

ПАТРОЛОГИЯ

СВЯЩЕННИК
МИХАИЛ ЛЕГЕЕВ

ПАТРО ЛОГИЯ

ПЕРИОД
ДРЕВНЕЙ
ЦЕРКВИ

С ХРЕСТОМАТИЕЙ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ
ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ
АКАДЕМИЯ

МАСХ
ДЕУРРА
САСА

Михаил Легеев
Патрология. Период Древней
Церкви. С хрестоматией

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=31729991

Патрология. Период Древней Церкви. Хрестоматия: Санкт-Петербургская православная духовная академия: Изд-во СПбДА;

СПб.; 2015

ISBN 978-5-906627-08-7

Аннотация

Учебное пособие по патрологии кандидата богословия священника Михаила Легеева охватывает период святоотеческой письменности Древней Церкви (I–III вв.). Книга построена по принципу хронологического изложения материала. В основе авторского подхода лежит концептуальное видение исторического развития святоотеческой мысли как единого целого. Каждая представленная тема, посвящённая какому-либо из выдающихся отцов и учителей Церкви, отображает наиболее яркие, характерные черты их творчества. Пособие ориентировано на изучение святоотеческих текстов и содержит обширную хрестоматию в качестве приложения. Тематический материал позволяет быстро переходить от учебного раздела к соответствующему тексту хрестоматии. Учебное пособие адресовано преподавателям и студентам богословских учебных

заведений, богословских факультетов светских вузов, а также читателям, интересующимся вопросами исторического развития церковной мысли.

Содержание

Патрология. Период Древней Церкви	10
Тема 1	10
1.1. Что такое патрология? Общее понятие о предмете	10
1.2. Отцы и учителя Церкви – начальное «звено» предметной области патрологии	11
1.2.1. Понятие о духовном отечестве. «Отцы», «святые отцы», «отцы Церкви»	11
1.2.2. Учителя Церкви	13
1.2.3. Подведение итогов темы	15
1.2.4. Понятие об отцах Церкви в православной и в «западной» (римокатолической, протестантской) церковной науке; их отличия	16
1.3. Важность точного понимания предмета патрологии	17
Тема 2	19
2.1. Почему патрология не ограничивается изучением персоналий?	19
2.2. Богословские тенденции, течения, школы – среднее «звено» предметной области патрологии	21
2.2.1. Богословские школы – место	21

«встречи» личности и Предания	
2.2.2. Школа как направление мысли и как институт	22
2.2.3. Богословская школа как возможность проявления святости или порока	23
2.3. Характеристика основных направлений богословской мысли	25
2.3.1. «Запад» и «Восток»: география	25
2.3.2. Основные особенности двух типов богословского мышления	26
2.3.3. Богословские школы	30
Тема 3	37
3.1. Что есть Предание?	37
3.2. Предание Церкви как единое целое – высшее «звено» предметной области патрологии	38
3.2.1. Единство и многообразие Предания	38
3.2.2. Исторический рост Предания	39
3.2.3. Общие закономерности исторического развития богословия	41
3.2.4. Апофатический и катафатический элементы исторического развития богословия	43
3.3. Определение патрологии	44

3.4. Уникальность патрологии в кругу богословских наук	46
3.5. Краткая периодизация святоотеческой мысли	47
Тема 4	48
4.1. Историко-критический метод	48
4.2. Историческое развитие патрологического метода	49
4.3. Универсальные особенности святоотеческого метода работы с текстами	52
4.3.1. Consensus patrum: согласие отцов	53
4.3.2. Акценты, разногласия, ереси	54
4.3.3. Язык: сочетание старого и нового	57
4.3.4. Предание как предмет патрологии и патрология как часть Предания	59
4.3.5. Целеполагание	60
4.3.6. Подведение итогов	61
Тема 5	63
5.1. Общие сведения о периоде и хронология	63
5.2. Задачи, стоящие перед Церковью в этот период	64
5.3. Каковы связь, преемство и отличие этого периода по сравнению с апостольским периодом?	66
5.4. Персоналии	68

5.5. Богословие мужей апостольских: общие тенденции	69
5.5.1. Нравственная тематика	70
5.5.2. Христология	71
5.5.3. Экклезиология	72
Тема 6	74
6.1. Цель написания и жанр	74
6.2. Почему произведение называется Дидахи?	76
6.3. Вопрос авторства и датировки	76
6.4. Церковный авторитет и значение для жизни Церкви	77
6.5. Особенности стиля, метода и языка	78
6.6. Структура произведения	80
6.7. Важные особенности богословия	82
Тема 7	88
7.1. Сведения об авторе	88
7.2. Церковный авторитет и значение для жизни Церкви	89
7.3. Цель произведения	90
7.4. Жанр произведения	91
7.5. Структура произведения	92
7.6. Главные особенности богословия	93
7.6.1. Богословие покаяния	94
7.6.2. Экклезиология	96
7.6.3. Христология	100

Тема 8	103
8.1. Сведения о жизни	103
8.2. Почему святой Игнатий именуется Богоносцем?	105
8.3. Творения	107
8.4. Богословие	107
8.4.1. Христология	108
8.4.2. Жизнь со Христом	111
8.4.3. Экклезиология	113
8.4.4. Учение о Евхаристии	118
Тема 9	120
9.1. Общие сведения о периоде и хронология	120
9.2. Главные задачи, стоящие перед Церковью в этот период	121
9.3. Что защищали и что не защищали апологеты?	123
9.4. Персоналии	124
9.5. Краткая история периода	125
9.6. Виды церковной письменности эпохи апологетов	127
Конец ознакомительного фрагмента.	129

**Священник Михаил
Викторович Легеев
Патрология. Период
Древней Церкви.
Хрестоматия**

© Издательство Санкт-Петербургской православной духовной академии, 2015

Патрология. Период Древней Церкви

Тема 1

Предмет патрологии: отцы и учителя Церкви

1.1. Что такое патрология? Общее понятие о предмете

Слово «патрология» происходит от греческих слов «πάτερ» (отец) и «λόγος» (слово, учение, наука) и по своей прямой этимологии, таким образом, имеет следующее значение: **наука об отцах**. Интуитивно ясные в общих чертах понятия «отцы», «святые отцы», «отцы Церкви», как очевидно, составляют *некий корень предметной области патрологии, которая, однако, этими понятиями не исчерпывается*. Патрология – это не только наука об отцах; ее предмет требует существенного пояснения.

Прежде чем дать определение патрологии как науке, следует обозначить ее *предметную область* во всех важнейших

подробностях. В схематическом виде она имеет в своем составе три элемента, или звена, каждый из которых и связан теснейшим образом с двумя другими, и имеет самостоятельное значение:

1. **Историческая динамика** церковной мысли и церковных задач как целого.
2. **Школы и тенденции мысли**; их участие в осмыслении исторических задач Церкви.
3. **Отцы и учителя Церкви** – отдельные личности; их вклад и участие в жизни школ и решении исторических задач единой Церкви.

1.2. Отцы и учителя Церкви – начальное «звено» предметной области патрологии

Так сказать, предметным «кирпичиком», непосредственным, основным и незаменимым объектом всякого патрологического исследования или учебного пособия являются конкретные исторические личности, люди, персоналии, которых мы называем «отцы и учителя Церкви».

1.2.1. Понятие о духовном отечестве. «Отцы», «святые отцы», «отцы Церкви»

Понятие «отцы» присуще далеко не только одной нау-

ке патрологии, но имеет широкое и даже повсеместное употребление в святоотеческой и вообще церковной литературе, начиная с самой глубокой древности и до наших дней. Отцами именуются духовные наставники прошлого, святые, опыт и наследие которых есть для всяких настоящих и последующих поколений членов Церкви свидетельство бытия самой Церкви и жизнь церковного Предания, созидающего Церковь в истории. Изначальным *источником такого духовного отечества является Сам Отец Небесный*; через Сына Божия (Который есть не только Царь, Пастырь или Друг, но также и отец всем христианам, братьям во Христе), а затем через апостолов это духовное отечество непрерывной нитью распространяется в исторической ткани Церкви вплоть до наших дней. Отсюда, из словоупотребления самих же «отцов», это слово органическим образом приходит и в патрологическую науку, и даже формирует сам наиболее внешний облик этой науки, выраженный в ее наименовании.

Следует заметить, что в патрологической науке чаще и даже как правило принято говорить не «отцы», а **«святые отцы»** или **«отцы Церкви»**. *Между этими тремя понятиями нет существенной или, по крайней мере, точно определенной разницы*. Все они отсылают к святым прошлого. Существует, однако, важная особенность специфически патрологического смысла, вкладываемого в эти понятия. *«Святыми отцами» или «отцами Церкви» в патрологическом смысле называются не все святые, но только те, которые внес-*

ли существенный вклад в церковную жизнь своего времени, решая вопросы, которые оно ставило перед Церковью. Этот вклад закреплялся в наследии святых, то есть в конкретных текстах, которые по большей части дошли до наших дней.

1.2.2. Учителя Церкви

Такой вклад и такое наследие оставили после себя не только святые люди. Были среди них те, кого Церковь по каким-либо причинам не почитала за святых – как правило, по причине богословских ошибок, которые соседствовали с тем благотворным влиянием, какое имели их идеи для Церкви (как, например, у Оригена), а порой даже и из-за явного отступления от Церкви в конце жизни (каков был Тертуллиан). Этих людей патрология называет **«учителями Церкви»**, подчеркивая этим названием как раз то значение, какое они сыграли в церковной истории. Безусловно, «удельный вес» значения учителей Церкви во всем объеме ее Предания и перед святыми отцами невелик; абсолютно доминирующее значение для патрологии, как и для самой Церкви, имеют церковные отцы, святые – им, следовательно, и будет уделено здесь главное внимание и место.

Характерное описание двойственности исторической роли одного из «учителей Церкви», принесшего Церкви и великое благо, и великие беды, дает святой V века, прп. Ви-

кентий Леринский:

«Чего темного для уразумения не сделал он ясным своими истолкованиями? Чего трудного для совершения не сделал он таким, чтобы представлялось весьма легким?... Никогда не было такого учителя, который бы употреблял столько доказательств из Божественного закона, сколько он <...> Не достало бы у меня времени, если бы я решился исчислить хотя малейшую долю заслуг Оригена, которые впрочем все относились не к одной славе религии, но и к великости искушения <...> Сила в том, что искушение от столь знаменитого лица, учителя, пророка, не обыкновенное какоенибудь, но, как последствия показали, чрезвычайно опасное, весьма многих отторгло от целостности веры» (Викентий Леринский, прп. Памятные записки Перегринана о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. I:17)

Следует отличать понятие «учитель Церкви» в патрологической науке и в широком общецерковном употреблении. В широком смысле «великими учителями и святителями» могут быть названы даже самые выдающиеся из святых отцов, и здесь, совершенно напротив, нежели в патрологическом значении, выражение «учитель» будет указывать на величие святости, а не на его недостаток.

1.2.3. Подведение итогов темы

Итак, мы видим, что начальное звено предметной области патрологии, первичный и основной предмет ее изучения, составляют *отцы и учителя Церкви – те люди, которые внесли и оставили по себе в письменном наследии (как правило, но не обязательно сохранившемся до наших дней) существенно значимый вклад в церковную жизнь, решали ее насущные задачи, способствовали осуществлению ее исторического бытия.*

Традиционную и практически неизменную схемой изучения отцов и учителей Церкви в патрологической науке выступает следующая последовательность:

1. Жизнь (жизнеописание);
2. Труды (творения);
3. Учение (богословие).

Все это, разумеется, относится к предметной области патрологии, более того, к наиболее очевидной, видимой и легко идентифицируемой ее стороне.

1.2.4. Понятие об отцах Церкви в православной и в «западной» (римокатолической, протестантской) церковной науке; их отличия

Понятие об отцах Церкви в западной патрологической науке отличается от такового в православной патрологии. Основным отличием (могут быть и другие нюансы в определениях) является хронология. Если *понятие о святых отцах, или отцах Церкви, в православной патрологии не ограничено какими-либо временными рамками* и к таковым могут быть с равным успехом причислены, например, свт. Афанасий Великий, живший в IV веке, и прп. Иустин Попович, живший в XX веке, то таковое же понятие в патрологии, например, Римокатолической Церкви, ограничит «эпоху отцов Церкви» определенным историческим периодом, как правило, заканчивающимся в VIII веке. В некоторых, особенно старых, курсах патрологии православных авторов можно встретить отголоски западного определения отцов Церкви. Это объясняется именно влиянием западной церковной науки на того или иного автора; сегодня церковная наука отказалась от такого подхода.

Сам принцип духовного отчества, простирающегося от Отца Небесного и до наших дней, остается неизменным, независимым от той или иной эпохи, насколько неизменно

Предание и сама жизнь Церкви Христовой как единого целого – этот подход положен в основу современного православного понятия об отцах Церкви.

1.3. Важность точного понимания предмета патрологии

В различных учебных пособиях по патрологии можно встретить и несколько разнящиеся понятия о ее предмете – широкие или более узкие. Пожалуй, неизменной остается лишь общая схема изучения наследия отцов и учителей: жизнь, труды, учение. Соотнесение этого наследия с локальными тенденциями школ и направлений оказывается зачастую под менее пристальным вниманием патрологов. Что касается видения исторической жизни Церкви как единого целого – с определенными историческими задачами для того или иного момента церковного развития, со всецелой связью и органическим преемством этих задач, – то такая картина часто, или даже как правило, оказывается в своем основном объеме за пределами научного внимания учебного пособия.

В качестве примера системного подхода, сужающего эту предметную область, можно указать также на устаревшее ныне деление «науки об отцах» на *патрологию* и *патристику*. В таком значении взятая патрология изучала прежде всего внешнюю сторону жизни отцов и учителей Церкви, их наследие, взятые вне богословского контекста эпохи; патристика

ка же, наоборот, занималась изучением истории церковной мысли отцов и учителей без особенного внимания к деталям и частностям внешнего порядка, касающимся их жизни и текстов.

Мы будем стремиться к балансу всех «элементов» предметной области и опираться на вышеозначенную схему: ***персоналии, тенденции, единое Предание.***

Тема 2

Предмет патрологии: тенденции и школы

2.1. Почему патрология не ограничивается изучением персоналий?

Отцы и учителя Церкви не существовали в «безвоздушном пространстве» безликой истории. Каждый из них нес в себе отпечаток определенных традиций – интеллектуальных, общекультурных, национальных, языковых и т. д. – то есть отпечаток и наследие своего рода культурного менталитета. В рамках последнего формировались и часто устойчиво сохранялись, даже на многие века, своеобразные тенденции, традиции и акценты мысли. Масштаб их был различен: от глобального, насквозь проникающего всю или почти всю историю Церкви, до имеющего весьма частное и ограниченное значение.

Почему знание этих тенденций и причастности к ним того или другого святого отца важно для патрологии, и даже более того, составляет следующий после самих персоналий пласт ее предметной области? *Ограниченность человека* не позволяет без труда познать истины, открываемые ему Бо-

гом. От воспитанного так или иначе человека, каково бы ни было это воспитание и образование, непременно ускользнут некоторые детали единой картины, а другие детали, напротив, могут быть ему очевидны, ясны и близки. Само мышление человека, понимание им ответов на поставленные временем вопросы церковной жизни до поры до времени ограничено. И *только соборное взаимодействие разных людей, разных культур и менталитетов, вообще разного в самом широком смысле этого слова, как показывает даже и практика истории, способно дать целостный результат*, целостный труд, целостный плод совместных трудов. *Применительно к задачам, стоящим перед отцами и учителями Церкви, – целостное решение этих задач*, целостную мысль и ответ истории. Взаимодействие «полюсов» (или даже, скорее, «голосов хора») богословской мысли обогащает эту мысль, направляет ее к той полноте, которая возможна для человеческого знания и слова, а в конечном счете – для богопознания.

В этом процессе время не менее важно, чем соборный процесс. Только **совместное**, соборное, синергичное (для разных богословских течений, школ) **историческое вызревание** ответов на насущные, жизненно важные для Церкви Христовой вопросы способно дать искомый результат.

2.2. Богословские тенденции, течения, школы – среднее «звено» предметной области патрологии

Таким образом, богословские школы и течения, тенденции мысли и т. п. особенности святоотеческого бытия являются собой своего рода среднее звено той области, которая составляет предмет патрологической науки. Это звено менее очевидно, менее наглядно, чем собственно персоналии, в каком-то смысле более неуловимо, но оттого не менее важно.

