И. В. Поповъ.

РЕЛИГІОЗНЫЙ ИДЕАЛЪ

СВЯТАГО АѲАНАСІЯ

АЛЕКСАНДРІЙСКАГО.

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА.
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1904.

401
37

Оттиски изъ №№ „Богословскаго Вѣстника“ за 1903 и 1904 г.



401
37

Печатать дозволяется. Апрѣля 15 дня, 1904 года.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.

РЕЛИГІОЗНЫЙ ИДЕАЛЪ СВ. АѲАНАСІЯ.

Всякій идеалъ относится къ области желательнаго. Съ другой стороны религія въ жизни человѣка имѣетъ практическое значеніе по преимуществу. Не теоретическое исканіе разрѣшенія загадокъ мірозданія дѣлаетъ человѣка религіознымъ, а жажда спасенія, стремленіе къ достиженію благъ, удовлетворяющихъ глубочайшимъ потребностямъ его духа. Поэтому подъ словомъ религіозный идеалъ мы понимаемъ то, въ чемъ извѣстный религіозный мыслитель и дѣятель полагаетъ блага, даваемыя религіей, и въ чемъ видитъ средства, при помощи которыхъ они могутъ быть достигнуты,—то, что, по его мысли, является въ религіи наиболѣе желательнымъ. Блага религіи и способы ихъ достиженія—вотъ что составляетъ душу всякаго проявленія религіозной потребности. Выясненіе ученія св. Аѳанасія о благѣ религіи и условіяхъ его достиженія служитъ первою задачею настоящаго очерка. Во вторыхъ, мы попытаемся выяснить, въ какомъ отношеніи стоитъ религіозный идеалъ св. Аѳанасія къ основнымъ задачамъ его жизни, съ такимъ успѣхомъ имъ выполненнымъ. Значеніе св. Аѳанасія въ исторіи церкви извѣстно слишкомъ хорошо. Его имя неразрывно связано съ исторіей аріанства и торжествомъ православія надъ нимъ. Противоаріанская дѣятельность св. Аѳанасія запечатлѣна безграничнымъ самоотверженіемъ и пламеннымъ энтузіазмомъ. Это указываетъ на необыкновенную близость вопроса о личности Спасителя къ самымъ глубокимъ и задушевнымъ религіознымъ чаяніямъ его и надеждамъ. Не менѣе сильное вліяніе на историческую жизнь церкви св. Аѳанасій оказалъ своимъ отношеніемъ къ аске-

тическимъ идеямъ своего времени и своимъ покровительствомъ только что возникшему монашеству. Самъ св. Аѳанасій былъ аскетомъ, хотя и не былъ монахомъ. Онъ стоялъ въ личныхъ отношеніяхъ съ свв. Антоніемъ и Пахоміемъ. Онъ познакомилъ западъ съ восточнымъ монашествомъ. Ему принадлежитъ одна изъ первыхъ попытокъ привлеченія монаховъ въ клиръ. Въ своей противоаріанской дѣятельности онъ опирался на монашество. Что же собственно побуждало св. Аѳанасія быть такимъ ревностнымъ защитникомъ никейскаго ученія о Божествѣ І. Христа и такимъ убѣжденнымъ почитателемъ монашества? Какой религіозный интересъ служилъ для него въ данномъ случаѣ мотивомъ? Не связана ли его противоаріанская дѣятельность и покровительство монашеству съ тѣмъ религіознымъ идеаломъ, которымъ онъ жилъ и который былъ душою его дѣятельности? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ будутъ служить послѣднія главы настоящаго очерка.

I.

Составные элементы религіознаго идеала св. Аѳанасія.

Ученіе св. Аѳанасія во многихъ отношеніяхъ отмѣчаетъ собою возникновеніе новой эпохи въ исторіи догматовъ. Послѣ того, какъ оно было высказано, сдѣлалась совершенно очевидной вся неудовлетворительность, двусмысленность и шаткость въ постановкѣ нѣкоторыхъ богословскихъ вопросовъ у его предшественниковъ на литературномъ поприщѣ. Этимъ между прочимъ объясняется тотъ фактъ, что такъ много литературныхъ произведеній доникейской эпохи не дошло до насъ и погибло для исторіи. Они просто оказались устарѣвшими. Не находя для себя достаточнаго количества читателей, а слѣдовательно и переписчиковъ, они естественно были вытѣснены трудами, болѣе соотвѣтствовавшими новымъ духовнымъ потребностямъ. Но обнаруживая неудовлетворительность стараго, литературная дѣятельность св. Аѳанасія служила началомъ новаго движенія, которое не скоро могло быть исчерпано и долго давало тонъ и направленіе послѣдующей литературѣ. Было бы несправедливо поэтому отрицать оригинальность и самобытность сочиненій св. Аѳанасія. Однако, исторія мысли убѣждаетъ, что всякая самобыт-

ность обыкновенно опирается на данныя, достигнутыя предшествующимъ развитіемъ, и въ сущности представляетъ собою лишь новую комбинацію ранѣе существовавшихъ элементовъ. Догматическое ученіе св. Аѳанасія въ этомъ отношеніи не представляетъ исключенія. Литературный анализъ легко открываетъ въ немъ новое освѣщеніе фактовъ, издавна характеризовавшихъ собою жизнь церкви, богословскія идеи, высказывавшіяся и ранѣе, научныя понятія древней философіи, этой основы тогдашняго образованія. Но новое сочетаніе этихъ элементовъ въ сочиненіяхъ св. Аѳанасія даетъ и новые результаты.