2.2.1. Богословские школы – место «встречи» личности и Предания

Роль личности в истории и в жизни Церкви (взятой в ее едином и неделимом измерении) неизменно начинается с той роли, которую личность играет в *локальных процессах своего места и времени*. Личность и история, отдельный член Церкви и всецелая, всеобщая жизнь Церкви Христовой представляют собой как бы две грани единого экклезиологического бытия. Соприкосновение, схождение этих граней, взаимодействие личности и истории начинается именно здесь – в горниле богословских направлений и школ, – в том реальном и осязаемом преемстве живых людей, которые составляют эти тенденции и направления, невидимо пронизы-

вающие ткань истории, ткань всецелого церковного бытия.

2.2.2. Школа как направление мысли и как институт

Следует отличать понятие о богословской школе как о тенденции мысли (о чем мы и говорили выше) и как об институте.

Школа как направление, как акцент и тенденция – это некий неуловимый дух, так или иначе выражаемый во взглядах, самом складе мысли, богословствовании, трудах тех людей, которые являются ее представителями. Тенденции мысли незаметно вызревают в истории, уходя корнями даже в античную древность; столь же неспешно, незаметно и долговременно они и уходят со сцены истории, проживая, как правило, очень долгую жизнь и даже после своего исчезновения оставляя в истории некий след и своего рода духовное «потомство» в далеких и новых реалиях церковной жизни. *Именно такое понятие о школе как о тенденции и составляет «срединную» область патрологии и, соответственно, предмет нашего внимания.*

Школа как институт имеет совершенно реальные и конкретные, в той или иной степени сохранившиеся в исторической памяти, исторические же параметры: основателей, руководителей, время возникновения, место расположения (например, город) и т. п. Характерный об-

разец школы-института представляет, например, Александрийское огласительное училище, позднее переименованное в Александрийскую богословскую школу: основанное в Александрии во 2-й половине II века Пантенем, просуществовавшее определенное время, имевшее определенных руководителей и действующих лиц и т. д.

2.2.3. Богословская школа как возможность проявления святости или порока

Необходимо понимать, что принадлежность к той или иной богословской школе, тенденции мысли, *не несет в себе духовных характеристик*, то есть не может оцениваться как признак святости, церковности, правоты или, напротив, греховности и заблуждения. Богословская школа представляет собой некий общекультурный фон (речь идет, конечно, в том числе и о духовной культуре), в то время как духовная оценка жизни, трудов и учения конкретных личностей лежит в принципиально иной плоскости.

Одни и те же условия (внешние по отношению к конкретному человеку), одна и та же школа, могут взрастить как великого святого, так и ересеучителя, несущего Церкви великие беды. Органичная односторонность, культурная и богословская «тенденциозность» всякого человека может стать «плюсом» или «минусом» в зависимости от того, как он окажется способен ее использовать — на созидание или

на разрушение церковного организма, на исполнение исторических задач, стоящих перед Церковью, или вопреки им. Многие великие святые, будучи характерными представителями определенной богословской школы, понимая ограниченность своего богословского мышления и будучи не способны в конкретный исторический момент своей жизни ясно выразить всю полноту того или иного обсуждаемого догмата, интуитивно ими принимаемого и осознаваемого, смирялись перед тайной Божией, искали пути к соборному решению той или иной грани вопроса, стремились выразить ясное и открытое их видение (часто исторически ограниченное), не превращая часть в «целое», не отсекая в своем учении ту область до поры таинственной полноты, которая для них была еще темна и сокрыта. Ересиархи же, имея ту же общеподобословскую «базу», действовали иным, противоположным образом – в соответствии со своим духовным устроением: гордо возносились перед тайной, раздувая ограниченный горизонт своего видения до «вселенских» масштабов и отсекая как ненужный хлам те смысловые грани истины, которые были от них сокрыты временем и культурой школы, к которой они принадлежали.

2.3. Характеристика основных направлений богословской мысли

2.3.1. «Запад» и «Восток»: география

Возможно выделить две наиболее общие и обширные тенденции богословской мысли, два глобальных ее направления, *противоположных друг другу* по внутреннему импульсу и главнейшим признакам, которые будут проявлять себя в истории церковной жизни весьма долгое время. Имя этим направлениям (конечно, достаточно условное) – «Запад» и «Восток». Само название показывает географию распространения, так сказать, географический признак данных тенденций: в общем и целом, то есть несколько упрощая вопрос, *к «Западу» следует отнести европейские и африканские территории* христианской ойкумены (или всего христианского мира), *к «Востоку» – азиатские*. Картина географической локализации двух тенденций в ее основных регионах представляется следующим образом:

«Запад»:

- Египет с центром в Александрии;
- Северная Африка с центром в Карфагене;
- Рим.

«Восток»:

- Сирия с центром в Антиохии;
- Палестина.

Земли наподобие Пелопоннеса, тяготеющего к Александрии, или Малой Азии, тяготеющей к «Востоку», не представляли столь ярко выраженной акцентуации, как, например, Александрия, Антиохия или Рим; черты «западного» или «восточного» мышления в этих регионах были в значительной степени сглажены, не столь выражены, разбавлены самыми различными влияниями.

Как правило, представитель определенной тенденции и жил в соответствующем регионе, однако бывали исключения: влияние региона могло быть и опосредованным – через родственные связи, язык и другие факторы влияния соответствующей культуры на того или иного конкретного человека.

У каждой из этих двух тенденций имеются свои достаточно ярко выраженные особенности.

2.3.2. Основные особенности двух типов богословского мышления

В общем и целом, «Запад» склонен к акцентуации внимания на:

– **едином**, целом,
– **таинственном**, сокрытом,
– **Божественном**; а также на поиске единства Бога и человека.

«Восток», напротив, акцентирует внимание на:

– **многом**, отдельном, частном,
– **явном**, очевидном, реально-конкретном,
– **человеческом**; а также на существующей между Богом и человеком дистанции.

Это отнюдь не означает, что, акцентируя ту или иную грань, богословы забывают о второй половине проблемы (например, говоря о Боге, забывают о человеке и т. п.) – *акцентуация означает лишь максимальное внимание к соответствующей теме, ее внутреннюю особую близость, выраженную в мысли и слове, а не совершенное отсечение этой темы от полноты картины.*

Акценты и их расстановка и составляют собой, если так можно выразиться, облик, совокупность наиболее характерных черт внутренних тенденций богословской мысли. Уходя корнями в далекое прошлое, в эпоху формирования культур и цивилизаций, они формируют, в свою очередь, более локальные явления, которые именуются в богословской науке собственно богословскими школами.

Эти акценты проявляют себя на протяжении огромного исторического времени (практически всего I тысячелетия и далее, несколько меняя впоследствии лишь «географию действия») в разных явлениях жизни Церкви, так или иначе связанных с ее богословием:

- **в осмыслении догматов**, то есть в видении тех или иных граней единой богооткровенной реальности;
- **в методах** богословствования (например, в экзегезе);
- **в практике** церковной жизни.

Приведем характерные примеры.

При осмыслении догматов. Триадологические, а затем и христологические споры дадут яркую и характерную картину «распределения сил»: «Запад» будет неизменно отстаивать вопросы единства (независимо от того, будут ли они касаться проблемы единства Божественной сущности (в IV веке) или ипостаси Христовой (в V веке)), в то время как «Восток» – вопросы многообразия (троичности ипостасей во Святой Троице (в IV веке), а впоследствии – двух природ во Христе (в V–VI веках)). Можно вспомнить и другие, менее известны, примеры из области догматических споров.

В методах богословия. Обращение к тайне, соединенное с тяготением к единому, породит на Западе, а конкретно в

Александрии, такое явление, как склонность к аллегоризму (возводящему множество пластов, или уровней, понимания к единому смыслу), из которой, в свою очередь, возникнет аллегорический метод экзегезы. Напротив, обращение к очевидному и конкретному породит на Востоке буквальный и типологический методы экзегезы, отличающиеся конкретикой и ясностью. Другой пример – «икономическое», миссионерское богословие св. Иустина Мученика и впоследствии учителей александрийской школы III века в противовес подчеркнуто дистанцирующей внешний мир от Церкви богословской «акривии» восточных отцов (см. п. 9.7.2).

В практике церковной жизни. Характерным примером является практика причащения, два ее важнейших аспекта – подготовка и частота. Человеческое усилие, составляющее собственно готовность причастников к Таинству, и Божественная помощь, подаваемая в нем, – таковы две синергийные грани, по-разному акцентируемые Западом и Востоком. Разница в расстановке акцентов отразится впоследствии на частоте причащения: более редком на Востоке (с IV века) и частом (в Александрии) или даже ежедневном (в Риме) на Западе.

Все это – лишь некоторые, самые яркие примеры проявления в церковной жизни наиболее общих тенденций богословской мысли.

2.3.3. Богословские школы

Главнейшие богословские школы древности – александрийская и антиохийская – не сохранились до наших дней, однако они не утратили своего символического значения, прочно закрепившись в церковном сознании и представляя собой две грани человеческой культуры и человеческой мысли, ведущие (или способные вести) друг с другом плодотворный и созидательный диалог. Именно они стали наиболее характерными символами «Запада» и «Востока», западного и восточного мышления.

Александрийская школа. Самая характерная богословская школа «западного» типа и, вместе с тем, одна из наиболее исторически устойчивых тенденций богословской мысли. Помимо основных характеристик, присущих специфически «западному» стилю (прежде всего – тяготения к единству и тайне), она отличается сильной *склонностью к аллегоризму*, проявляющему себя, например (и это – наиболее знаменитый и характерный пример), в экзегезе, то есть в толкованиях Священного Писания.

Уходя корнями в дохристианскую древность (а именно в александрийскую «высокую» ученость) и проявляя себя уже с самого начала исторического бытия Церкви, александрийское мышление проходит мощной исторической силою через значительный отрезок исторического времени, оказывая

существенное влияние на богословие Церкви в период, по крайней мере, III–VII веков. После этого александрийская школа утрачивает географическую локализацию (вместе с отпадением основной массы египетских христиан от Православия и исчезновением александрийского богословия как явления), и ее богословский менталитет с соответствующими методами и инструментарием постепенно растворяется и ассимилируется в новом мощном направлении святоотеческой мысли, которое мы можем назвать синтезом догматики и аскезы (см. ниже, «поздневизантийская школа» данной главы).

Характерных представителей данного направления мысли чрезвычайно много: можно назвать десятки имен, от Пантена и Климента Александрийского (III в.) до прп. Максима Исповедника (VII в.); наиболее знаменитыми почитаются святители Афанасий Великий (IV в.) и Кирилл Александрийский (V в.). К этой же школе принадлежали ересиархи и основатели таких типично «западных» ересей, как гностицизм (отчасти – вместе с Римом), оригенизм, аполлинаризм, монофизитство и монофелитство.

Антиохийская школа. Самая характерная богословская школа

«восточного» типа. Обладает основными характеристиками, присущими специфически «восточному» стилю – прежде всего, тяготением к многообразию и деталям, конкретике и ясности. Корнями она уходит в семитский, древ-

невосточный менталитет, совершенно не склонный к отвлеченному мышлению, но, напротив, чуткий к изображению видимого и реального. Помимо «общевосточной» богословской платформы антиохийская школа отличается склонностью к буквализму и типологии (что проявляет себя в частности в экзегезе – этот пример наиболее знаменит), а также в пространной, витиеватой, «византийской» красоте речи. Историческое значение антиохийской школы велико и лишь немного уступает значению школы александрийской. Черты специфически антиохийского мышления мы можем найти уже во II веке, у святых Игнатия и Феофила Антиохийских; основной расцвет школы приходится на IV–V века, с этого же времени начинается и ее постепенное угасание, сопровождавшееся своего рода маргинализацией – уходом значительного круга представителей восточной учености в уже осужденную и обособившуюся на Востоке ересь несторианства. Богословие последних крупных представителей богословия антиохийско-палестинского региона, прп. Исаака Сирина и прп. Иоанна Дамаскина, представляет явление, уже не сводимое в чистом виде к рамкам какой-либо одной школы. Подобно александрийской школе и в это же время или немного ранее антиохийское течение растворяется и ассимилируется в других исторически формирующихся потоках церковной культуры.

Среди наиболее характерных представителей антиохийской школы можно назвать таких святых, как свт. Иоанн Зла-

тоуст, прп. Ефрем Сирин и блаж. Феодорит Кирский. К этой же школе принадлежали ересиархи и основатели таких типично «восточных» ересей как евионитство, динамизм, арианство и несторианство.

Римо-карфагенская школа. Помимо означенных выше основных характеристик, присущих специфически «западному» стилю и, соответственно, общих у этой школы с александрийским направлением, она отличается *склонностью к юридизму* (включая сопутствующие ему характеристики, такие как ораторское искусство с его особой риторикой речи, апелляция к справедливости и закону и проч.), выраженному как в понятиях и образах, так и в самих методах, формах и жанрах письменности.

Подобно александрийскому мышлению уходя корнями в античную древность, римо-карфагенское, или, проще, латинское богословие формируется как явление во II–III веках и с этого момента уже не прекратит своего существования вплоть до наших дней. У истоков формирования латинской школы (и вообще латинской богословской письменности) стояли Тертуллиан и свщмч. Киприан Карфагенский, самым же знаменитым представителем ее общепризнанно почитается блаж. Августин Иппонский. К данному течению мысли принадлежали ересиархи и основатели таких типично «западных» ересей как, например, гностицизм (отчасти – вместе с Александрией) и савеллианство.

В каком-то смысле к данному направлению *примыкает*

ряд святых, мысливших и писавших на греческом языке, но в силу тех или иных обстоятельств связанных с Западом, и конкретно – с Римом: св. Иустин Мученик, свщмч. Иринеи Лионский, свщмч. Ипполит Римский. Эти отцы, как правило, сочетали в своей жизни и в своем богословии несколько культур, акцентов мысли и школ.

Несмотря на родство римо-карфагенской и александрийской школ, в некоторых вопросах уже в период ранней Церкви они имели существенное различие и даже оппозицию. Характерный пример такой оппозиции являют Тертуллиан и Ориген, равно как и вообще монтанизм (явление малоазийское, но привившееся в Риме) и оригенизм (см. об этой оппозиции ниже, тема 16; п. 21.4.1).

Каппадокийская школа. Эта школа может быть отнесена к «мягкому», сглаженному варианту «восточного» типа мышления. Расцвет ее приходится на IV век, эпоху триадологических споров, – таковы и задачи, с которыми она вошла в историческую память. До этого времени она, надо думать, постепенно выделялась из более мощного антиохийского направления; после этого времени она никак особенно себя не проявила в реальной церковной жизни, в решении ее ключевых вопросов и проблем. Поэтому в хронологическом плане значение ее в истории жизни Церкви достаточно локально, чего нельзя сказать о значении сущностном. Характерные представители: свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский.

Малоазийская школа. С огромной долей условности может быть отнесена к «восточному» направлению богословской мысли. Об этом свидетельствует ее «срединное» географическое расположение, а также связи и широкое общение с западными Церквями (Римской, Галльской), несмотря на возникавшие порой богословские разногласия с последними. Имела наибольший вес в I–III веках и внесла свой вклад прежде всего в сотериологию и раннюю христологию. Значение этой школы в общей истории жизни Церкви довольно локально, поскольку ее богословский импульс весьма рано – уже в начале III века – затихает и быстро сходит на нет. Характерные представители: свщмч. Поликарп Смирнский, свт. Мелитон Сардийский, свщм. Иринеи Лионский, свщм. Ипполит Римский.

«Нововосточная», или поздневизантийская, школа. Синтезируя в себе лучшие достижения александрийского и антиохийского мышления, она формируется в тот период, когда данные школы в общем и целом сходят с исторической сцены, а «западное» богословие локализуется в Риме, постепенно увеличивая свой разрыв с Православием. Центральной характеристикой данной школы, которая вскоре фактически превращается в магистральное течение всей святоотеческой мысли, является синтез вопросов и проблем догматики и аскезы – *синтез и теснейшее взаимопроникновение догматического и аскетического элементов в богословии*. Причины этого мы рассмотрим ниже (см. том III настоящего

учебника).

Школа формируется постепенно, в исторический промежуток между VII и IX веками; большое влияние на формирование данного течения мысли на этом этапе оказали прп. Максим Исповедник, а впоследствии деятельность столичного (Константинопольского) Студийского монастыря, монастыря нового типа – центра систематической научнобогословской деятельности Церкви. Выросши из школы в магистральное течение святоотеческой мысли, богословие синтеза догматики и аскезы не прекратит своего существования до наших дней. Богословское оформление исихазма в XIV веке станет одним из проявлений данного течения мысли.

Характерными представителями этой школы являются все крупнейшие поздневизантийские богословы Православной Церкви: прп. Симеон Новый Богослов (X в.), свт. Григорий Палама (XIV в.), св. Николай Кавасила (XIV в.) и другие.