Въ настоящей статьѣ мы не имѣемъ въ виду дать полное изложеніе догматической системы св. Аѳанасія. Изъ всей совокупности его идей мы выдѣлимъ лишь то, что такъ или иначе служитъ отвѣтомъ на поставленный нами вопросъ. Отсюда, коснувшись элементовъ, изъ которыхъ слагалась эта именно ограниченная группа идей св. Аѳанасія,мы освобождаемся отъ обязанности перечислять всѣ вліянія, подъ которыми слагалась личность св. отца. Для насъ будетъ совершенно достаточно остановиться лишь на тѣхъ элементахъ, которые вошли въ составъ религіознаго идеала св. Аѳанасія и затронуть ихъ лишь настолько, насколько они были усвоены имъ.

Эти элементы мы сводимъ къ слѣдующимъ тремъ: 1) явленія Духа въ древней церкви и связанныя съ ними представленія, возродившіяся въ монашествѣ, идеалъ котораго св. Аѳанасій рисуетъ въ Жизни Антонія, 2) основныя черты малоазійскаго богословія, наиболѣе полнымъ выразителемъ котораго былъ св. Иринеи Ліонскій, 3) философія Платона въ извѣстныхъ своихъ частяхъ. Войдетъ въ подробности относительно каждаго изъ этихъ элементовъ.

I. Христіане первыхъ вѣковъ сознавали себя носителями Духа св. Въ глубинѣ своего внутренняго самосознанія они живо чувствовали, что на нихъ исполнились слова Господа, приводимыя въ Ев. Іоанна: „кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой. Сіе сказалъ Онъ о Духѣ, Котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него“. (Іоан. VII, 37—38) Церковь полна духовныхъ дарованій, и ни одинъ истинный христіанинъ не чуждъ Духа—вотъ мысль, которая

окрыляла и укрѣпляла христіанъ въ ихъ нравственномъ подвигѣ и въ ихъ борьбѣ съ враждебными силами. Духъ одинъ, но дары Духа различны и проявляются не у всѣхъ одинаково. У харисматиковъ (отъ *χάρισμα* — даръ любви, милости), у лицъ, наиболѣе одаренныхъ Богомъ, присутствіе Духа св. выражалось въ проявленіяхъ особенно разительныхъ. Такими лицами признавались свободные проповѣдники слова истины: апостолы, пророки, учители, о которыхъ такъ много говоритъ Ученіе XII-ти апостоловъ, и которыхъ мы встрѣчаемъ уже съ нѣсколько измѣнившимися чертами въ Посланіи къ дѣвствующимъ, извѣстномъ съ именемъ Климента Римскаго; таковы были заклинатели, изгонявшіе демоновъ и исцѣлявшіе болѣзни, упоминаніе о которыхъ столь обычно въ памятникахъ древне-христіанской литературы, сюда же принадлежали дѣвственники, исповѣдники, мученики и лица, имѣвшія даръ языковъ.

Обладаніе Духомъ у этихъ лицъ проявлялось въ разнообразныхъ чудесныхъ явленіяхъ, превышающихъ естественныя силы человѣка. Изъ многаго остановимся на самомъ необходимомъ,—на такихъ явленіяхъ Духа, съ которыми мы встрѣтимся при анализѣ сочиненія св. Аѳанасія Жизнь преп. Антонія.

Среди явленій, о которыхъ мы говоримъ, наибольшее практическое значеніе имѣли исцѣленіе больныхъ молитвою и изгнаніе демоновъ изъ одержимыхъ. Самою насущною задачею для христіанъ того времени была борьба съ язычествомъ во всѣхъ его видахъ,— съ язычествомъ, прельщавшимъ красотою формъ, силою науки, чарами краснорѣчія, обаяніемъ искусства, сложностью жизни и утонченностью развитія, но одновременно съ этимъ и принуждавшимъ раздраженіемъ массъ, всегда тупо сопротивляющихся всему новому, недовѣріемъ правителей, для которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ осторожность и охраненіе прочно установившихся формъ жизни, принудительностью обычая, язвительностью клеветы, тонкимъ ядомъ насмѣшки, неумолимостью законодательства и кровавымъ призракомъ пытокъ и казней. Но въ сущности борьба съ язычествомъ была для христіанъ борьбою съ демонами. Они были глубоко убѣждены, что истинными дѣятелями этой трагедіи были демоны, которые, скрываясь за кулисами, направляютъ всю жизнь языческаго міра противъ христіанъ, пользуясь человѣческими