Заметим, что данный термин («нововосточная» школа) не имеет хода в патрологической литературе, так как впервые предлагается в настоящем издании, и вообще может быть применен лишь с оговоркой, поскольку, говоря строго, магистральный ход богословия, пусть даже и имеющий вид одной из исторических тенденций, не может быть назван школой.

Тема 3

Предмет патрологии: Предание в истории

3.1. Что есть Предание?

Церковь Христова, богочеловеческий организм, есть удивительное целое, возникшее при сошествии Святого Духа на апостолов и простирающееся в вечность, живущее в истории, *всегда неизменное и в то же время всегда меняющееся*; подобно крошечному горчичному зерну, вырастающему в огромное древо с множеством ветвей и плодов, продолжающее свой рост с приложением новых членов, меняющее окружающий мир и взаимодействующее с изменяющимся миром, противоборствующее диаволу, проходящее в этом историческом развитии разные меры своего исторического возраста.

Жизнь и труды отдельных людей, отцов и учителей Церкви, равно как и течения школ, динамика культур, – все это не может быть осмыслено и осознано как совокупность, да и более того, не может быть адекватно оценено, пока не будет соотнесено с этим пребывающим в веках, неуловимым и в предельной глубине неделимым течением церковной жизни.

ни, с ее, Церкви, *жизненным опытом, взятым как единое целое*, – с тем, что обыкновенно зовется Преданием Церкви.

3.2. Предание Церкви как единое целое – высшее «звено» предметной области патрологии

Предание, а вместе с ним жизнь Церкви как целого, есть высшее и наиболее таинственное звено предметной области патрологии. Каждый исторический возраст Церкви по своему являет эту полноту.

3.2.1. Единство и многообразие Предания

Предание с внешней, видимой стороны охватывает совершенно конкретные «вещи» – конкретных людей, их мысли, чувства и желания, их слова и труды, их деяние, наследие, тексты и т. д. С внутренней, невидимой стороны Предание неуловимо, его питает Сам Дух Святой – именно к Нему восходит дух многих людей, церковных членов, который есть «ум Христов» (1Кор 2:16); этот дух составляет в своем единстве невидимую основу Предания, а мысли, чувства, слова и дела членов Церкви составляют его «душу» и «плоть», передаваемую из поколения в поколение, хранимую, прирастающую новыми мыслями, чувствами, словами и делами, вместе с тем являющими в себе то же самое Тело Христово.

Понимая динамику развития этого опыта и опираясь на единый дух Предания, мы оказываемся способны понять мысли отдельных участников грандиозного процесса исторической жизни Церкви – ее отцов и учителей, понять также и значение отдельных течений мысли в этом едином и совокупном потоке.

3.2.2. Исторический рост Предания

Историческая жизнь Церкви и, вместе с тем, развитие ее Предания проходит в своем росте определенные стадии; однако каждый из этих этапов есть момент в жизни Церкви как неделимого целого, он относится ко всецелой Церкви и ко всецелому Преданию.

Знаменитый образ исторического развития церковного богословия и всего Предания приводит прп. Викентий Леринский (V в.):

«Пусть возрастают и в высшей степени пусть преуспевают, по годам и векам, разумение, ведение, мудрость как каждого, так и всех, как одного человека, так и всей Церкви, но только в своем роде, то есть в одном и том же учении, в одном и том же смысле, в одном и том же понятии. Религия, дело души, пусть уподобляется в этом отношении телам. Сии хотя и раскрывают и развивают члены свои с приращением лет, однако остаются теми же, какими были прежде. Цветущий возраст

детский и зрелый возраст старческий весьма различны между собою; но стариками однако же делаются те же самые, кои были детьми, так что хотя рост, сложение и наружность одного и того же человека изменяются, однако естество у него, несмотря на это, одно и то же, личность одна и та же. Члены у младенцев небольшие, а у юношей большие, однако же те же самые. Сколько членов у малюток, столько же и у мужей, а какие только являются после с летами жизни, те прежде уже были в зародыше, так что в старцах не обнаруживается потом ничего нового, – такого, чего не скрывалось бы уже прежде в детях» (прп. Викентий Леринский. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. I:23)

Таким образом, сама Церковь, а вместе с тем и ее богословие, а шире – все церковное Предание, *подобны человеку*; возрасты младенчества, возмужания, зрелости и т. д. сменяют друг друга, при этом в каждом историческом возрасте сохраняется прекрасная и благодарованная полнота «органов» церковной жизни – Божественных догматов, устрояющих церковное бытие. Вместе с тем, каждое время наполняет эти «органы» чем-то своим, новым, особенным, личным, соборно-ипостасным. В каждый исторический момент времени перед Церковью встают определенные задачи, характерные именно для этого этапа ее исторического пути.

3.2.3. Общие закономерности исторического развития богословия

Исторический путь Церкви и ее Предания (в центре которого стоит богословие, мысль Церкви), подобно пути развития отдельного человека, имеет свои закономерности, свою логику. Наиболее очевидно и значимо эта логика является себя именно в развитии церковного богословия.

Общий ее характер, общие закономерности могут быть выражены идеей, «соприродной» самой истории – *от начала к концу*: от размышления о *Боге, Святой Троице – Причине и Источнике* бытия творения и человека; через размышление о *Христе Спасителе* и совершенном Им деле спасения человека; далее – через размышление о *самом человеке, члене Церкви, ипостасно приводимом ко спасению Святым Духом через таинства Церкви* и синергийный труд человека, содействующего Богу; к *Церкви как конечной цели и смыслу творения*, и к концу мира.

Выражаясь образно, богословие Церкви развивается по символу веры, «задавая тон» историческим ее эпохам и определяя их характер (более подробно об этом см. ниже, в параграфе «Краткая периодизация святоотеческой письменности» настоящей темы, 3.5). В общем и целом, для следующих периодов жизни Церкви была первостепенна, особенно насущна, а порою и жизненно необходима следующая тема-

тика:

- **I–IV вв.:** вопросы введения в богословие и триадология;
- **V–VIII вв.:** христология и сотериология;
- **IX–XV вв.:** пневматология и сакраментология;
- **XVI–XXI вв. и далее:** экклезиология, а в перспективе и эсхатология.

Каждый исторический период бытия Церкви ставит перед ней, а, следовательно, и перед ее мыслью, свои генеральные задачи и вопросы.

Однако *это не означает, что генеральными вопросами той или иной эпохи ограничивается ее богословие*; вся полнота догматического сокровища Церкви, весь комплекс вероучительных истин, вопросов, тем и т. д., проходя сквозь историю, затрагивается, осмысляется, переживается святыми отцами, переносится ими, подобно драгоценным семенам, чтобы в нужный час, поставленный возрастом церковным, конкретными историческими задачами, раскрыться в новом и обильном слове будущих поколений отцов и учителей Церкви.

Особая акцентуация святоотеческого богословия конкретного периода на той или иной тематике, тех или иных вопросах предполагает *особое внимание отцов и учителей Церкви к этим вопросам, сфокусированность на их раскрытии, стремление «исчерпать тему»*, рассмотреть тот

или иной вопрос всесторонне, со всей ясностью понимания и отточенностью мысли и слов, отсекая неточности, недоговоренности, двусмысленности и неясности; образно выражаясь, расставить все точки над *i* в текущем вопросе «повестки дня» истории.

«Закрыв тему», богословие Церкви переходит к другому вопросу, а сама Церковь вступает в новый исторический период своей жизни с его новыми реалиями – внутренними и внешними.

3.2.4. Апофатический и катафатический элементы исторического развития богословия

Сам характер такой «смены вех» показывает внутреннюю преемственность исторических задач Церкви; историческая логика внутреннего развития богословия есть именно логика, а не случайный набор задач и тем, не случайные ответы на хаотичные удары по Церкви со стороны внешнего мира: каждая подытоженная тема означает вместе с тем и «открытие» новой, становится ее базисом и опорой в вызревающем церковном самосознании.

В этом смысле и плане историческое движение и развитие церковной мысли имеет две неразрывные грани, две характеристики движущей силы, которые могут быть названы *«апофатической»* («отрицательной») и *«катафатиче-*

ской» («положительной»). С одной стороны, решение различных серьезных вопросов богословия в истории представляло собой *ответ отцов и учителей Церкви на возникающие ереси*, лжеучения, отвращающие церковную мысль (а вместе с ней и саму Церковь) с верного пути, оторвать от Бога. С другой стороны, каждый новый вопрос являл собой и в себе *момент положительного развития, зрелости церковной мысли, приносящей плод на ветвях церковного дерева*; более того, сами лжеучения способны были появляться в истории Церкви не произвольно, но как некие паразитные наросты на нуждах и мыслях церковных, на запросах самой истории.

Историческое бытие Церкви протекает во взаимодействии с миром (в самом широком смысле этого слова); и историческая зрелость Церкви, ее самосознание и мысль принципиально неотделимы от данного взаимодействия, с какой бы точки зрения ни рассматривать этот факт.

3.3. Определение патрологии

Наконец, перед нами встает тот же самый вопрос, что и в самом начале наших рассуждений: что же такое патрология?

Мы увидели, что она охватывает широкую предметную область, где все имеет свою меру и место. Единый процесс, тенденция и личность — каждая часть имеет свое место и значение в жизни Церкви.

Исторические лица и их труды подобны «атомам» исто-

рии, ее церковной жизни – подобны историческому материалу, живым камням Церкви, из которых собирается грандиозное здание ее соборного бытия.

В соборном взаимодействии *направлений, тенденций и школ* вызывает единство церковного слова – формул и вероопределений Церкви, собираются мысли, чувства и желания, дополняя друг друга и помогая друг другу выразить в полноте единый дух церковного учения и церковной жизни.

Наконец, подобно духу человека, простирающего свою энергию на все пределы человеческой природы, *единое и неуловимое Предание*, укорененное во Христе и направляемое Духом Святым, сохраняя цельность, неизменность и полноту, вместе с тем охватывает собою лица и исторические процессы, являет в каждом периоде бытия Церкви новую грань ее исторического развития, новую специфику исторического преемства, новый тип взросления Церкви. Жизнь отцов и учителей Церкви показывает нам эти грани, а размышление об исторических направлениях мысли дает возможность понять и осмыслить, как происходил сам рост.

На Предании заканчивается, достигая своего высшего предела, предмет патрологии как науки. Поэтому патрология есть по преимуществу наука о церковном Предании – Предании, заключенном в лицах. Пусть это и будет кратким *определением* данной науки, расшифровкой этимологии ее наименования как «науки об отцах»: **патрология есть Предание в лицах.**

3.4. Уникальность патрологии в кругу богословских наук

Вообще любая богословская наука немыслима без опоры на святых отцов, на их мысли, на их слова, на их творения – на Предание Церкви, которое запечатлено в конкретных человеческих лицах прошлого. Но среди всех богословских наук *только патрология имеет святых отцов и их творения непосредственным предметом* своего научного исследования. В этом состоит *особое значение этой церковной науки*.

Среди наук, наиболее близких к патрологии, следует называть, прежде всего, догматическое богословие и общецерковную историю. В чем состоит их основное отличие от патрологии?

Догматика имеет предметом своего внимания цельное учение Церкви, рассматриваемое в систематическом порядке; исторический процесс его вызревания, движения, развертывания и формирования как Предания Церкви, с соответствующей ролью в этом процессе личностей и тенденций, по преимуществу остается «за кадром» внимания этой науки.

Общецерковная история, напротив, обращаясь к историческому контексту церковной жизни, своего рода внешним деталям исторического церковного бытия, по преимуществу оставляет «за кадром» своего внимания единство, полноту и целостность формирующегося учения Церкви, в конечном

счете, целостность Предания; эта наука раскрывает важный исторический фон, на который, в свою очередь, опирается патрология.

3.5. Краткая периодизация святоотеческой мысли

– *Период мужей апостольских* – внимание Церкви к катехизации новых членов: 70-е годы I века – начало 20-х годов II века.

– *Период апологетов* – защита истинного образа Церкви перед лицом языческого мира: 20-е годы – конец II века.

– *Период активной миссии и становления систематического богословия*: III век.

– *Период триадологических споров*: IV век.

– *Период христологических споров*: V–VII века.

– *Период иконоборчества*: VIII – 1-я половина IX века.

– *Период пневматологических и сакраментологических споров* – внимание богословия к отдельному человеку, члену Церкви: 2-я половина IX–XV века.

– *Период экклезиологических вопросов* – самосознание Церкви перед реальностью разрушающейся экумены: XVI–XXI века.

Тема 4

Метод патрологии

Несмотря на определенные методологические приоритеты, о которых пойдет речь в этой главе, используемые в патрологии методы могут быть различны. Можно говорить даже о комплексе методологических установок, используемых или возможных к использованию в данной области богословского знания. Такая позиция отражает *«широкий взгляд» на патрологическую методологию* в противовес *«узкому», «источниковедческому» взгляду*, сводящему патрологическую методологию преимущественно к применению историко-критического метода. Этот подход, представленный в ряде учебников по патрологии, имеет свои истоки в западной патрологической науке. Наша книга будет строиться на основании *«широкого взгляда»*.

4.1. Историко-критический метод

Суть данного метода в общих своих чертах проста и состоит в критическом анализе имеющихся исторических источников и содержащихся в них фактов. Мысль о доминировании данного метода в патрологии восходит к представлению о ней как о чисто исторической науке. Такое представление автоматически оставляет за кадром самое важное

содержание патрологии – чувство Предания Церкви. Более *уместно было бы отнести историко-критический метод* к ведению сопутствующих, вспомогательных патрологии дисциплин, таких как текстология, или же, по крайней мере, *к той, достаточно узкой, специализации в самой патрологии, которая ориентирована на изучение свято-отеческих трудов как текстов*, вообще конкретных текстов, представляющих интерес для патрологической науки, на предмет установления их подлинности, сохранности, точности содержащихся в них исторических сведений и т. п., то есть с наиболее внешней стороны вопроса.

Долгое время историко-критический метод доминировал в патрологических исследованиях (особенно в западной патрологической науке); прочие методологические концепции и приемы не представляли собой осознанной и системной установки при проведении патрологического исследования, но могли возникать и исчезать хаотично и трактоваться весьма произвольно, в зависимости от тех или иных представлений ученого на этот счет, почти никогда не оформленных до точной методологической ясности.

4.2. Историческое развитие патрологического метода

Конечно, о патрологическом методе до Нового Времени можно говорить с некоторой оговоркой – сама патрология

как наука в современном ее понимании (равно как и термин, ее обозначающий) возникает лишь в XVII веке.

Однако основной объем святоотеческой письменности на протяжении всей жизни Церкви представляет собой не только развитие Предания Церкви, но и своего рода *рецепцию Предания Церкви*. Изучая отцов в высшем смысле этого слова, следующие поколения святых продолжали их дело; их труды, их преемственность, являют своего рода святоотеческую «науку об отцах», то самое Предание в лицах, как мы и определили выше (см. п. 3.3) патрологическую науку. Таким образом, труды отцов являются для нас в определенном смысле прообразом патрологической науки.

Святоотеческая «наука об отцах» на каждом этапе своего исторического бытия *использовала те научные методы, которые были характерны для общенаучного (не относящегося именно к церковной науке) фона текущей эпохи*. Приведем несколько характерных примеров.

Эпоха древней Церкви дает многочисленные примеры весьма вольного, с точки зрения авторства, использования объемов текста, иногда довольно больших, – его дополнения и изменения при переписывании книг, свободного включения фрагментов сочинений других авторов в собственные сочинения (без упоминания авторства, то есть не в качестве цитат, а в качестве объема собственного текста) и т. п. Так, один и тот же значительный фрагмент текста на протяжении

II–III веков мы можем встретить, например, у Марка Минуция Феликса, Тертуллиана и свщмч. Киприана Карфагенского. Или (другой пример) «Корпус Ареопагитикум» – корпус произведений, датировка которого колеблется в пределах I–VI веков из-за наличия хронологически несовместимых фрагментов, существующих в едином тексте. Все это – свидетельства специфики той общенаучной методологии, которая бытовала на протяжении первых веков жизни Церкви.

Эпоха Вселенских Соборов дает уже другую картину. Подводящий некоторый итог этому периоду «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.) представляет собой яркий пример письменного памятника с более организованным текстом; в сравнении с более ранними святоотеческими творениями здесь сделан *некоторый шаг и в сторону современного нам понимания монографического патрологического исследования*. Этот святоотеческий текст в значительной, невиданной ранее, мере наполнен цитатами – точными или вольными – из святых отцов, аллюзиями на их слова и мысли и т. д. В данном случае автор, прп. Иоанн Дамаскин, еще не ставит перед собой задачу авторской атрибуции и тем более научного анализа используемых им многочисленных текстов. Здесь мы видим скорее *продолжение традиции органического усвоения мыслей предшествующих отцов*, которая, хотя и не в столь значительном масштабе, всегда существовала в святоотеческой письменности.

Эпоха поздневизантийского и поствизантийского богословия представляет собой следующий шаг в методологии. «Триады» свт. Григория Паламы, например, по форме, по своей внутренней логике, по способу цитирования и использования библиографического аппарата стоят уже очень близко к патрологическому исследованию современного типа. Что же касается близкого к нашим дням времени, то оно и вовсе явит образцы святоотеческих творений, использующих весь спектр современного научно-методологического аппарата. Таковы, например, творения прп. Иустина Поповича или свщмч. Илариона Троицкого. Их труды, *являясь для нас святоотеческим наследием, представляют собой по всем признакам уже совершенно современный тип научной работы.* В рамках современного общенаучного методологического подхода и развивается, в частности, вышеописанный историко-критический метод исследования.

4.3. Универсальные особенности святоотеческого метода работы с текстами

Однако наряду с изменяющейся общенаучной методологией, используемой святоотеческой мыслью в своей рецепции Предания, существуют *специфически церковные критерии работы с текстами святых отцов и учителей Церкви и отношения к ним, универсальные и неизменные для любо-*

го времени, любой эпохи. Более того, именно эти критерии имеют для нас первостепенную, определяющую важность, так сказать, задавая тон и усваяя дух всей работе современного патролога.

4.3.1. Consensus patrum: согласие отцов

По словам самих святых отцов, они согласны друг с другом. Это согласие есть проявление самой природы Церкви, оно заключено и выражено в ее Предании и, таким образом, вместе с самим Преданием относится к предметной области патрологии. В свою очередь, ***ориентация на согласие, а не на противоречие*** является важной особенностью святоотеческого метода.

Сегодня в патрологической науке нередко можно встретить позицию, когда различные акценты святоотеческой мысли возводятся в ранг богословских различий, богословских мнений, теологуменов и т. д. Увлечение подобной методикой часто имеет своим основанием некий «научный формализм» – непонимание, недооценку сложности и глубины святоотеческой мысли. Такой подход широкоупотребителен в западной, особенно протестантской, науке, но не чужд он бывает и науке православной. *Ориентация на поиск «противоречий» между отцами происходит из неверной методологической установки.* В подавляющем большинстве случаев то, что представляется различиями в святоотеческих

взглядах, суть на самом деле лишь акценты, многообразие и многогранность осмысления отцами и учителями Церкви единой истины, единой реальности, единого и живого Откровения Божия. Церковному ученому необходимо прилагать все усилия к тому, чтобы найти согласие между отцами, сталкиваясь с видимыми противоречиями в святоотеческих текстах, мы должны многократно перепроверять себя – не являются ли эти противоречия внутренними противоречиями нашего собственного разума, не кроется ли за внешней антиномичностью одна более глубокая идея, одна мысль, одно понимание?

4.3.2. Акценты, разногласия, ереси

Важным для патролога является *умение различать природу видимых, формальных противоречий в святоотеческих текстах.*

Догматические формулировки и определения всегда были особо важным плодом соборного церковного разума; значение их огромно, а место уникально. Богословие того или иного святого отца, как правило, сияло теми или иными гранями этого соборного церковного опыта. Несмотря на удивительное согласие отцов в вопросах церковной мысли, каждому из них присущи свои особые отличия, или **акценты**, в переживании и выражении тех или иных вопросов:

- свои особые предпочтения в их освещении, своя доза внимания к ним;
- свои задачи настоящего момента, побуждающие к их осмыслению и выражению;
- своя степень и глубина понимания их;
- свой способ их формулировки;
- своя степень ясности и точности их выражения и т. д.

Все вместе эти факторы формируют личный образ богословия того или иного святого отца, но не нарушают и не разрушают *consensus patrum*, согласие отцов, которое лежит глубже соборно-личного исторического вызревания богословия Церкви и коренится во всецелой и всесовершенной обоженной человеческой природе Христа Спасителя – источнике всех догматов, всего учения Церкви.

Порою акценты могли переходить в **неточности понимания и выражения** богооткровенных истин кем-либо из святых отцов и даже порождать полемику между отцами. Однако история показывает, что именно в результате таких обсуждений всякий раз выявлялось именно согласие отцов, внутренне присущее их духу и помогающее преодолеть *временное разногласие слов*.

Безусловно, у святых отцов случались и **ошибки**, разногласящие с церковным учением; но эти *ошибки представляют собой явление редкое* сравнительно с тем великим многообразием оттенков святоотеческой мысли, которое явля-

ет ее согласие как в великом, так и в малом. Как правило, эти ошибки (высказанные в порядке частного мнения) не попадали в фокус церковного внимания и, таким образом, не опровергались при жизни святого, что иначе непременно произошло бы при его собственном участии. Вот как говорит об этих ошибках прп. Викентий Леринский (V в.):

«О чудный оборот обстоятельств! Виновники <...> (ошибочного) мнения признаются православными, а последователи (противопоставившие себя Церкви) – еретиками; учителя разрешаются, а ученики осуждаются, писатели сочинений будут сынами царствия, а защитники оных подвергнутся геенне» (Викентий Леринский, прп. Памятные записки Перегрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. I: VI)

От акцентов, неточностей и ошибок следует отличать **ереси** – учения не просто ошибочные, но и громогласно заявляющие Церкви о своем существовании, открыто претендующие на роль истины, противопоставляющие себя учению Церкви. Ересь как учение всегда имеет конкретного носителя – сообщество людей, ему приверженных и в этой приверженности так или иначе обособленных. Окончательный «статус» ересь приобретает после соборного осуждения ее Церковью, а само наименование закрепляется не только за соответствующим учением, но и за сообществом, его испове-

дующим и от Церкви видимо и окончательно отторгнутым.

Итак, видимые противоречия между святоотеческими текстами могут представлять собой акценты (обычно), неточности (намного реже) или ошибки (очень редко) святых авторов. Ереси, которые можно обнаружить даже у учителей Церкви (например, у Тертуллиана, отторгнувшего себя от Церковной полноты), остаются совершенно чужды святоотеческому богословию.

Таким образом, *по степени верности, точности и ясности выражения богооткровенной истины всякое слово о ней можно классифицировать в следующем нисходящем порядке:*

- Догматическая формулировка
- Акцент
- Неточность
- Ошибка
- Ересь

4.3.3. Язык: сочетание старого и нового

В отношении терминологии и языка патрологическое исследование нуждается в том органическом единстве «старого» и «нового», примеры которого мы неизменно находим в творениях святоотеческих. Сами святые отцы, неизменно опираясь на выработанную святоотеческой мыслью терминологию, дорожили тем смыслом, которым обогащались ис-

пользуемые ими термины, слова, понятия, проходя сквозь горнило церковного сознания. По их примеру и нам необходима *опора на святоотеческую богословскую терминологию*, точность передачи смыслов святоотеческого понимания того или иного термина.

С другой стороны, относясь с величайшей бережностью к святоотеческим выражениям, к святоотеческим терминам, по примеру тех же отцов, патрологическая наука не должна бояться *для раскрытия содержания этих терминов пользоваться современным языком, включая любые его средства*. Можно сказать, необходима некая синергия старого и нового – в области языка, терминологии, в области выражения единого смысла, стоящего за этим старым и новым.

Когда это было возможно, святоотеческая мысль имела *стремление к простоте*. Также и нам необходимо избегать искусственного усложнения формы изложения, избегать того наукообразия, которое на практике нередко превращается в «необходимый» атрибут науки. То, что *может* быть выражено просто, *должно* быть выражено просто, – именно такой подход являют нам лучшие образцы не только святоотеческой богословской мысли, но и общенаучного подхода в целом.

4.3.4. Предание как предмет патрологии и патрология как часть Предания

Современная патрологическая (и шире – вообще богословская) наука должна не только изучать Предание, не только быть наукой о том, что содержится в этом Предании, но и стремиться к тому, чтобы самой всецело пребывать в границах этого Предания, а в конечном счете, в предельном своем устремлении – самой быть частью Предания Церкви.

На этом пути для патрологической науки становится особенно важным следующее: *святоотеческая письменность должна быть для всякого патролога не только объектом научного исследования, но также и образцом его собственной научной работы* – в самом широком смысле. Опора на Предание предполагает и опору на святоотеческую «методологию» в той ее составляющей, которая неизменна для всех эпох. Не только предмет, но и метод патрологии укоренен в Предании Церкви.

С другой стороны, особую важность для патролога имеет *вопрос соотношения святоотеческого наследия и личного духовного опыта*. Без личного, хотя бы и небольшого, духовного опыта, без пропускания через себя слов святых отцов, без переживания сказанного ими невозможно увидеть, понять и прочувствовать дух святоотеческого учения – а значит, без этого православная патрологическая наука невозможна.

можно как таковая. Как Церковь построена из живых личностей святых, так что само ее бытие и наше участие в нем невозможны без нашей живой связи с ними, точно так же и богословие, и церковная наука невозможны вне реальной и живой связи с мыслью этих святых.

4.3.5. Целеполагание

С точки зрения технического исполнения конкретных задач научной работы в современном патрологическом исследовании возможны две противоположные крайности: *ненаучность* и *гипернаучность*.

Вопрос меры научной скрупулезности является очень актуальным для современной патрологии. Очень часто научной тщательности, научной скрупулезности не хватает нашей науке. Но возможна и противоположная крайность. Иногда церковные ученые понимают задачу научной работы как предельную тщательность во всех возможных элементах научного процесса исследования, возводя этот принцип в некую *научную самоцель*. Чем более масштабна цель, стоящая перед патрологом, тем дифференцированнее должен быть его подход к различным областям и внутренним структурам исследования. Степень тщательности, характер, научная методология той или иной работы должны быть подчинены исполнению конкретных жизненных задач, стоящих перед исследованием, «работающих» на Предание Церкви.

Святоотеческая письменность в целом дает нам яркий пример именно такого подхода.

Сказанное в не меньшей (если не в большей) мере актуально для патрологии *как учебной дисциплины*. Избыточное, лишнее слово, ненужная (в контексте аудитории) научная подробность столь же неблагоприятны, как и недосказанность. Всякому тексту, сведению, примеру и т. д. должно быть назначено свое место, мера и задача. Первостепенное должно выделяться как первостепенное, второстепенное как второстепенное, третьестепенное как третьестепенное; пример должен быть примером, ярким, запоминающимся и характерным; объяснение – объяснением; ссылки преследовать цель разумного и необременительного знакомства с текстами; иллюстрации – подключать к процессу обучения воображение; даже расположение и взаимные пропорции текста (для печатных пособий) – способствовать усвоению через внешние чувства прекрасного содержания святоотеческой мысли. Так все вместе должно исполнять цель духовного образования человека и укрепления Церкви.

4.3.6. Подведение итогов

Подводя итоги вопросу об универсальной святоотеческой методике работы с текстами и, шире, – вообще изучения и продолжения церковного наследия, еще раз схематично обозначим следующие ее особенности:

– **Видение и чувство Предания.** Ориентация на согласие, а не на противоречие между отцами; умение различать природу видимых, формальных противоречий в святоотеческих текстах; знание категориального аппарата и чувство языка церковного богословия.

– **Жизнь Преданием и бытие как Предание.** Стремление быть частью Предания Церкви: опора на опыт святых отцов, отсечение чуждого этому опыту и приложение к нему личного опыта церковной жизни.

– **Действие и целеполагание Преданием.** Осознание данной конкретной цели исследования для жизни Церкви, подчинение ей и сопутствующим ей задачам методов научной работы.

Эти критерии, в несколько иной форме, впервые находят выражение у прпп. Анастасия Синаита («Путеводитель», VII в.) и Иоанна Дамаскина («Источник знания», VIII в.) – при первых попытках создания универсального пособия по церковному учению, имевшего не катехизическую, а общенаучную и справочную задачу (см. 2 том настоящего учебника, соответствующий раздел):

1. Категориальный аппарат, язык богословия;
2. Личный духовный опыт;
3. Опора на Предание Церкви.

Тема 5

Общая характеристика периода мужей апостольских

5.1. Общие сведения о периоде и хронология

Мужья апостольские – *непосредственные ученики апостолов*, свидетели их духовного опыта, следующее за апостолами поколение христиан. Время мужей апостольских представляет собой отдельный период в жизни Церкви, имеющий свои характерные черты, задачи и особенности. Хронологически *период письменности мужей апостольских простирается примерно с 70-х годов I века (время написания Деяний) до начала 20-х годов II века*, то есть вплоть до начала следующего периода церковной письменности – периода апологетов. Эта датировка определяется оригинальным характером письменного наследия и задачами эпохи; ее и следует придерживаться, несмотря на то, что некоторые из мужей апостольских, такие как свщмчч. Поликарп Смирнский и Папий Иерапольский, проживут еще долгую жизнь и примут мученическую кончину в 60-х годах II столетия.

Следует заметить, что сам термин «мужья апостольские»

новый, он появляется в XVII веке, с возникновением патрологической науки, и с тех пор прочно закрепляется в ней.

5.2. Задачи, стоящие перед Церковью в этот период

Период мужей апостольских есть период катехизический, период младенчества Церкви. Подобно новонаначальному христианину, Церковь этого времени особенно оберегается Богом от внешних катаклизмов и искушений, Он поддерживает ее, носит на руках, создает условия для начала роста и расширения церковного организма. **Главная задача этого времени – катехизическая**, задача первичного просвещения людей, которые только что пришли в Церковь или еще только готовятся к этому.

Об этом свидетельствует, прежде всего, сам характер письменности мужей апостольских.

Катехизическая тематика древности в основе своей включает в себе *понятие о церковных таинствах*, и прежде всего, о таинстве Крещения, а также делает особый *акцент на личном труде человека*, идущего ко Христу, из которого возникает многообразие нравственных тем, столь характерное для мужей апостольских. Человек перед лицом Церкви, человек, вступающий в Церковь, – вот главная цель, объект и, так сказать, предмет катехизации.

Поскольку катехизация как таковая связана прежде всего

с Крещением (ведь она бывает необходима непосредственно перед Крещением человека или сразу после него), постольку уже само **Крещение**, а равно все, что с ним связано, становится самой первостепенной и значимой темой в письменности мужей апостольских. Отсюда и происходит так называемое **учение о «двух путях»** (жизни и смерти), или, лучше сказать, тема двух путей, представленная во всех произведениях данного периода настолько широко, что за самой корпусом произведений мужей апостольских в патрологической науке закрепилось синонимическое и устойчивое выражение – **«литература двух путей»**.

«Два есть пути, один – жизни и другой – смерти, и велико различие между этими двумя путями» (Дидахи. 1:1. Хрестоматия, с. 241).

«Два (есть) пути учения и власти, один – света, другой – тьмы» (Послание апостола Варнавы. Гл. 18)

«Одно из двух предлежит нам, смерть или жизнь, и каждый пойдет в свое место. Ибо есть как бы две монеты, одна Божия, другая мирская, и каждая из них имеет на себе собственный образ» (свщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к магнезийцам. Гл. 5. Хрестоматия, с. 314).

«Правда имеет путь прямой, а неправда кривой. Но ты ходи прямым путем, а кривой оставь» («Пастырь» Ерма. 2:6:1. Хрестоматия, с. 266).

Действительно, *тема двух путей является чисто крещальной тематикой*: отрекаясь от сатаны и сочетаясь Христу (см. чинопоследование таинства Крещения), человек радикально меняет вектор своего духовного устремления – отрекается от пути мира, смерти и встает на путь Христов, путь жизни, становится Христовым учеником. Это крещальное изменение есть метанойя, коренной поворот человеческого духа, ума, впервые совершаемый в Крещении, впоследствии же возобновляемый во «втором крещении», покаянии (греч. μετανοία).

Именно в период мужей апостольских, и даже в самом его начале, появляется *первый и древнейший катехизис* – Дидахи. Именно Дидахи, будучи катехизическим произведением не только по внутренней интенции, но также и по форме, и по прямому назначению, несет на себе наиболее яркий отпечаток всех катехизических задач и особенностей, которые характерны для данного времени жизни Церкви, так сказать, воплощает сам дух и характер времени.

5.3. Каковы связь, преемство и отличие этого периода по сравнению с апостольским периодом?

Период мужей апостольских во многом очень схож со временем апостольским: дух апостолов живет в их учениках, которые общались с ними, часто делили кров, слышали их

живое и драгоценное слово. Но что изменилось в Церкви за некоторое время – два-три десятилетия, – разделяющее расцвет творчества и церковного служения апостолов и их учеников?