страстями, какъ пружинами. Козни демоновъ противъ христіанъ, разоблаченіе ихъ обмановъ, ихъ фальшивыхъ чудесъ, ложныхъ и двусмысленныхъ пророчествъ, мнимыхъ исцѣленій, получаемыхъ въ ихъ храмахъ,—вотъ чему посвящена значительная часть апологій Іустина Мученика, Татіана, Ѳеофила Антіохійскаго, Аѳинагора и Тертулліана. Когда главной задачей жизни является война, тогда первой добродѣтелью бываетъ мужество. Христіанамъ настойчиво внушалось, что бояться діавола и демоновъ его, поверженныхъ Крестомъ и побѣжденныхъ, для нихъ крайне неприлично. „Не можетъ діаволъ, читаемъ въ Пастырѣ Ерма, возобладать надъ рабами Божіими. Діаволъ можетъ противоборствовать имъ, но побѣдить ихъ не можетъ. Противостаньте ему, и онъ, побѣжденный, со стыдомъ убѣжитъ отъ васъ. Только тѣ, которые не тверды въ вѣрѣ, боятся діавола, какъ будто имѣющаго власть“ [1]). Это чувство независимости и сознаніе своей власти надъ демонами питалось фактами изгнанія бѣсовъ изъ одержимыхъ,—фактами почти ежедневными и совершавшимися у всѣхъ на глазахъ. Относящіяся сюда свидѣтельства древнихъ источниковъ особенно многочисленны. „Многіе изъ нашихъ, изъ христіанъ,—говоритъ Іустинъ Мученикъ, обращаясь къ язычникамъ,—исцѣляли и нынѣ еще исцѣляютъ множество одержимыхъ демонами во всемъ мірѣ и въ вашемъ городѣ, заклиная именемъ Іисуса Христа“ [2]). Тертулліанъ говоритъ очень много о демонахъ и о власти надъ ними христіанъ въ 23, 27 и 37 гл. своего Апологетика, но и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ онъ не упускаетъ случая напоминать объ этомъ предметѣ. „Мы не только презираемъ демоновъ, говоритъ онъ въ апологетическомъ трактатѣ Къ Скапулѣ, но ежедневно побѣждаемъ и попираемъ ихъ, и изгоняетъ ихъ изъ людей, какъ это извѣстно очень многимъ“ [3]). Особенно сильно поражали воображеніе очевидцевъ тѣ случаи, когда на во-

---

[1]) *Mermae Pastor* Mand. XII, 5, 2 Изд. *Гебгардта и Гарнака* Patr. Apostol. orega. T. III 1877 Рус. пер. свящ. *Преображенскаго* Памятн. древней христ. письменности т. 1. стр. 279—280.

[2]) *Iust. Mart.* Apol. II, 6 *Otto.* Corpus apologetarum. T. I Пер. *Преобр.* стр. 179 сравн. Dial. 85 *Otto.* Corp. apol. T. II Пер. *Преобр.* стр. 272.

[3]) *Tertul.* Ad Scap. 2. *Migne.* P. l. T. I Col. 700 ср. De anima I *Migne* P. l. T. II col. 677.

просъ заклинателя, обращенный къ больному, демонъ сознавался, что онъ одинъ изъ боговъ, которымъ поклоняются язычники. „Приведите предъ судилище, говоритъ Тертулліанъ въ Апологетикѣ, кого угодно, о комъ съ несомнѣнностью извѣстно, что онъ одержимъ демономъ. По приказанію любого христіанина злой духъ заговоритъ и сознается, что онъ—злой демонъ, ложно выдающій себя за бога“ [1]). „О если бы, говоритъ Кипріанъ, ты захотѣлъ увидѣть и услышать своихъ боговъ въ ту пору, когда мы, терзая ихъ духовными бичами, заклинаемъ, и мучительными для нихъ словами изгоняемъ изъ одержимыхъ ими тѣлъ, когда рыдая и стеня человѣческимъ голосомъ и ощущая бичи и удары божественнаго могущества, они исповѣдаютъ имѣющій прійти судъ“ [2]).

Другую группу харисматическихъ явленій въ древне-христіанской церкви составляли пророчества и откровенія. Книга Дѣяній Ап. говоритъ о христіанскомъ пророкѣ Агавѣ, который „Духомъ“ предсказалъ имѣющій наступить голодъ, дѣйствительно случившійся при имп. Клавдіи (XI, 28). Этотъ же пророкъ предсказалъ, что ап. Павелъ будетъ заключенъ въ узы, если пойдетъ въ Іерусалимъ (Дѣян. XXI, 10 — 11). Пророкомъ былъ Ермъ, оставившій намъ книгу, гдѣ описаны всѣ его видѣнія и откровенія. Монтанисты и гностики и послѣ разрыва съ церковію сохраняютъ притязаніе на обладаніе пророческими дарованіями. Монтанисты утверждали, что вслѣдствіе ниспосланія Господомъ Духа Утѣшителя ихъ пророки получаютъ непосредственныя откровенія отъ Бога. Изреченія этихъ пророковъ у монтанистовъ имѣли каноническое достоинство. У гностиковъ тоже были свои пророки и пророчицы, особенно въ сектахъ Валентина и Марка. Свое ученіе Маркъ возводилъ къ непосредственному откровенію [3]). Откровенія, получаемыя древне-христіанскими пророками, были связаны съ необычайнымъ состояніемъ органовъ внѣшнихъ чувствъ и воспринимались то зрѣніемъ, то слухомъ.

[1]) *Tertul.* Apolog. *Migne.* P. l. T. I. Col. 413 Сравн. *Theophil.* Antioch. Ad. Autol. II, 8.

[2]) *Cyprianus* Ad Demetr. 15. Рус. пер. Кіев. Дух. Акад. II 240. Сравн. Ad Donat 1. 5. См. подробнѣе о заклинаніяхъ въ древней церкви *Harnack, A.* Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Texte und Untersuchungen B. VIII H. 4 S. 104—124.

[3]) *Irenaeus.* Contra haereses I, 13, 3; 14, 1. Migne P. G. T. VII.