*Вся полнота Истины, Божественных догматов, полноты Жизни дана нам во Христе Спасителе, основателе и Главе Своей Церкви. Эта полнота заключена в Евангелии, доносящем до нас Церковью образ Христов. **Святые апостолы**, стоя при рождении Церкви Христовой сошествием Святого Духа, устрояют бытие поместных Церквей, начинают дело Христово в истории Церкви. Их слово масштабно, а задача глобальна. Их дело и служение представляет собой как бы первичное разворачивание, раскрытие церковного бытия – **устроение бытия народов, Церквей**; самое первое и самое сложное воплощение в жизнь дела и слова Христова.*

Период мужей апостольских, хронологически ближайший ко времени апостолов, еще очень близок этому времени и по своим задачам, особенностям церковной жизни и т. д. У **мужей апостольских** в принципе та же самая задача – устроение начального бытия Церкви, утверждение основ церковной жизни. Тематика их слова во многом близка тематике слов апостолов. Тем не менее, есть и существенное отличие: *слово мужей апостольских и их труды обращены по преимуществу к отдельному человеку ; их главная задача – ввести человека в Церковь, научить его церковной жизни .*

5.4. Персоналии

Некоторых мужей апостольских (таких, как святые Игнатий Антиохийский и Климент Римский) мы знаем по их жизни, трудам и подвигам. Память о других сохранилась лишь в их трудах (таких, как Дидахи), но не донесла имен; а об иных не донесла ничего, кроме имен (таких, как Ерм) – никаких сведений о жизни конкретного человека. Тем не менее, патрологическая наука при исследовании данного периода изучает людей и произведения, не делая между ними различия, но всех поставляя в единый ряд исторической и научной памяти:

- Дидахи;
- «Пастырь» Ерма;
- Свщмч. Игнатий Антиохийский;
- Свщмч. Климент Римский;
- «Послание Варнавы» (принадлежащее неизвестному мужу апостольскому, хотя и надписанное именем апостола Варнавы);
- Свщмч. Поликарп Смирнский;
- Свщмч. Папий Иерапольский.

5.5. Богословие мужей апостольских: общие тенденции

Общая схема богословия – см. приложение 1.

Графически представленное изображение основных богословских тем эпохи мужей апостольских иллюстрирует два важных факта. Во-первых, богословие данной эпохи вполне конкретно, его *темы четко обозначены и фундаментальны*: нравственная тематика, тесно соединенная с христологией, учение о таинствах, экклезиология и эсхатология. И во-вторых, важнейшие богословские темы (особенно это касается нравственной тематики и экклезиологии) представлены в разных и порой многочисленных вариациях, что позволяет говорить о *развитой богословской и даже догматической составляющей* учения мужей апостольских. Особенно характерен в этом отношении пример такого выдающегося богослова, как свщмч. Игнатий Антиохийский.

Основная мысль богословия мужей апостольских может быть выражена такой максимой: *Христос и человек синергийно создают Церковь в истории*. Это созидание совершается через таинства – отсюда, в свою очередь, следует важное значение богословия таинств.

5.5.1. Нравственная тематика

В некоторых учебниках патрологии можно встретить мнение, что период мужей апостольских теряет богословский импульс, по преимуществу обращаясь к нравственным, назидательным темам. *Это мнение, будучи верно по форме, неверно по существу*: нравственная тематика этого периода (действительно весьма широко представленная) обусловлена именно богословскими его задачами – не слабостью богословской мысли мужей апостольских, но напротив, ее силою и пониманием специфических проблем, которые стояли тогда перед Церковью.

Для того чтобы стать членом Церкви и жить в ней, человеку особенно необходимо собственное, человеческое усилие, собственный труд. Об этом труде, *о человеческой составляющей в синергии спасения, в синергии отношений Бога и человека и повествуют так называемые нравственные темы в наследии данной эпохи*. Их значение катехизично, обусловлено катехизическими задачами этого периода церковной жизни.

Тематика человеческого труда не только широко представлена в трудах мужей апостольских, но и часто приобретает у различных авторов свои специфические формы и акценты. Вот яркие тому примеры:

- **Крещальная метанойя** (*главная идея Дидахи*);
- **Покаяние** (*главная идея «Пастыря» Ерма*);
- **Подражание Христу** (*главная идея свщмч. Игнатия Антиохийского*);
- **Доброделание** (*особенно акцентировано у свщмч. Климента Римского*);
- **Свобода человека** (*особенно акцентировано в «Послании ап. Варнавы»*).

5.5.2. Христология

Учение о Христе Спасителе в памятниках данного периода теснейшим образом связано с нравственной тематикой человеческого труда, приводится всегда в связи с последней. Христос изображается мужами апостольскими:

- **как Образец в высшем смысле этого слова** – Образец для подражания и самой жизни;
- **как Основание, Дверь, Камень, Глава** – как Источник нашего спасения и бытия Церкви;
- **как подобный каждому из нас** – совершенный Человек, *и вместе с тем*,
- **как совершенно отличный от каждого из нас** – пребывающий выше всех противоречий нашего земного мира – противоречий, которые в нас приобретают тем более острый характер, чем дальше мы от Христа.

5.5.3. Экклезиология

В этой теме, как в фокусе, сходятся все темы и все задачи мужей апостольских; в этом они очень близки к апостолам, и даже, возможно, превосходят их. *Такого внимания к вопросам экклезиологии впоследствии в истории церковной мысли не будет уже вплоть до XX века!*

Экклезиология мужей апостольских *охватывает перспективу, простирающуюся от предвечного бытия Церкви в замысле Божиим до эсхатологических тайн*, от протологии до эсхатологии (см., например, п. 7.6.2.). В трудах этих древних богословов Церковь изображается как *цель бытия мира, гармоническое и богоподобное целое, общество святых, организм любви, жертвенник, посвященный Богу, католическая полнота.*

Церковь принимает, возвращает и усовершенствует своих членов через таинства:

- **Крещения** (особенно акцентировано в Дидахи);
- **Покаяния** (особенно акцентировано в «Пастыре» Ерма);
- **и Евхаристии** (особенно акцентировано у свщмч. Игнатия Антиохийского).

В рамках глобальной экклезиологической задачи мужи

апостольские поднимают огромное множество вопросов и тем, приводят различные образы Церкви (башни, женичины, древа, хора, жертвенника и др.), развивают богословие единства и богоподобия Церкви, ее внутреннего устройства и иерархии и многое другое.

Тема 6

Дидахи

6.1. Цель написания и жанр

Одним из самых ярких примеров письменности эпохи мужей апостольских является Дидахи (или Дидахе) – **древнейший в истории Церкви катехизис**. Сама эпоха мужей апостольских имеет главной своей задачей катехизацию – начальное просвещение готовящихся ко крещению или недавно пришедших в Церковь людей. Закономерно, что в эти времена надлежало появиться и первому катехизису – произведению, катехизическому не только в широком смысле, то есть по своей общей направленности и духу, но и специально, целенаправленно предназначенному для дела начального церковного просвещения, своего рода учебному пособию для новопросвещаемых и их пастырей.

Само слово «катехизис» происходит от греческого «κατηχέω», что означает «оглашать», «наставлять»; этимология слова показывает основную ориентацию катехизисов на готовящихся к вступлению в Церковь Христову, то есть оглашенных. Можно дать следующее определение: катехизис есть письменное компактное изложение основ веры Христовой, предназначенное для наставления и научения при-

ходящих в Церковь.

Древние катехизисы, начало которым было положено Дидахи, составляли особый жанр церковной письменности. *Главной отличительной особенностью* этого жанра, помимо собственно ориентации на наставление в основах веры, *был состав катехизисов: по сути, они представляли изложение учения о церковных таинствах.* Главное внимание уделялось таинству Крещения, и причины тому очевидны – именно к совершению этого таинства прежде всего готовились оглашенные. *Подобный внутренний состав характерен для Дидахи – его основу составляет речь о таинствах Крещения, Евхаристии и священства* (заметим, что здесь еще не употребителен сам термин «таинство», который не приобрел к тому времени своего догматического значения); прочие темы оказываются так или иначе привязаны к этому повествованию.

Внутренний состав катехизисов с течением времени изменился: он стал более многообразным, а тематика его расширилась; появились катехизисы, довольно сильно отличающиеся друг от друга согласно тем подходам, которые положены в основу их внутреннего строения (например, Символ веры, заповеди блаженств, энциклопедизм и др.).

6.2. Почему произведение называется Дидахи?

История донесла до нас несколько вариантов названия данного произведения: «Учение апостолов», «Учение двенадцати апостолов», «Учение Господа народам через двенадцать апостолов». Все они начинаются словом *«учение»* (греч. «*δηδαχή*»), по которому этот катехизис получил современное имя. Это именование выражает суть задачи данного произведения – *наставление в учении* Спасителя приходящих или же недавно пришедших к вере Христовой. Оно как нельзя лучше соответствует жанру произведения – жанру катехизиса.

6.3. Вопрос авторства и датировки

Автор Дидахи неизвестен. Однако, по единодушному мнению Церкви, автором является кто-то из учеников апостолов – мужей апостольских. В тексте автор изложил *учение* своих учителей апостолов (что и отражено в названии), а также передал реальности жизни ранней Церкви послеапостольского времени.

О датировке Дидахи высказывались различные точки зрения. Несомненно, по крайней мере, то, что датировка ограничивается временными границами самого периода мужей

апостольских. Однако *есть основания полагать, что Дидахи написано в I веке, и даже более того, в самом начале периода мужей апостольских: в 70-х годах I века.* В поддержку этой точки зрения можно привести следующие аргументы: в самом начале II в. (107 г.) в посланиях свщмч. Игнатия Антиохийского многократно упоминается троическая иерархия священных чинов, которая не прослеживается в Дидахи; помимо этого, в Дидахи упоминаются пророки и странствующие апостолы – реалии церковной жизни лишь самого близкого к апостольскому времени.

Существует мнение (не более того) о возможности использования автором Дидахи какого-либо более раннего текста.

6.4. Церковный авторитет и значение для жизни Церкви

В первые века жизни Церкви Дидахи имело большой авторитет, вполне соответствующий той катехизической роли, которую оно исполняло. Предпринимались даже отдельные попытки включения Дидахи в канон Нового Завета; однако к моменту формирования канона, в IV веке, всякая церковная письменность, не принадлежащая лично апостолам, выводится за его пределы. К этому же времени Дидахи понемногу теряет свою практическую актуальность, вытесняясь новым поколением катехизической письменности (например,

катехизическими поучениями свтт. Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста), отражающим новую историческую реальность церковной жизни.

Впоследствии, исполнив свою историческую задачу, Дидахи, как и многие другие произведения эпохи мужей апостольских, становится исторической редкостью, и даже на длительное время совершенно теряется из вида, настолько, что его полагали утраченным. Долгое время сохранялись лишь свидетельства о его существовании, пока в 1875 году митрополит Никомидийский Филофей Вриенний не обнаружил в одной из константинопольских библиотек текст этого замечательного произведения.

6.5. Особенности стиля, метода и языка

Структура Дидахи проста, логична и понятна, язык четкий и ясный. Само произведение очень короткое, в отличие, например, от «Пастыря» Ерма, и основное его содержание может быть без труда предано даже устно. Иначе говоря, Дидахи является практически идеальным катехизисом для Церкви, пребывающей в начале своего становления.

Содержание Дидахи всегда апеллирует к Священному Писанию: в общей сложности его текст имеет *около 100 прямых или не прямых ссылок на Ветхий Завет и около 200 – на Новый Завет*. Особенно заметно влияние на Дидахи Евангелия от Матфея. Несмотря на имеющиеся параллели с ветхо-

заветным богословием двух путей, Дидахи всецело проникнуто новозаветным духом, исполняющим и совершенствующим, а не отрицающим путь Ветхого Завета.

Некоторые фрагменты Дидахи представляют собой перифраз тематики Нагорной проповеди Спасителя. Однако в этих, как и в других, случаях следует отметить **практический, нацеленный на конкретного человека характер рассмотрения в Дидахи тех или иных реалий церковной жизни**: автор не ограничивается пересказом Евангелия, но дополняет его важными сведениями, исполняя специфические (катехизические и практические) задачи своего времени. Истины, проповеданные Христом Спасителем, служат здесь отправной точкою для раскрытия современной автору Дидахи практики Церкви.

– **О практических условиях Крещения**: *«крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в живой (проточной) воде. Если же нет живой воды, окрестить в иной воде, а если не можешь в холодной, – в теплой. Если же нет ни той, ни другой, то возлей воду на голову трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа. А пред крещением пусть постятся крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие, крещаемому же повели поститься наперед один или два дня»* (7:1–4. Хрестоматия, с. 243–244).

– **О посте** в среду и пятницу (8:1. Хрестоматия, с. 244).

– **О совершении молитвы Господней** три раза в день

(8:3. Хрестоматия, с. 244).

И т. д.

– **О совершении Евхаристии**, о трех евхаристических молитвах (*о Чаше, о Хлебе, о благодарении* по причастии), которые являются прообразом будущего евхаристического канона (9:1–10:6. Хрестоматия, с. 244–245).

– **О таинстве священства**: *«Рукополагайте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, и истинных, и испытанных»* (15:1. Хрестоматия, с. 247).

В патрологической науке, а именно у некоторых протестантских авторов, можно встретить *неосновательное мнение о принадлежности автора Дидахи ереси эвионитов (иудействующих)*. В таком духе трактуется акцент произведения на совершение добрых дел, подкрепленный образами Ветхого Завета и богословием Нагорной Проповеди, искусственно противопоставленный богословию апостола Павла о спасении верою. Очевидно, что такое мнение происходит из общего характера заблуждений протестантского самосознания.

6.6. Структура произведения

В наиболее общем плане Дидахи имеет в своем составе две части, которые могут быть названы, по подобию неко-

торых позднейших катехизических произведений, **огласительной и тайноводственной**.

Первая (гл. 1–6) из них обращена непосредственно к оглашаемому («Чадое мое...», 3:1, 4:1. Хрестоматия, с. 242), и посвящена крещальной тематике двух путей (см. подробнее об этом в п. 5.2.).

Путь жизни есть путь Христов, путь учения Христова, путь исполнения Его заповедей. Этот путь будет изображен у свщмч. Игнатия Антиохийского как путь подражания Христу, путь богоношения (см. ниже, п. 8.2). На этот путь становится крещаемый, отрекаясь от диавола и от его пути смерти. Два полюса стоят ориентирами этих двух путей: *совершенство* (к которому призывает Господь; 1:4, 6.2. Хрестоматия, с. 241, 243) и *всегрешность* (5.2. Хрестоматия, с. 243). Крещаемый не призывается однако сразу к неременному духовному совершенству. В Дидахи утверждается понятие духовной меры.

«Есть два пути: один – жизни и один – смерти, но между обоими путями большое различие» (1:1. Хрестоматия, с. 241);

«Не оставляй заповедей Господа, но храни то, что принял, не прибавляя и не убавляя <...> Этот путь есть путь жизни» (4:13–14. Хрестоматия, с. 243);

«Смотри, чтобы кто не совратил тебя с этого *пути учения* <...> Если ты сможешь понести все иго Господне, то

будешь совершен, а если не можешь, то делай то, что можешь» (6:2. Хрестоматия, с. 243).

Вторая часть (гл. 7–16) обращена прежде всего к пастырям («Крестите так: преподав наперед все это вышесказанное...», «Благодарите так...», 7:1, 9:1. Хрестоматия, с. 243, 244 и др.), в основе своей она представляет руководство по совершению таинств, по аскетической и литургической жизни Церкви и имеет в своем составе следующие разделы:

- **Литургический** (где повествуется о Крещении, посте, молитве и Евхаристии);
- **Дисциплинарный** (где повествуется о древних церковных служениях, праздновании дня Господня, рукоположении священников и об устройении церковного суда);
- **Эсхатологический** (где повествуется о последних временах и постоянной готовности христианина к личной эсхатологической встрече со Христом).

6.7. Важные особенности богословия

Катехизическая **тематика человеческого труда**, синергично с действием Божиим содействующего спасение человека, является главной в богословии Дидахи; она представлена здесь весьма многообразно. Прежде всего тема человеческого труда заключена в идее **крещальной метанойи**,

изменения человеческого духа, призванного отклониться от пути смерти и обратиться на путь жизни, путь учения Христового. Подобный же акцент имеет *учение Дидахи о посте и молитве* (в том числе о посте как подготовке ко Крещению), и, наконец, — *о Евхаристии*.