Такъ напр. Ермъ видѣлъ чудовище, предвозвѣщавшее имѣющее наступить гоненіе [1]). Во всей первой части Пастыря излагаются видѣнія Ерма. Поликарпъ Смирнскій за три дня до мученичества видѣлъ изголовье своей постели въ огнѣ, изъ чего онъ заключилъ, что будетъ сожженъ [2]). Мученица Перпетуя видѣла своего умершаго брата на мѣстѣ мученій [3]). Въ своемъ сочиненіи О Душѣ Тертулліанъ разсказываетъ про одну сестру монтанистку, извѣстную своимъ пророческимъ дарованіемъ, что однажды во время богослуженія, находясь въ экстазѣ, она видѣла человѣческую душу, облеченную въ тонкое, газообразное тѣло [4]). Иногда откровенія были связаны съ слуховыми ощущеніями. Когда мученикъ Поликарпъ былъ введенъ на площадь для суда и допроса, то онъ и многіе изъ христіанъ слышали, какъ голосъ съ неба произнесъ: крѣпись и мужайся Поликарпъ [5]). Въ московской рукописи мученическихъ актовъ Поликарпа есть приписка, сдѣланная будто бы на основаніи нынѣ утраченныхъ сочиненій св. Иринея, въ которой разсказывается, что въ моментъ смерти Поликарпа св. Ириней находился въ Римѣ и былъ извѣщенъ объ этомъ событіи голосомъ съ неба, подобнымъ трубному звуку, который произнесъ: Поликарпъ скончался мученически [6]). Иногда происходили не менѣе удивительныя явленія въ сферѣ другихъ внѣшнихъ чувствъ. Въ мученическихъ актахъ Поликарпа сохранилось древнее свидѣтельство, что во время сожженія этого мученика присутствующіе здѣсь христіане ощущали благоуханіе [7]). Нѣчто подобное мы находимъ въ повѣствованіи Евсевія о ліонскихъ и вьенскихъ мученикахъ, въ основѣ котораго лежитъ очень авторитетный документъ—посланіе двухъ этихъ церквей. „Мученики благоухали благоуханіемъ Хри-

---

[1]) *Hermae Pastor* Vis. IV, 1 — 2 *Harn.* Patr. App. Op. T. III. Рус. пер. 247—248.

[2]) Martyrium Polycarpi V, 2. *Harn.* Patr. App. Op. T. II p. 140.

[3]) Martyrium. Perpet. 7. 8. ср. *Weinel* S. 179.

[4]) *Tertul.* De anima 9. Сравни *Weinel H.* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg. 1899. S. 177—179.

[5]) Martyrium Polycarpi, 8, 3; 9, 1 ср. *Weinel* Op. Cit. S. 167.

[6]) *Lightfoot*, Apost. Fathers II, 26. p. *Weinel.* Op. Cit. S. 166.

[7]) Martyr. Polyc. 15 Ср. *Weinel.* Op. Cit. S. 196.

стовымъ, говорится въ этомъ посланіи, такъ что нѣкоторымъ они казались намащенными обыкновеннымъ миромъ“ [1]).

Хотя харисмы признавались плодомъ искупительнаго подвига І. Христа, однако въ пріобрѣтеніи и сохраненіи ихъ не отрицалась и самодѣятельность человѣка. Церковь сохраняла убѣжденіе, что своею жизнію человѣкъ можетъ или привлекать Духа или оскорблять Его и удалять отъ себя. Условіями, наиболѣе благопріятными для полученія духовныхъ дарованій, обыкновенно признавались молитва, постъ и половая чистота. Авторъ бесѣды, извѣстной съ именемъ Климента Римскаго, говоритъ: „сохраните плоть, чтобы вамъ быть причастниками Духа. Если же мы говоримъ, что плоть есть церковь, а Духъ — Христосъ, то отсюда слѣдуетъ, что кто безчеститъ плоть—безчеститъ церковь. Такой не получитъ Духа, который есть Христосъ“ [2]). Тоже воззрѣніе мы встрѣчаемъ въ Пастырѣ Ерма: „эту плоть свою сохрани чистою и незапятнанной, чтобы Духъ, живущій въ ней, засвидѣтельствовалъ о ней, и спаслась плоть твоя. Смотри, никогда не приходи къ мысли, что эта плоть погибнетъ, и не злоупотребляй ею въ какой нибудь похоти. Ибо если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа св., если же осквернишь Духа св., не будешь жить“ [3]).

Этой теоріи соотвѣтствовали и факты. Св. Поликарпъ получилъ откровеніе о своей мученической кончинѣ во время молитвы [4]). Первое видѣніе Ерма произошло также во время молитвы [5]). Третье видѣніе Ермъ видѣлъ послѣ продолжительнаго поста и молитвы [6]). Четвертое видѣніе также имѣло мѣсто во время молитвы и славословія Бога [7]). Исходя изъ этого же воззрѣнія, готовящіеся приступить къ крещенію и воспріять Духа чрезъ это таинство предварительно обыкновенно постились. По свидѣтельству кн. Дѣяній (XXI, 9),

---

[1]) *Euseb.* Н. Е. V, I ср. *Weinel* Op. Cit. 189.
[2]) II *Clem.* XIV, 3—4. *Harn.* Pat. App. Op. T. I XIV, 3—4.
[3]) *Herma.* Pastor. Sim. V, 7, 1—2 Patr. Apostol. Op. Изд. Гарнака Т. III Рус. пер. стр. 294.
[4]) Martyr. Pol. V, 2. *Harn.* Patr. Apost. op. T. II. p. 140.
[5]) *Herma,* Past. Vis. I, 1, 4.
[6]) Ibid. Vis. III, 1, 1.
[7]) Ibid. Vis. IV, 1, 1.

дочери діакона Филиппа были дѣвственницами и пророчицами. Мелитонъ Сардійскій извѣстенъ исторіи, какъ дѣвственникъ и вмѣстѣ пророкъ [1]). „Блаженны сохранившіе въ чистотѣ плоть свою, говорится въ актахъ Павла и Θеклы, они будутъ храмомъ Божіимъ“ [2]). Мысль о половой чистотѣ, какъ условіи полученія Духа св., была особенно широко распространена въ монтанистическихъ кругахъ. Сохранилось слѣдующее изреченіе монтанистической пророчицы Приски. „Чистота соединяетъ (съ Богомъ или Духомъ св.), и они (т. е. чистые) видятъ видѣнія и, склоняя лицо, слышатъ ясныя слова—спасительныя и таинственныя“ [3]).

Въ настоящее время трудно себѣ представить, какъ велико было значеніе духовныхъ дарованій въ жизни и мысли первенствующихъ христіанъ. Что Духъ св. обитаетъ въ ученикахъ Христа, какъ въ храмѣ, и есть источникъ обновленія и силы, противостоящей всему міру,—это было не предметомъ вѣры, а самымъ очевиднымъ фактомъ обыденной жизни. Вся древне-христіанская апологетика была построена на доказательствѣ Духа и силы. Но этого мало. Духовныя дарованія, столь распространенныя среди членовъ церкви апостольскаго и послѣапостольскаго вѣка, послужили точкою отправленія и для богословскихъ теорій. Въ сущности всякая догматическая теорія служитъ истолкованіемъ ученія св. Писанія, фактовъ библейской и евангельской исторіи и церковной дѣйствительности въ ея отрадныхъ и желательныхъ формахъ съ цѣлію приблизить все это къ пониманію людей своего времени. Неудивительно, поэтому, что и духовныя дарованія, о которыхъ говоритъ св. Писаніе и которыми изобиловала дѣйствительная жизнь церкви, давали толчокъ для размышленія и требовали истолкованія. Притязанія гностиковъ и монтанистовъ на обладаніе Духомъ ясно отразились и на ихъ теоретическомъ ученіи. Что такое психики и пневматики — вотъ о чемъ такъ много разсуждали какъ монтанисты, такъ и гностики. Но и среди писателей, вѣрныхъ церкви, скоро возникла сотеріологическая теорія, въ глубинѣ которой лежало не что иное, какъ

---

[1]) *Euseb.* H. E. V, 24, 7. Ср. *Weinel* Op. Cip. 145.

[2]) Acta Pauli et Theclae 5 и VIII, 9 ср. *Weinel* ibid. 146.

[3]) Tertul. De exhort. Cast. 10 *Weinel* Op. Cit. 163.

фактъ дѣйствительной жизни церкви — ея духовныя дарованія. Я разумѣю ученіе св. Иринея о спасеніи, оказавшее большое вліяніе на св. Аѳанасія.

II. Изложеніе тѣхъ пунктовъ ученія св. Иринея, которые были повторены въ измѣненномъ видѣ св. Аѳанасіемъ, удобнѣе всего начать съ его антропологіи. Ириней строго различаетъ человѣка несовершеннаго и совершеннаго, человѣка физическаго и облагодатствованнаго, человѣка созданнаго по образу Божію и достигшаго богоподобія. Физическій человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Плоть сама по себѣ въ отношеніи къ бытію безразлична: она способна какъ къ тлѣнію, такъ и къ нетлѣнію, можетъ умереть, но можетъ и вѣчно жить, смотря по тому, служитъ ли она носительницею жизни или носительницею смерти [1]).

Второю составною частью человѣка является душа. Это— дыханіе жизни. Какъ получившая начало бытія, душа сама по себѣ тоже не безсмертна, какъ не безсмертны по своей природѣ и всѣ сотворенные духи. Душа не есть жизнь. Она только участвуетъ въ жизни, подаваемой ей Богомъ. И если все же она будетъ существовать вѣчно, то только по волѣ Творца [2]). Для физическаго существованія человѣка достаточно тѣла и души. Обыкновенный, эмпирическій, смертный человѣкъ состоитъ только изъ двухъ этихъ частей. Но въ человѣкѣ совершенномъ, облагодатствованномъ, безсмертномъ не только по душѣ, но и по тѣлу, живетъ еще сверхфизическій принципъ — Духъ Божій [3]). Вслѣдствіе реальнаго и существеннаго, а не моральнаго только, общенія съ Духомъ св. человѣкъ принимаетъ участіе въ божественной жизни. Богъ есть жизнь, свѣтъ, совокупность благъ. Поэтому и всякій человѣкъ, въ душевно-тѣлесномъ составѣ котораго обитаетъ Духъ Божій, какъ реальная сила, истребляющая все свойственное тварной природѣ, пребываетъ въ нетлѣніи и тѣлесномъ безсмертіи, во свѣтѣ истиннаго познанія, въ наслажденіи всяческими благами [4]). Въ такомъ именно состояніи находились первые люди до грѣхопаденія.

---

[1]) *Irenaeus.* Contra Haereses. V, 12, 1 Цитуемъ по изд. *Миня* P. G. T. VII Рус. пер. свящ. *Преображенскаго.*

[2]) Ibid. II, 34, 2—4.

[3]) Ibid. III, 22, 1.

[4]) Ibid. V, 27, 2.