Подготовка человека, а вместе с тем и всего евхаристического собрания, изображается в Дидахи обязательным условием совершения евхаристической жертвы. Святость членов церковных, приступающих ко Христу в Таинстве, есть реальный опыт богообщения, обязательный для каждого причастника. Грех человека оскверняет его жертву Богу, синергично необходимую для его участия в евхаристической жертве Христовой.

«Если кто свят, да приступает, если кто нет, пусть покается» (10:5. Хрестоматия, с. 245). Ср.: «Святая святым» (Возглас на литургии);

«В день Господень собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи ваши, дабы чиста была ваша жертва. Всякий же, имеющий распрю с другом своим, да не приходит вместе с вами, пока они не примирятся, чтобы не осквернилась жертва ваша» (14:1 Хрестоматия, с. 246).

Более того, первостепенное значение имеет именно соборный характер этого опыта. Следующие замечательные

строчки станут на многие века характерным **экклезиологическим образом** святоотеческого богословия.

«Как сей преломляемый хлеб был рассеян по горам и, собранный вместе, стал един, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое» (9:4. Хрестоматия, с. 244);

«Как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешенные, образуют один хлеб, так точно образуют одно и то же тело многие верующие, соединяясь во Христе – сем Небесном Хлебе» (свщмч. Киприан Карфагенский. Письмо к Цецилию о таинстве Чаши Господней);

«Как хлеб сей, лежащий на трапезе, некогда состоявший в различных зернах, будучи совокуплен, сделался един, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в царствие Твое» (свт. Афанасий Великий. Наставления деве).

Межипостасное единство христиан, членов Церкви, единый ум и единое сердце, заключенные в них, оказываются подобны единству преломляемого евхаристического Хлеба; оно образно воспринимается и ощущается как единство собранных, измолотых, замешенных и испеченных зерен, в глубине же онтологической реальности есть ничто иное как единство Христа Спасителя, чье Тело предлагается для вкушения верным. Лишь становясь подобными Христу, едиными, как едино и Его Тело, соединяясь в единомыслии и любви, христиане могут соединиться со Христом в Таинстве Ев-

харистии как подобное с Подобным.

Этот евхаристический образ включает в себе сразу *три смысловых плана*:

– **Пресвятой Богородицы**, соединившей в Себе разорванность природы человека, приготовившей и принесшей эту природу в дар Богу для обожения этой природы в родившемся от Нее Сыне Божиим;

– **Евхаристической просфоры**, соединенной из разрозненных прежде хлебных зерен, из которой на проскомидии изымается Агнец, символически изображая рождение Сына Божия от Пресвятой Богородицы;

– **Евхаристического собрания верных**, соединенных друг с другом, преодолевших в этом соединении прежнюю ипостасную разрозненность человеков; это соединение, совершаемое в образ внутриипостасного единения природных сил Пресвятой Богородицы и в подражание Христу и исполнение Его заповедей, делает возможным последующее соединение собрания верных с Самим Христом в таинстве Евхаристии (или, как скажут некоторые святые отцы позже: *зачатие или рождение Христа в душах верных* (см. ниже, п.п. 19.3; 23.3.3)).

Эсхатологическое ожидание грядущей встречи со Христом, изображаемое в Дидахи, имеет два измерения: *личной встречи* человека и *конца истории* всецелой Церкви.

Эти планы переплетены, взаимопроникают друг в друга, что характерно для раннехристианской письменности. Впоследствии они будут детерминированы, разделены: учение о духовном усовершенствии человека, с одной стороны, и эсхатологическая тематика исполнения полноты Церкви Христовой в истории, с другой стороны, станут двумя параллельными и самостоятельными планами.

«Бодрствуйте относительно жизни вашей; светильники ваши да не будут погашены, и чресла ваши не препоясаны, но будьте готовыми, ибо вы не знаете часа, в который Господь ваш придет. Вы должны часто собираться вместе, исследуя, что потребно душам вашим, ибо *не принесет вам пользы все время вашей веры, если не сделаетесь совершенными в последний час*. Ибо в последние дни умножатся лжепророки и губители, и овцы превратятся в волков, и любовь превратится в ненависть <...> и многие соблазнятся и погибнут, а устоявшие в вере своей спасутся от проклятия его» (16:1–3,5. Хрестоматия, с. 247)

Пожелав быть с Богом и намерившись идти по «Пути Жизни», человек отрицается зла и попадает в таинственный мир Церкви. Но мало принять Крещение. Вознамерившись соединиться со Христом, человек настраивает себя на постоянную борьбу со своими страстями. Восходит на Голгофу, уподобляясь своему Спасителю Богу. Хранит в себе Дары

Святого Духа, получаемые в таинствах Крещения, Евхаристии, других таинствах Церкви. А если теряет, то, со слезами покаяния, снова обретает. К этому призывает автор Дидахи в конце своего повествования.

Тема 7

«Пастырь» Ерма

7.1. Сведения об авторе

Доподлинно неизвестно, кем был автор «Пастыря», сам именующий себя Ермом, и от лица которого написано это произведение. Известны лишь некоторые скудные, не проясняющие вопрос авторства сведения о его жизни, почерпнутые из самого текста «Пастыря». В конечном счете, это не так и важно; для нас первостепенна не личность автора, а значение этой книги для Церкви.

Уже в древности, например, у таких христианских авторов, как св. Иринея Лионский и Климент Александрийский, не возникало сомнений в принадлежности «Пастыря» эпохе мужей апостольских. Зачастую автор «Пастыря» предположительно отождествлялся с тем Ермом, о котором упоминает св. апостол Павел (Рим 16:14) – об этом высказывается ряд отцов и учителей Церкви, начиная с Оригена. Все это, а также некоторые сведения из самого произведения, указывают на его *примерную датировку – начало II века*. Местом написания единодушно признается Рим.

Однако существует взгляд, основанный на древнем (конца II века) тексте, так называемом «Мураториевом фрагмен-

те», согласно которому автором «Пастыря» был Ерм – брат римского епископа Пия (о чем прямо говорит «Мураториев фрагмент»), а само произведение написано около 140 года. Несмотря на историческое свидетельство, такой взгляд имеет под собой мало оснований; неприемлем он прежде всего тем, что выводит «Пастыря» за пределы письменности мужей апостольских и помещает в эпоху письменности апологетов с ее уже совершенно иными историческими и богословскими задачами и способами их решения. *Характер «Пастыря», его тематика и проблематика (богословие таинств и человеческого труда, тематика двух путей, экклезиология) с необходимостью свидетельствуют о принадлежности этого древнего текста периоду катехизических задач мужей апостольских.* Исторические свидетельства, как и человек, могут ошибаться, и тому имеется немало примеров!

7.2. Церковный авторитет и значение для жизни Церкви

«Пастырь» имел *огромный авторитет в древней Церкви*. Некоторые отцы и учителя Церкви первых веков даже включали это произведение в канон Священного Писания Нового Завета, а по свидетельству церковного историка Евсевия Кесарийского, «Пастырь» читался во время христианского богослужения. Впоследствии, когда в IV веке проис-

ходит окончательное формирование канона, водоразделом принадлежности к нему полагается формальный признак – в канон включаются тексты, написанные апостолами или со слов апостолов; все же, принадлежащее их ученикам, то есть мужам апостольским, остается за пределами канона, составляя объем и наследие Предания Церкви, но не ее Писания.

Некоторые патрологи относят «Пастырь» к апокрифической литературе; такое утверждение глубоко ошибочно. Апокрифами являются тексты, выдаваемые за христианские (и обычно надписанные именами апостолов или святых), которые, однако, чужды Церкви и ее учению. «Пастырь», напротив, имел большое значение в церковной жизни эпохи мужей апостольских, исполняя ее катехизические задачи, вполне согласуясь, как по характеру своего учения, так и по целям, с остальной церковной письменностью данного времени. Апокифы чужды Преданию Церкви, а «Пастырь» согласен с Преданием – такой критерий определяет наше отношение к этой книге.

7.3. Цель произведения

«Пастырь» *целиком посвящен одной сквозной теме – покаянию.*

Тема покаяния здесь экклезиологична. Фактически покаяние изображается Ермом как таинство (не терминологически, а по смыслу), формирующее Церковь, абсолютно необ-

ходимое для ее исторического бытия. Покаяние спасительно, оно соделывает человека Церковью и членом Церкви Христовой. *Призыв к непрестанному покаянию* обращен Ермом к каждому человеку – члену Церкви.

7.4. Жанр произведения

С этой центральной мыслью «Пастыря» внутренне связан и его литературный жанр – *жанр апокалипсиса*, то есть откровения. Подобно древним пророкам, призывавшим народ к покаянию, Ерм предстает нашему взору как получивший откровение пророк, слово которого способно найти отклик в сердцах людей; этот призыв остается действенным до тех пор, пока не совершилась кончина мира.

Как жанр, так и тематика роднит «Пастырь» с другой знаменитой книгой, вошедшей в канон Священного Писания Нового Завета – с «Откровением» апостола Иоанна Богослова. Эти книги имеют много общих черт, задач, образов и тем. Приведем для сравнения некоторые из них:

- Призыв к покаянию
- О будущем гонении на христиан зверя-антихриста
- О вере святых, которую не в силах победить диавол
- О служении ангелов в домостроительстве истории
- О Христе Спасителе, Альфе и Омеге истории
- О Церкви как башне – Небесном Граде, об эсхатологии

ческом окончании ее строительства.

Важное богословское различие «Пастыря» с Апокалипсисом ап. Иоанна Богослова проистекает из разницы характеров самих исторических периодов – апостольского и мужей апостольских (см. об этом выше, п. 5.3): *призыв к покаянию и внутреннему очищению у ап. Иоанна обращен к поместным Церквам, тогда как у Ерма он обращен к каждому конкретному человеку*; подобным образом созидание Церкви и эсхатологическая встреча со Христом изображаются в «Пастыре» именно в контексте жизни отдельного человека.

7.5. Структура произведения

Композиционно книга делится на 3 части: **видения, заповеди и подобия**.

Все три части наполнены откровениями, подаваемыми в образах или в слове. Первая часть представляет собой беседы Ерма с Церковью, являющейся ему в образе женщины, а вторая и третья части – беседы Ерма с ангелом покаяния, являющимся ему в образе пастыря словесных овец, откуда и происходит название самого произведения – «Пастырь».

Каждая из трех частей своим особенным образом раскрывает тему покаяния.

– **Видения** представляют жизнь Церкви как целого и по-

кающие как средство вхождения человека в эту жизнь;

– **Заповеди** выступают как обращенные к человеку от Бога основания для истинного покаяния;

– **Подобия** изображают в образах то, как конкретный человек осуществляет или не осуществляет эти основания в своей духовной жизни.

7.6. Главные особенности богословия

*Две сквозные темы «Пастыря» – темы **покаяния** и **созидания Церкви в истории** – теснейшим образом взаимосвязаны: через покаяние создается Церковь; через Церковь становится возможным покаяние и обновление человека. Основание же Церкви и Источник покаяния в человеке – Господь Иисус Христос, обращающий Свои заповеди к человеку, предлагающий ему путь Жизни взамен пути смерти.*

Эта тематика двух путей определяет весь характер «Пастыря», как, впрочем, и всей письменности мужей апостольских. Бессущественности и бессильности зла святой Ерм противопоставляет силу Божию, к которой одной надлежит синергийно обращать свои силы и труды человеку.

«Правда имеет путь прямой, а неправда – кривой» (Заповеди. 6:1. Хрестоматия, с. 266);

«Боясь Господа, будешь все делать хорошо. Вот страх, которым должно страшиться, чтобы спастись. Дьявола же не

бойся: боясь Господа, ты будешь господствовать над дьяволом, потому что в нем нет никакой силы. А в ком нет силы, того не должно бояться <...> Бойся, впрочем, дел дьявола, потому что они злы» (Заповеди. 7. Хрестоматия, с. 267); также см.: Заповеди. 12:5–6;

«Итак, *удерживайся от всякого зла и делай всякое добро*» (Заповеди. 8. Хрестоматия, с. 267).

7.6.1. Богословие покаяния

Спасительно необходимое человеку покаяние изображается в «Пастыре»:

– *Как предельное в своей духовной глубине* (Видения. 1). Так, призвание самого Ерма изображается как *призыв к совершенному покаянному очищению его сердца* от царящих в нем даже очень тонких и едва уловимых греховных помыслов и переживаний;

– *Как постепенно очищающее всего человека*; как совершающее в нем путь веры, надежды и любви (Видения. 3:1–2; 3:11);

– *Как исправляющее дух человека*, обновляющее человека, подобно обновлению Крещения (Видения. 3:8; Подобия. 9:32);

– *Как чистое, совершаемое от всего сердца, горячее и искреннее*, не теплохладное (Видения. 2:2; Заповеди. 12:3;

12:6);

– *Как неопустительное и непрестанное* (Заповеди. 4:3;

12:3);

– *Как должное совершиться в этой земной жизни*, прежде конца мира (Видения. 3:9. Подобия. 9:14, 32; 10:4).

Покаяние должно быть *действенным и плодоносным*. Бесплодность покаяния, отсутствие в человеке изменений, совершаемых покаянием, затрудняет его духовную жизнь.

«Если же часто он будет грешить и творить покаяние, – не принесет ему покаяние пользы, ибо *с трудом он будет жить с Богом*» (Заповеди. 4:3. Хрестоматия, с. 264);

«Заповеди эти [Христовы] полезны для тех, которые хотят покаяться; если не будут *исполнять их*, то тщетным будет их покаяние» (Подобия. 6:1. Хрестоматия, с. 281);

«Но не думаешь ли ты, что тотчас отпускаются грехи кающихся? Нет, кающийся должен помучить свою душу, смириться во всяком деле своем и перенести многие и различные скорби <...> [Лишь тогда Господь] даст ему спасительное врачевание <...> лишь тогда, когда увидит, что сердце кающегося чисто от всякого злого дела» (Подобия. 7. Хрестоматия, с. 284).

В связи с первой из приведенных цитат (Заповеди. 4:3) у некоторых западных исследователей можно встретить точку зрения о принадлежности святого Ерма ереси монтаниз-

ма; такая позиция несостоятельна и свидетельствует как о нечувствии характера «Пастыря», так и о непонимании сущности монтанизма: «Пастырь», выражая позицию Церкви, проповедует *постепенное духовное восхождение человека к Богу*, тогда как монтанизм категорически и бесповоротно отрицает эту важную истину (см. об этом ниже, п. 16.4.4.).

Непрестанное покаяние, совершаемое каждым христианином, осмысляется Ермом как *необходимое условие вхождения, постепенного вживания человека в единую Церковь Христову*, долженствующую предстать в конце мира перед своим женихом Христом чистой и непорочной. Именно поэтому особенное значение в книге «Пастырь» приобретает еkkлeзиологическая тематика, раскрываемая через еkkлeзиологические образы: образ Церкви как *женщины* и образ Церкви как *баши*.

7.6.2. Эkkлeзиология

Оба образа динамичны, они показывают изменение Церкви во времени, приготовление ее ко встрече с женихом Христом.

Церковь в **образе женщины** трижды является Ерму, обретая все более и более молодой облик – от старицы до молодой женщины, – чудесным образом проходя путь, обратный пути естественного старения человека. Этот *образ Церкви как непрестанно молодеющей женщины символизирует*

ее внутреннее очищение от всего греховного – очищение покаянием ее несовершеннолетних членов или исторжением ею из своей среды нераскаянных грешников.

«А явилась она мне, братья, в первом видении, в прошлом году, очень старую, сидящую на кафедре. Во втором видении она имела лицо юное, но тело и волосы старческие, и беседовала со мною стоя; впрочем, была веселее, нежели прежде. В третьем же видении она вся была гораздо моложе, с прекрасным лицом, но со старческими волосами; она была вполне весела и сидела на скамейке <...> Почему в первом видении явилась тебе старица, сидящая на кафедре? Потому что дух ваш обветшал и ослабел и не имеет силы от грехов ваших и сомнений сердца <...> Во втором видении ты видел ее стоящей, с помолодевшим лицом и более веселою, нежели прежде; а тело и волосы были у нее старческие. Выслушай и эту притчу <...> Вдруг получает <...> [человек] наследство. Узнав об этом, он вскакивает повеселевший, к нему возвращаются силы, обновляется дух его, который одряхлел от прежних дел; он уже не лежит, но, восставши, мужественно действует. То же произошло и с вами <...> В третьем видении ты видел, что она еще моложе, прекрасна, весела и лицо ее светло <...> Так точно и вы получили обновление душ ваших, узнав такие блага <...> Поэтому и *те, которые всецело, от всего сердца покаются, помолодеют и окрепнут*» (Видения. 3:10–13. Хрестоматия, с. 258–259).