Но Духъ св., оскорбленный непослушаніемъ и грѣхомъ прародителей, оставилъ ихъ. Послѣдствіемъ этого была смерть физическая и духовная, потому что „невозможно жить безъ жизни, а бытіе жизни происходитъ отъ общенія съ Богомъ“ [1]). Состояніе физическаго отчужденія отъ Бога, созданное грѣхомъ первыхъ людей, унаслѣдовано всѣми ихъ потомками, для которыхъ Адамъ есть глава и родоначальникъ. Изъ этихъ строкъ мы видимъ, что св. Ириней переноситъ на Адама черты современныхъ ему харисматиковъ, и всѣ его преимущества ставитъ въ связь съ обитаніемъ въ немъ Духа св. Что касается ученія объ условіяхъ, при которыхъ прародители могли сохранить общеніе съ Духомъ св., то въ этомъ случаѣ Ириней стоитъ всецѣло на библейской почвѣ. Послушаніе и исполненіе райской заповѣди—вотъ что нужно было для того, чтобы Духъ св. продолжалъ обитать въ прародителяхъ. Никакого истолкованія этого библейскаго ученія въ сочиненіяхъ св. Иринея мы не находимъ.

Для возстановленія человѣка необходимо, чтобы Божественная нетлѣнная природа снова реально соединилась съ душевно-тѣлеснымъ составомъ человѣка, преобразила его и сообщила ему свойства божественной жизни. Это было достигнуто воплощеніемъ Сына Божія. Въ лицѣ Іисуса Христа Слово Божіе соединилось съ человѣкомъ Іисусомъ и обожествило его [2]). „Сынъ Божій сталъ сыномъ человѣческимъ, чтобы сынъ человѣческій сталъ Сыномъ Божіимъ“ [3]), „Слово Божіе содѣлалось тѣмъ, что и мы, чтобы насъ сдѣлать тѣмъ, что есть Оно“ [4]), „Перворожденное Слово нисходитъ въ тварь т. е. созданіе и объемлется имъ, съ другой стороны тварь принимаетъ Слово и восходитъ къ Нему, восходя выше ангеловъ, и дѣлается по образу и подобію Божію“ [5])—вотъ выраженія, въ которыхъ заключена общая мысль св. Иринея о значеніи воплощенія. Въ лицѣ І. Христа Божество и человѣчество снова соединились. Божественная

---

[1]) IV, 20, 5; V, 7, 1
[2]) Ibid. IV, 20, 4; 18, 7; III, 4, 2.
[3]) Ibid. III, 10, 2.
[4]) Ibid. Пред. V.
[5]) Ibid. V, 30, 3.

нетлѣнная природа проникла въ смертное тѣло и истребила въ немъ смерть. Смертная человѣческая природа Іисуса соединилась „съ самимъ нетлѣніемъ и безсмертіемъ, когда нетлѣніе и безсмертіе сдѣлалось тѣмъ, что и мы, чтобы тлѣнное поглощено было нетлѣніемъ и смертное безсмертіемъ“ [1]).

Послѣдствія соединенія Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа распростираются на весь человѣческій родъ, потому что Христосъ есть духовный глава всего человѣчества. Онъ возглавилъ всѣхъ людей въ своей человѣческой природѣ и сталъ въ такое же отношеніе къ нимъ, въ какомъ находится ихъ родоначальникъ по плоти — Адамъ. Возглавленіе (recapitulatio) всѣхъ во Христѣ — одно изъ самыхъ употребительныхъ выраженій св. Иринея. Recapitulatio, recapitulari имѣютъ много значеній, но въ данномъ случаѣ эти слова значатъ сводить къ единству путемъ краткаго повторенія. Такъ терминомъ recapitulatio можно было бы назвать краткое обобщеніе всѣхъ мыслей изслѣдованія посредствомъ повторенія въ концѣ его общихъ мыслей и результатовъ. Христосъ, по ученію св. Иринея, возглавилъ все человѣчество, повторивъ въ исторіи своей земной жизни всѣ подробности жизни Адама, обычное теченіе жизни каждаго изъ его потомковъ и исторію человѣчества во всей ея совокупности.

Прежде всего Слово Божіе дѣлается тѣмъ же, чѣмъ былъ Адамъ, т. е. видимымъ, объемлемымъ, страждущимъ человѣкомъ [2]). Въ Его рожденіи воспроизводятся обстоятельства, при которыхъ сотворенъ былъ Адамъ. Адамъ не родился отъ мужа, но былъ созданъ изъ дѣвственной земли, которая еще не была обработываема и на которую еще не падалъ дождь. Точно также Христосъ родился отъ Дѣвы Маріи безъ участія мужа [3]). Адамъ подвергся искушенію со стороны діавола и, вкусивъ отъ запрещеннаго плода, нарушилъ данную ему заповѣдь. Христосъ также былъ искушаемъ въ пустынѣ діаволомъ, надѣявшимся соблазнить его вкушеніемъ хлѣбовъ [4]). Непослушаніе Адама при древѣ было

[1]) Ibid. Ш, 19, 1 ср. Ш, 19, 3.
[2]) Ibid. Ш, 16, 6.
[3]) Ibid. Ш, 21, 10.
[4]) Ibid. V, 21, 2.

искуплено послушаніемъ даже до смерти на Крестномъ древѣ [1]). Христосъ умеръ въ тотъ же день недѣли, когда духовно умеръ Адамъ, преступивъ заповѣдь [2]).