Высказывается, однако, и другая смысловая грань явления Церкви в образе женщины-старицы – *идея древности, изначальности замысла Божия о Церкви*, существующем прежде творения мира. Бог замышляет Церковь прежде всего творения – замышляет мир как человека, а человека как Церковь. Мир творится ради Церкви, а предвечный замысел Божий о ней проходит красной нитью через всю историю, домостроительно созидая Церковь и постепенно вовлекая в орбиту ее жизни все бытие твари.

«Так как <...> сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир» (Видения. 2:4. Хрестоматия, с. 251).

Церковь в **образе башни**, постепенно строящейся из камней-людей, общепризнанно является главнейшим и самым выразительным и развернутым образом всего произведения (Видения. 3:1–9; Подобия. 9:1–33. Хрестоматия, с. 252–257, 290–305). Основанная на Камне-Христе, Церковь-башня создается из различных камней-людей, так что плотная подгонка камней друг к другу делает все строение монолитным, сделанным *«как бы из одного камня»*, что символизирует совершенное единство верующих.

«Здание башни казалось построенным как будто из одного камня» (Видения. 3:2. Хрестоматия, с. 253);

«Не было видно ни одного соединения, и башня казалась высеченною из единого камня» (Подобия. 9:9. Хрестоматия, с. 295); см. ниже: Подобия. 9:13. Хрестоматия, с. 298);

«После, когда завершится строительство, пожелаете благодетворить, но не будет вам места <...> Не хотите очистить сердец ваших и *чистым сердцем сойтись в единомыслии*, чтобы иметь милость от Великого Царя. Смотрите, дети, чтобы такие разделения ваши не лишили вас жизни» Видения. 3:9. Хрестоматия, с. 257);

«Те, которые уверовали в Господа чрез Сына Его и облечены <...> духовными силами, *будут один дух и одно тело*, и будет один цвет одежд их» (Подобия. 9:13. Хрестоматия, с. 298);

«Приняв печать Его, все нареклись одним именем Сына Божия; посему, приняв печать Его, *все получили один дух и один разум, и стала у них одна вера и одна любовь*» (Подобия. 9:17. Хрестоматия, с. 300).

Под видом особенно правильных, ровных и гладких камней, составивших стены башни, изображаются праведники. Некоторые из камней-людей, бывших грешниками, различными способами и через различные искушения приводятся к покаянию, обтесываются, очищаются от грехов и также входят в строение башни. Другие же, согрешившие и не очистившие себя покаянием, откладываются на время по долготерпению Божию либо отбрасываются от башни прочь, со-

образно своему духовному состоянию. Ангелы выступают строителями башни.

Очищение Церкви от дефектных камней, изображающих согрешающих и нераскаянных ее членов, подобно очищению через покаяние отдельно взятого человека, ее члена (сравн. с тематикой эсхатологического ожидания в Дидахи, см. п. 6.7).

«Как ты видел, что забракованные камни были выброшены из башни и преданы злым духам, и башня так очистилась, что казалась вся сделанною как бы из одного камня, так будет и Церковь Божия, когда она очистится и будут изринуты из нее злые, лицемеры, богохульники, двоедушные и все, делающие различные виды неправды: она будет одно тело, один дух, один разум, одна вера и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними и радоваться, приняв Свой народ чистым» (Подобия. 9:18. Хрестоматия, с. 300).

7.6.3. Христология

В книге «Пастырь» под образом *Камня, имеющего в себе дверь*, минуя которую камням-людям невозможно попасть в строение башни, изображается догматическая истина о двух природах во Христе. Сын Божий есть Альфа и Омега, источник жизни, имя Его держит весь мир.

«В середине поля он показал мне огромный белый камень; камень этот, квадратный по форме, был выше тех гор, так что мог бы держать всю землю. Он был древний, но имел высеченную дверь, которая казалась недавно сделанною. Дверь эта сияла ярче солнца, так что я поразился ее блеску» (Подобия. 9:2. Хрестоматия, с. 291);

«“Камень и дверь, – сказал он, – это Сын Божий”. – “Как же так, господин, – удивился я, – ведь камень древний, а дверь новая?” – “Слушай, неразумный, и понимай. Сын Божий древнее всякой твари, так что присутствовал на совете Отца своего о создании твари. А дверь новая потому, что Он явился в последние дни, сделался новою дверью для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в царство Божие”» (Подобия. 9:12. Хрестоматия, с. 297);

«Имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир» (Подобия. 9:14. Хрестоматия, с. 298).

Лишь через принятие имени *Христов*а, во-первых, и *одежд-даров Святого Духа*, во-вторых, человеку оказывается возможно войти в состав башни – Христовой Церкви. Первое совершается в Крещении человека, второе – через его жизненный путь ко Христу, совершаемый в непрестанном покаянии и очищении от греха.

«Никто не войдет в царство Божие, если не примет имени Сына Божия <...> [Но] никакой пользы не будет тебе, если

[даже и] примешь имя Сына Божия и вместе не примешь от них [дев, которые олицетворяют дары Святого Духа] одежды» (Подобия. 9:12–13. Хрестоматия, с. 297).

Этот путь – путь подражания Христу, исполнения Его заповедей, путь жизни.

Тема 8

Священномученик Игнатий Антиохийский

8.1. Сведения о жизни

Священномученик Игнатий Антиохийский – самая значительная фигура среди мужей апостольских. Освященный подвигом мученичества авторитет его имени в древней Церкви был огромен, а богословие не сравнимо по своей глубине с учением ни одного из церковных писателей того времени. Как будет видно из сказанного ниже, сама жизнь этого святого стала богословием, а богословие – жизнью.

Уроженец Антиохии и предположительно сириец по национальности, святой Игнатий стал, согласно одним источникам, вторым (сразу после апостола Петра), а согласно другим – третьим (после епископа Еводия) епископом Антиохии. ***Время его епископского правления было долгим, около сорока лет, началось оно в конце 60-х годов I века, а закончилось с его мученической кончиною в 107 году.***

В патрологической науке принято считать святого Игнатия первым христианским богословом и крупным церковным деятелем – не выходцем из иудеев. В своем учении

он был *учеником апостола Иоанна Богослова*, хотя знал также лично апостолов Петра и Павла и даже был поставлен на кафедру одним из них (вероятнее всего, апостолом Павлом). В остальном о жизни святого Игнатия, вплоть до самых последних лет, предшествовавших его мученической кончине, не сохранилось почти никаких сведений. Известно лишь, что он во всем был образцом добродетелей и явил в лице своем все достоинства епископа; а также то, что именно он *ввел в обиход антифонное пение* на богослужении. Заметим, что даже такое, казалось бы, совершенно не имеющее отношения к богословию деяние, как введение антифонов, является характерную деталь специфически антиохийского образа мыслей, обращенного в своих акцентах к многообразию и многоголосью, к видимому, зримому и человеческому (см. п. 2.3.2).

Всю жизнь стремившись быть совершенным учеником Христа, святой Игнатий достиг своей цели. История сохранила в подробностях его осуждение, путь в Рим на казнь, саму казнь и начало его почитания христианами.

Святой Игнатий добровольно явился к императору Траяну, который, быв в Антиохии проездом, начал гонения на антиохийских христиан. Святой намеревался склонить императора к милости – или сам пострадать за имя Христово. Он был осужден на съедение голодными львами и отправлен под конвоем к месту казни, в Рим. Путь был достаточно долг, со многими остановками в Малой Азии (на террито-

рии нынешней Турции). Святой Игнатий имел возможность встречаться с христианами местных общин, проповедовать им и обращаться к ним в посланиях. Именно таким образом, в предельно краткий срок, составилось все письменное наследие этого великого святого. *Свое шествие на казнь святой Игнатий превращает в грандиозную проповедь христианства, а грядущую смерть ожидает и проповедует как венец своего пути ко Христу.* Святой был растерзан львами при стечении народа в Риме, а его почитание мгновенно распространилось по всей Церкви.

8.2. Почему святой Игнатий именуется Богоносцем?

Причина этого – в глубоком богословии святого Игнатия, основой и центральным стержнем которого является *учение о богоношении, о ношении человеком Христа в своем сердце, о подражании Христу.* Святой Игнатий сам себя прямо называет Богоносцем, объясняя это именование; прямо обращается как к Богоносцам он и к христианам Ефеса, многократно свидетельствует о самой идее богоношения в своих посланиях.

«Траян встретил его (святого Игнатия) словами: “Кто ты, злой демон?..” – “Никто, – возразил Игнатий, – Богоносца не называет злым демоном...” – “А кто такой Богоносец?” –

спросил Траян. “*Тот, кто имеет Христа в сердце своем*”, – отвечал Игнатий» (Мученические акты о святом Игнатии Антиохийском;

«Вы все спутники друг другу. *Богоносцы и храмоносцы, Христоносцы, святоносцы*, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа» (Послание к ефесянам. Гл. 9. Хрестоматия, с. 310).

В патрологической литературе также можно встретить два утверждения, необоснованно представляемые в качестве причин именования святого Игнатия Богоносцем.

Первое мнение говорит о том, что святой Игнатий был тем младенцем, которого Христос Спаситель держал на руках, и о котором упоминается в Евангелии (Мф 18:2–4). Против этого прямо свидетельствуют: морфология самого слова «Богоносец» (в букв. переводе с греческого – «носящий Бога», а не «носимый Богом»), некоторые из древних святых и, наконец, очевидность истинной причины, кроющейся в богословии.

Согласно второму мнению, по некоему преданию, после смерти святого обнаженное сердце его обнаружило начертание имени Христова. Не подвергая данное предание сомнению, следует заметить, что если такое чудо и было в действительности, то его нужно полагать не причиной, но – совершенно напротив – следствием и самого имени святого, и стоящего за ним учения, воплощенного в жизнь.

8.3. Творения

Святым Игнатием *по пути его на казнь в Рим* было написано **семь посланий**. Шесть из них адресовано местным Церквям: ефесянам, магнезийцам, траллийцам, римлянам, филладельфийцам, смирнянам, и одно – святому Поликарпу Смирнскому. В этих немногих посланиях, к тому же еще написанных в столь краткий промежуток времени, содержится необычайно ценное для церковного Предания богословие, которое явилось плодом сорокалетнего служения святого на Антиохийской святительской кафедре, его не вошедших в историю подвигов и трудов.

Приписывались святому Игнатию и другие послания (так что общее число их доходило до пятнадцати), но они единодушно Преданием Церкви признаны неподлинными.

8.4. Богословие

Богословие святого Игнатия Антиохийского масштабно, антиномично (в богословско-положительном и самом высоком смысле этого слова; см. п. 4.3.1) и насыщено.

Центральное место в нем занимает христология, к которой синергийно примыкает *тема человеческого труда, богоношения и подражания Христу*. Несомненно, святой Игнатий является самым значительным и, в то же время, са-

мым характерным в богословском отношении представителем эпохи мужей апостольских. Мысль о подражании Христу приобретает у святого Игнатия соборный характер и экклезиологическое измерение – отсюда вырастает его **эксклезиология следования за Христом всей Церкви**. А тема Христовой Жертвы, продолженной и, вместе с тем, отраженной в Церкви (в ее членах), приводит к *богословию Евхаристии*. Такова самая общая схема его учения.

8.4.1. Христология

Каковы оригинальные черты христологии святого Игнатия? Христос Спаситель – не просто Образец для подражания христианам. Он – Источник нашего спасения. В Нем заключены те *1). дела, 2). мысли и чувства, и, наконец, 3). обожение*, обретаемое в Евхаристии, которые надлежит усвоить Его Церкви, а в ней – каждому христианину. *В этом усвоении и состоит полнота богоношения*, ношения Христа в сердце человека.

«Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего» (Послание к магнезийцам. Гл. 7. Хрестоматия, с. 314–315);

«[Христос] прославил вас для того, чтобы вы *в единодушном повиновении*

(1) были утверждены в одном духе и в одних мыслях, и все вы говорили одно (2), чтобы, повинувшись епископу и пресви-

терству, вы были *освящены во всем (3)*» (Послание к ефесянам. Гл. 2. Хрестоматия, с. 308);

«[Буду писать вам, если будет воля Божия и] если Господь мне откроет, что вы все до единого <...> *повинуетесь (1)* епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии (2), *преломляя один Хлеб, это врачевство бессмертия (3)*» (Послание к ефесянам. Гл. 20. Хрестоматия, с. 313).

В рамках такого богословия полнота человеческой природы Спасителя – духа, души и тела – принципиально важна для святого Игнатия. Наше богоношение (и в конечном счете наше спасение) не может быть полным, если не полон, не таков, как мы, по человечеству Христос. Поэтому св. Игнатий *обличает воззрения докетов*, учивших о призрачности тела Христа Спасителя либо о призрачности Его страданий, называет их «*трупоносцами*» за их отвержение полноты богоношения.

«Он [Христос] укрепляет меня, потому что *соделался человеком совершенным*» (Послание к смирнянам. Гл. 4. Хрестоматия, с. 326);

«Что мне пользы, если кто и хвалит меня, а Господа моего хулит, *не исповедуя Его носящим плоть*. Кто не исповедует этого, *тот <...> сам носит в себе смерть*» (Послание к смирнянам. Гл. 5. Хрестоматия, с. 327);

«А если иные, как некоторые безбожники, то есть неверу-

ющие, говорят, что Он страдал только призрачно, – сами они призрак, – то зачем же я в узах?» (Послание к траллийцам. Гл. 10. Хрестоматия, с. 318).

Но Христос не просто Носитель всякого совершенства. *Все наши земные противоречия, диктуемые ограниченностью человеческой логики, снимаются и пропадают в Самом Христе*, в Его непресекаемой и неумаляемой жизни, в неизменном совершенстве и полноте обеих Его природ – Божественной и человеческой. Эту мысль святой Игнатий раскрывает через **образы молчания, тьмы и смерти**, – всего того, что не может удержать реальность совершенного Богочеловеческого бытия.

– и молчание, и слово Его – слово!

– и смерть, и жизнь Его – жизнь!

– и тьма, и свет Его – свет!

Особенно ярко звучат следующие слова святого, сказанные о Христе, о Его Крестной Жертве, заключенной в образ молчания, безмолвного Слова:

«Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть <...> Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что совершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слы-

шать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать, и в молчании открываться» (Послание к ефесянам. Гл. 15. Хрестоматия, с. 311).

Именно в христологии коренится необычайной напряженности *видимая антиномичность* богословия святого, парадоксальность, насыщенность противопоставлениями, призванными раскрыть ту небесную реальность, которая скрывается за несовершенной логикой нашего земного и греховного в своем состоянии мира. Парадоксы святого Игнатия являются прорывом несовершенного и ограниченного человека в реальность со-бытия со Христом.

8.4.2. Жизнь со Христом

Вступая в реальность со-бытия со Христом, человек преодолевает законы этого мира, прорывается в парадоксальность Божественной сверхлогики: в молчании обретает слово, во тьме – свет и в смерти – жизнь. Эту небесную реальность христиане встречают в лице кроткого епископа, носящего в себе образ Христа. К этой реальности устремлен, прежде всего, и сам святой, горячо желающий пострадать за своего Спасителя.

«Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим; не отдавайте меня миру <...> дай-

те мне быть подражателем страданий Бога моего» (Послание к римлянам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 321);

«Если вы будете *молчать* обо мне, я буду *словом Божиим*» (Послание к римлянам. Гл. 2. Хрестоматия, с. 320). «Быть словом» здесь – уподобиться Христу, Богу Слову. Свмч. Игнатий надеется стать «словом Божиим», погрузившись в «молчание» земной смерти за Христа.

«Прекрасно мне *закатиться* от мира к Богу, чтобы в Нем мне *воссиять*» (Послание к римлянам. Гл. 2. Хрестоматия, с. 321), «Пустите меня к чистому *свету*» (Послание к римлянам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 320). Здесь мы видим антиномию видимого заката, тьмы, молчания, с одной стороны, «Епископ ваш <...> в молчании сильнее тех, которые говорят пустое» (Послание к филладельфийцам. Гл. 1. Хрестоматия, с. 323).

Во всех многочисленных антитезах св. Игнатия звучит одна архетипическая мысль-обобщение: «*быть – и казаться*». Мир греха иллюзорен в силу своей совершенной онтологической беспомощности, он безвозвратно разрушается и погибает в этом разрушении. Но человек, *приобщаясь к святости Христовой, под видимостью разрушения обретает и сохраняет неизблемость своего природного бытия*, приходит к богоподобному единству, преодолению земных противоречий, согласованности противоположного в себе самом.

8.4.3. Экклезиология

С *подражания Христу* как с начала богоношения начинается путь отдельного человека в Церкви. Это есть и путь самой Церкви, путь «ношения бремени друг друга» (Гал 6:2), его совершение столь же личностно (то есть относимо к отдельному человеку), сколь и соборно (совершается всей Церковью). *Подражание Христу есть жертва Церкви и жертва каждого отдельного христианина.*

«Постараемся быть *подражателями* Господу» (Послание к ефесянам. Гл. 10. Хрестоматия, с. 310);

«Дайте мне быть *подражателем страданий* Бога моего» (Послание к римлянам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 321);

«Узнал я, что вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей, не во внешнем только поведении, но как *природное ваше свойство* <...> узнал о вас, что вы *подражатели Богу*» (Послание к траллийцам. Гл. 1. Хрестоматия, с. 317);

«Будьте *подражателями* Иисусу Христу, как и Он – Отцу Своему» (Послание к филадельфийцам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 324).

В богословии святого Игнатия возможно выделить три плана единства Церкви:

1. **внешнее единство**, имеющее общецерковное основание во епископе (и вместе с ним – всей церковной иерархии), а личный источник – в вере и делах каждого члена;
2. **внутреннее единство** в единомыслии и любви;
3. **духовное и вместе с тем всецелое и всесовершенное единство**, совершаемое в Евхаристии.

Первый план церковного единства. В основании подражания Христу лежит исполнение заповедей Христовых, послушание епископу (а вместе с ним – пресвитерам и диаконам), которое служит к совершению добрых дел. *Именно у свщмч. Игнатия впервые трехчастная священная иерархия «епископ, пресвитер, диакон» предстает в ясном, законченном и нераздельном виде.* Вероятно, это связано с ростом Церкви (и, соответственно, с ростом числа приходов, не могущих более непосредственно управляться одними епископами) к началу II века. Каждая из священных степеней содержит в себе более младшие; диаконы служат делу исполнения заповедей, пресвитеры – подражатели апостолов, научающие единомыслию и любви, а епископ является источником Евхаристии, соединяя в своем служении всех. С подчинения каждого члена Церкви священной иерархии начинается путь собирания и единства Церкви.

«Внимайте епископу, пресвитерству и дьяконам» (Послание к филиладельфийцам. Гл. 7. Хрестоматия, с. 324);

«Кто делает что-нибудь без *епископа, пресвитерства и дьякона*, тот нечист совестью» (Послание к траллийцам. Гл. 7. Хрестоматия, с. 318);

«Все последуйте епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Дьяконов же почитайте как заповедь Божию» (Послание к смирнянам. Гл. 8. Хрестоматия, с. 327);

«Старайтесь делать все в единомыслии Божьем, так как епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и дьяконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа» (Послание к магнезийцам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 314);

«Все почитайте дьяконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви» (Послание к траллийцам. Гл. 3. Хрестоматия, с. 317);

«Когда вы повинуетесь епископу, как Иисусу Христу, тогда, мне кажется, вы живете, и не по человеческому обычаю, а по образу Иисуса Христа <...> Посему необходимо, как вы и поступаете, ничего не делать вез епископа. Повинуйтесь также и пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа – надежды нашей, в Котором дай Бог жить нам. И диаконам, служителям таинств Иисуса Христа, все должны всячески угождать, ибо они не служители яств и питий, но слуги Церкви Божией» (Послание к траллийцам. Гл. 2. Хрестоматия, с.

317);

«Старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов <...> с достойнейшим епископом вашим и с прекрасно-сплетенным венцом пресвитерства вашего и в Боге дьяконами» (Послание к магнезийцам. Гл. 13. С. 316);

«Я – жертва за тех, которые повинуются *епископу, пресвитерам и дьяконам*» (Послание к Поликарпу. Гл. 6. Хрестоматия, с. 330).

Второй план церковного единства. Начинаясь с конкретных дел любви, движимых верою и послушанием епископу, подражание Христу оканчивается теснейшим единением христиан в их единомыслии, едином сердце и едином слове. Такое единение Церкви изображается святым Игнатием под *образами хора, цитры (арфы), храма, жертвенника*. Оно является следующей ступенью единства Церкви и основанием для совершенной полноты этого единства – полноты теснейшего пребывания каждого церковного члена и вместе с тем всей Церкви со Христом в Евхаристии.

«Все любите друг друга *нераздельным сердцем*» (Послание к траллийцам. Гл. 13. Хрестоматия, с. 319);

«Будьте все заодно *нераздельным сердцем*» (Послание к филиладельфийцам. Гл. 6. Хрестоматия, с. 324);

«*Составляйте же из себя вы все до одного хор*, чтобы, согласно, настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа, дабы

Он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына» (Послание к ефесеянам. Гл. 4. Хрестоматия, с. 309);

«*Составьте любовью хор* и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе» (Послание к римлянам. Гл. 2. Хрестоматия, с. 320);

«Ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как *струны в цитре*» (Послание к ефесеянам. Гл. 4. Хрестоматия, с. 309);

«*Вы истинные камни храма Отчего*, уготованные в здание Бога Отца» (Послание к ефесеянам. Гл. 9. Хрестоматия, с. 310);

«*Все вы составляйте из себя как бы один жертвенник*, как бы одного Иисуса Христа» (Послание к магнезийцам. Гл. 7. Хрестоматия, с. 315).

Третий план церковного единства – Евхаристия. Именно в ней достигается теснейшее единение человека со Христом, совершенное бытие Церкви Христовой (см. ниже, п. 8.4.4).

Всецелость церковного бытия, основанная на всецелости Иисуса Христа, – такая ключевая мысль святого Игнатия отражается на его терминологии. Он *впервые вводит в богословский оборот термин «καφολική»* (кафолическая), продолжая богословие апостола Павла, именуя этим термином «Полноту Наполняющего все во всем» (Еф 1:23), цель-

ность и полноту церковного бытия – со-бытия со Христом («καθολικός» в прямом переводе с греческого означает «целый», «всеобщий»).

«Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и *кафолическая Церковь*» (Послание к смирнянам. Гл. 8. Хрестоматия, с. 327).

8.4.4. Учение о Евхаристии

Так как один жертвенник, представляющий собой сам народ церковный во главе с епископом, пресвитерами и диаконами, то едина и Жертва, на нем совершаемая – Евхаристия. Евхаристия есть таинство любви, таинство единения Бога и человека.

«Итак, старайтесь, (чтобы) иметь только одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитером и дьяконами, со служителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге» (Послание к филиладельфийцам. Гл. 4. Хрестоматия, с. 323).

Но самая оригинальная и сильная черта в учении святого Игнатия о Евхаристии состоит в том, что *святой сам себя, свою будущую и ожидаемую им смерть изображает в виде евхаристического образа*. Как Тело Христово раздробляется в Евхаристии, так желает святой раздробления и своей плоти от зубов львов. Как невидим воскресший Хри-

стос, так желает святой стать невидимым для мира и приобщиться вечности. Евхаристия – тот Источник, к которому направлены все силы и все желания св. Игнатия!

«Я пшеница Божия: *пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым* <...> Тогда я буду по истине учеником Христа, когда даже тела моего мир не будет видеть. Молитесь о мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвою Богу» (Послание к римлянам. Гл. 4. Хрестоматия, с. 320–321);

«Только тогда могу быть истинно верным, когда мир не будет более видеть меня. Ничто видимое не вечно» (Послание к римлянам. Гл. 3. Хрестоматия, с. 320);

«Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. *Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни*, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю, – крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» (Послание к римлянам. Гл. 7. Хрестоматия, с. 321–322).

Тема 9

Общая характеристика периода апологетов

9.1. Общие сведения о периоде и хронология

Идет время, и генеральные задачи, стоящие перед Церковью и, соответственно, перед церковной мыслью, меняются. Эпоху мужей апостольских сменяет период апологетов – таково устоявшееся название этого времени в патрологической науке. Апологеты не являлись уже прямыми учениками апостолов, но принадлежали к последующим ближайшим поколениям. Само именование свое они получили от греческого слова «απολογέο» («защищать»), поскольку главной задачей их и была защита – защита Церкви перед лицом и в глазах внешнего мира.

Хронологически *период письменности апологетов простирается с конца 20-х годов до конца II века*, то есть обнимает собою большую часть второго столетия. Этот период, так же как и время мужей апостольских, как и всякий другой период в жизни Церкви, имеет свои весьма характерные особенности и черты. С начала III века задачи, стоящие пе-

ред Церковью, вновь изменятся, и церковная письменность приобретет другой характер.

Следует отличать узкое, научно-патрологическое значение термина «апологет» (то есть «представитель периода апологетов») от более широкого и универсального церковного значения того же термина, под которым понимается всякий словесный защитник Церкви, к какой бы исторической эпохе он ни принадлежал.

9.2. Главные задачи, стоящие перед Церковью в этот период

К 20-м годам II столетия ситуация вокруг Церкви принципиально изменилась – изменилось ее отношение с внешним, языческим миром. Это изменение касалось не факта гонений (гонения на христиан шли давно, начиная еще с конца I века), а факта внутреннего восприятия христианства внешним миром. Именно *к этому времени в глазах языческого окружающего мира формируется стойкий образ Церкви Христовой как маргинальной и дремучей секты*. Церковь заметили, и о ней сложилось определенное стереотипное мнение.

Основные представления язычников того времени о Церкви и ее членах были следующие:

– безбожники;

- занимаются самыми безобразными формами разврата;
- едят младенцев.

Таким образом, *Церковь оказывается перед лицом важнейшей проблемы – перед невозможностью осуществления своей миссии*. Сверхзадача Церкви – привлечение всех пределов вселенной ко Христу – натывается на преграду в виде ложного образа самой Церкви, который сформировался в глазах окружающего мира. Действительно, кто станет слушать дремучего маргинала и сектанта, который ест младенцев! Диалог с миром оказывается невозможен. В силу этих причин *возникает необходимость защиты (то есть апологии) истинного образа Церкви в глазах язычников*. В этом и состоит главная задача периода; с возникновением этой проблемы заканчивается эпоха преимущественно внутренних, катехизических, задач, и **начинается эпоха задач внешних, миссионерских**.

Защищая Церковь и ее светлый образ, апологеты формируют почву для миссионерского диалога с миром, для дальнейшей, уже активной миссии, которая развернется в III веке и вошьет тот античный мир в Церковь. Поэтому мы можем также назвать миссионерскую задачу апологетов **пассивной**, подготовительной, подготавливающей внешний мир для будущего победоносного и масштабного «наступления» Церкви.

9.3. Что защищали и что не защищали апологеты?

Апологеты, вопреки встречаемым иногда толкованиям, не защищали христиан от гонений! Или, по крайней мере, это было их не главной, а второстепенной задачей. *«Мы пишем все это не для нас, а для вас!» – таков был пафос их защиты, их обращения к миру.* Мир – главная цель их проповеди; ради мира, ради того, чтобы сам мир стал Церковью, они защищают христианство. Лишь мир истинно страдает от гонений на Церковь, а не мученики и исповедники, которые радуются предстоящей встрече со Христом, – таков антиномический парадокс их воззвания к миру.

«Вникните, *мы говорим это для вашего блага*, ибо в нашей воле отречься при допросах; только мы не хотим жить обманом» (Первая апология. Гл. 8. Хрестоматия, с. 334);

«Если же вы не обратите внимания на наши молитвы и открытые объяснения, то *мы не потерпим никакого вреда*» (Первая апология. Гл. 17. Хрестоматия, с. 339);

«Когда же нас допрашивают, – мы не отрицаемся, потому что не сознаем за собою ничего худого, но почитаем нечестием не быть во всем верными истине, которая, мы знаем, угодна Богу; притом *мы хотим ныне и вас избавить от несправедливого предубеждения о нас*» (Вторая апология. Гл.

4. Хрестоматия, с. 367);

«Итак, я прошу вас, благоволите надписать на этом сочинении, что вам угодно, и обнародовать его, чтобы и другие узнали о наших делах и могли освободиться от ложного мнения и неведения о добром» (Вторая апология. Гл. 14. Хрестоматия, с. 372);

«Я, наконец заключу, сделавши с своей стороны все, что могу, и желая, чтобы все люди повсюду сподобились истины. **О, если бы вы ради себя самих судили правильно**, как того требует благочестие и философия!» (Вторая апология. Гл. 15. Хрестоматия, с. 372).

9.4. Персоналии

Далеко не все письменное наследие апологетов дошло до наших дней. Более того, о некоторых из них нам известны только их только имена. Тем не менее, наиболее значимые произведения этого древнего периода жизни Церкви были сохранены исторической памятью.

Перечислим основных представителей периода апологетов:

- Свщмч. Кодрат;
- Аристид;
- Неизвестный автор «Послания к Диогнету»;
- Св. Иустин Мученик;

- Афинагор Афинский;
- Татиан;
- Ермий;
- Свщисп. Феофил Антиохийский;
- Свт. Мелитон Сардийский;
- Марк Минуций Феликс;
- Свщмч. Аполлинарий Иерапольский;
- Мильтиад;
- Свщмч. Ириней Лионский.

9.5. Краткая история периода

Самый первый апологет, свщмч. Кодрат, епископ Афинский, стоит на грани двух эпох: будучи учеником апостолов (то есть мужем апостольским по принципу исторического преемства, а не в том основном значении, которое усваивает их деятельности патрологическая наука), он первый выступил с апологией к императору Адриану *около середины 20-х годов II века*. Эта апология не сохранилась. Примерно в то же время, но все же уступая первенство апологии св. Кодрату, появляется **апология св. Аристида – первая из дошедших до нашего времени**. Автором небольшого, но содержательного анонимного апологетического трактата под названием «Послание к Диогнету», по мнению некоторых ученых, может быть также один из этих наиболее древних апологетов.

Следующая и основная «волна» апологетической письменности начинается с имени самого известного из апологетов – св. Иустина Мученика. Большинство апологетов принадлежит к его поколению или поколению немногим более младшему (наиболее знаменитые представители последнего – свв. Феофил Антиохийский и Мелитон Сардийский). Значительная часть апологетов были прямыми (как, например, Татиан) или – как правило – духовными учениками святого Иустина в деле защиты Церкви. *Основной объем строго апологетической (по своим задачам) письменности, равно как и расцвет деятельности этой когорты святых и учителей Церкви, падает на время 140–170-х годов.*

Хотя основной «цвет» апологетической письменности был сосредоточен на Востоке, однако и Запад дал свои имена. Таков замечательный апологет Марк Минуций Феликс, о жизни которого совершенно ничего не известно. С долей условности к апологетам может быть причислен другой, позднейший, представитель латинского Запада – Тертуллиан, наследие которого, впрочем, мы рассматриваем уже в рамках следующего периода.

Совершенно особняком среди апологетов стоит имя свщмч. Иринея Лионского, – святого, не писавшего апологий, но посвятившего свою литературную деятельность внутренним нестроениям Церкви, борьбе с ересями. Этот святой принадлежит к самому младшему и последнему по-

колению апологетов, с его именем заканчивается их эпоха, исчерпываются ее задачи, а само богословие свщмч. Иринея являет собой предвестие будущего времени III века с его попытками систематического богословствования.

Период апологетов охватывает ряд гонений на Церковь, связанных с именами лишь трех императоров: Адриана, Антонина и Марка Аврелия.

9.6. Виды церковной письменности эпохи апологетов

Главным видом, или жанром, письменности эпохи апологетов была, собственно, **апология** – тот тип слова, с помощью которого богословы этого времени и решали свою генеральную задачу. Апологии различались по объему, внутреннему характеру, аргументации (хотя основа этой аргументации, как правило, была едина), иногда – по богословским идеям, которые в них высказывались, и т. д. Первое и самое очевидное отличие касалось адресата, оно и задавало во многом характер самой апологии; в этом отношении можно выделить три типа апологий:

- Адресованные императору;
- Адресованные частному лицу;
- Не имеющие адресата.

Апологии, адресованные императору или, реже, другим официальным лицам государства, – наиболее частый и типичный вид апологий. Формально подобная апология представляла собой официальный документ, прошение, подаваемое частным лицом и излагающее определенную нужду. Именно эти апологии, как правило, наибольшее внимание уделяют вопросам собственно защиты Церкви от ложных представлений о ней в языческом мире. Объем положительного изложения церковного учения в них, сравнительно с общим объемом апологии, невелик, а порой почти отсутствует. В качестве характерных примеров апологий такого типа можно привести *несохранившуюся апологию св. Кодрата, апологию св. Аристида, первую и вторую апологии св. Иустина Мученика, «Прощение за христиан» Афинагора Афинянина.*

Апологии, адресованные частным лицам, помимо главных вопросов, связанных с защитой Церкви, могли содержать значительный объем катехизического материала, излагающего основы церковного учения язычникам. Таковы *«Три послания к Автолику» св. Феофила Антиохийского, «Послание к Диогнету»*

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.