Далѣе, Христосъ прошелъ всѣ стадіи развитія, чрезъ которыя долженъ пройти каждый изъ потомковъ Адама. Онъ былъ младенцемъ, чтобы освятить въ себѣ младенческій возрастъ, былъ отрокомъ для спасенія отроковъ, сдѣлался юношей, являясь для юныхъ образцомъ и освящая ихъ для Господа, наконецъ вступилъ въ старческій возрастъ [3]), чтобы освятить и его, претерпѣлъ смерть, чтобы побѣдить ее и стать начальникомъ жизни, наконецъ, душою своею, подобно обыкновенному человѣку, сошелъ во адъ [4]).

Наконецъ, Христосъ, является какъ бы суммою всего, пережитаго человѣчествомъ. Ев. Лука возводитъ родословіе Христово до Адама и перечисляетъ 72 рода. Такъ какъ на землѣ существуетъ только 72 народа, то родословіе по Ев. Луки показываетъ, что Спаситель „возстановилъ въ Себѣ самомъ всѣ народы, происшедшіе отъ Адама, и всѣ языки, и весь родъ человѣческій вмѣстѣ съ самымъ Адамомъ“ [5]). Умервщленіе І. Христа было беззаконіемъ, въ которомъ суммировалось пролитіе крови всѣхъ праведниковъ и пророковъ отъ начала міра [6]).

Итакъ, участіе всѣхъ людей въ плодахъ искупленія, которые стоятъ въ связи съ Богочеловѣческой личностью Искупителя и обусловлены соединеніемъ въ Немъ немощной и смертной природы съ сверхфизическимъ Божественнымъ принципомъ, обосновано на идеи подобія между Христомъ и всѣми людьми. Необходимо отмѣтить здѣсь, что это подобіе не есть генерическое. Плоды искупительной дѣятельности Христа усвояются вѣрующимъ не потому, что какъ люди, они имѣютъ общія родовыя черты съ человѣкомъ Іисусомъ,

---

[1]) Ibid. V, 16, 3; 17, 4.

[2]) Ibid. V, 23, 2.

[3]) На основаніи Ев. Іоан. VIII, 56—57 и свидѣтельства малоазійскихъ пресвитеровъ, непосредственныхъ учениковъ Апостоловъ, св. Ириней полагалъ, что І. Христосъ тридцати лѣтъ выступилъ на служеніе, а умеръ, имѣя около пятидесяти лѣтъ. II, 22, 4—6.

[4]) Ibid. II, 22, 4.

[5]) Ibid. III, 22, 3.

[6]) Ibid. V, 14, 1.

а напротивъ вслѣдствіе совпаденія обстоятельствъ жизни Христа съ самыми конкретными и индивидуальными подробностями жизни Адама, которыя никакимъ образомъ не могутъ входить въ составъ общаго понятія человѣкъ.

Въ лицѣ І. Христа Богъ вошелъ въ существенное общеніе съ человѣческой природой вообще. Это имѣетъ важныя и благодѣтельныя послѣдствія для всѣхъ людей. Однако непосредственною дѣйствующей причиной обновленія всей природы искупленныхъ является Духъ св. Во время крещенія Спасителя Онъ сошелъ на человѣка Іисуса и въ немъ принципіально на всѣхъ людей. Почивая на человѣчествѣ Іисуса Христа, Духъ св. навыкъ обитать въ людяхъ [1]). „Господь излилъ Духа Отца для возсоединенія и общенія Бога съ человѣкомъ, Бога полагая въ человѣкѣ чрезъ Духа, а человѣка съ другой стороны привлекая къ Богу чрезъ свое воплощеніе“ [2]).

Изъ предшествующаго ясна сущность ученія св. Иринея о спасеніи. Спасеніе основывается на томъ что Божество не нравственно только, но реально, существенно, самой природой своей и какъ бы физически соединяется съ тѣломъ и душою человѣка и производитъ въ нихъ полное и всестороннее обновленіе, но не нравственное только, а и физическое.

Прежде всего существенное общеніе человѣка съ Богомъ имѣетъ своимъ послѣдствіемъ усыновленіе человѣка Богу т. е. отеческое благоволеніе Бога къ человѣку и сыновнее дерзновеніе человѣка къ Богу. Чрезъ Христа мы получаемъ усыновленіе, потому что въ Немъ человѣкъ „принимаетъ, носитъ и содержитъ Сына Божія“ [3]). Только „соединившись съ Сыномъ Божіимъ“ [4]), человѣкъ могъ быть усыновленъ.

Вторымъ послѣдствіемъ соединенія Духа св. съ душою и тѣломъ человѣка служитъ его полное нравственное обновленіе. Но и это послѣднее стоитъ въ зависимости отъ измѣненія физическихъ свойствъ человѣка. „Плоть, взятая во владѣніе Духомъ, уже забываетъ о себѣ, но воспринимаетъ

---

[1]) Ibid. Ш, 17, 1; Ш, 20, 2.
[2]) Ibid. V, 1, 1.
[3]) Ibid. Ш, 16, 3.
[4]) Ibid. Ш, 19, 1.

качества Духа и дѣлается сообразной Слову Божію“ [1]). Когда Духъ обитаетъ въ человѣкѣ, то Его сила и крѣпость поглощаетъ немощь плоти. Такъ напр., плоти свойственно бояться смерти, но у мучениковъ эта естественная боязнь уничтожается силою Духа св. [2]).

Далѣе, обладаніе Духомъ св. проявляется въ чудесныхъ явленіяхъ, источникомъ которыхъ становится носитель Духа. Таковыми служатъ духовныя дарованія. „Апостолъ, говоритъ св. Ириней, называетъ совершенными тѣхъ, которые получили Духа Божія и чрезъ Духа говорятъ всѣми языками.... Мы слышали многихъ братьевъ въ Церкви, которые имѣли пророческія дарованія и чрезъ Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенныя тайны людей и изъясняли таинства Божіи. Таковыхъ апостолъ называетъ духовными, и они дѣйствительно духовны по причастію Духа“ [3]). Къ этому же источнику восходятъ и другія духовныя дарованія, о которыхъ мы находимъ упоминаніе въ сочиненіяхъ св. Иринея: изгнаніе демоновъ, предсказаніе будущаго, видѣнія и пророческія рѣчи, исцѣленіе больныхъ чрезъ возложеніе рукъ [4]).

Наконецъ, самымъ высшимъ плодомъ соединенія человѣка съ Духомъ св. служитъ уничтоженіе въ человѣческомъ тѣлѣ принципа смертности и тлѣнности, наклонности къ уничтоженію. „Духъ, окружая человѣка изнутри и совнѣ, всегда пребываетъ съ нимъ“ [5]) и дѣлаетъ плоть „зрѣлою и способною къ нетлѣнію“ [6]). Однако, побѣда Духа надъ смертію въ тѣлахъ людей совершается съ нѣкоторою постепенностію. Въ настоящее время мы получаемъ какъ бы часть Духа для приготовленія къ нетлѣнію, мало по малу пріучаясь принимать и носить Бога... Этотъ залогъ, живя въ насъ, дѣлаетъ насъ духовными (пневматиками) и смертное поглощаетъ безсмертіемъ. По воскресеніи же мы получимъ полную благодать, и она сдѣлаетъ насъ подобными Богу [7]). „Не

---

[1]) Ibid. V, 9, 3.
[2]) Ibid. V, 9, 2 ср. IV, 3, 9—10; IV, 33, 8; III, 17, 2.
[3]) Ibid. V, 6, 1.
[4]) Ibid. II, 32, 4.
[5]) Ibid. V, 12, 22—3.
[6]) Ibid. V, 12, 3 ср. V, 9, 4.
[7]) Ibid. V, 8, 1.

въ началѣ созданы мы богами, но сперва людьми, а потомъ уже богами“ [1]).

Условіями для достиженія общенія съ Духомъ св. со стороны человѣка служатъ познаніе и удаленіе отъ похотей плоти.

Невозможно жить безъ жизни, говоритъ св. Ириней, а жизнь есть результатъ общенія съ Богомъ, общеніе же съ Богомъ состоитъ въ познаніи Его. „Какъ видящіе свѣтъ находятся въ свѣтѣ и причастны его сіянія, такъ видящіе Бога находятся въ Богѣ и причастны Его сіянія. Сіяніе же Его животворитъ ихъ, поэтому видящіе Бога причастны жизни“ [2]). Однако, въ ученіи о богопознаніи, какъ условіи общенія съ Богомъ, у св. Иринея не содержится никакихъ мистическихъ элементовъ. Это не есть созерцаніе, не есть постоянное устремленіе мысли къ Богу, неразвлекаемое ничѣмъ житейскимъ, никакимъ интересомъ къ чувственному міру. Подъ богопознаніемъ, соединяющимъ человѣка съ Богомъ, св. Ириней разумѣетъ просто ученіе церкви, данное въ Писаніи и крещальномъ исповѣданіи и чуждое еретическихъ заблужденій.

Чистота жизни — другое условіе наитія Духа св. Нечистота, обжорство, [3]) необузданное служеніе похотямъ, уподобляющее человѣка „скотамъ и собакамъ“ [4]) удаляетъ Духа св. Какъ храмъ Божій, человѣкъ долженъ быть чистъ, „чтобы Духъ св. услаждался имъ, какъ женихъ невѣстой“ [5]). Нужно замѣтить, что въ этихъ словахъ св. Иринея не содержится аскетическихъ тенденцій. Точкою отправленія для него въ данномъ случаѣ служатъ слова ап. Павла въ посл. къ Римл. VIII, 10—14. Подъ плотію онъ понимаетъ не чув-

---

[1]) Ibid. IV, 30, 3—4. Послѣднюю ступень въ развитіи человѣка св. Ириней довольно рѣдко называетъ обожествленіемъ, какъ въ приведенномъ мѣстѣ. Выраженіе это, употребляемое въ томъ же смыслѣ, было обычно въ философской литературѣ. См. *Klebba.* Die Antropologie des hl. Irenaeus. (Kirchengeschichtliche Studien B. II, H. III. Münster, 1894 S. 186). Здѣсь приводятся слова Эпиктета *“Θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι“*. Изъ христіанскихъ писателей этотъ терминъ употребляетъ уже Θеофилъ Антіохійскій (Ad Autol. II, 27) Ibid.

[2]) Ibid. IV, 20, 5.

[3]) Ibid. V, 9, 3.

[4]) Ibid. V, 8, 2.

[5]) Ibid. V, 9, 4. Вообще объ этомъ предметѣ чит., 8—12.

ственность, какъ таковую, и не чувство въ противоположность разуму, а отчасти злоупотребленіе тѣломъ, отчасти же все вообще грѣховное въ человѣческой природѣ. Принципіальное осужденіе чувственности и чувствъ св. Иринею совершенно чуждо, равно какъ и ученіе о безстрастіи.

Знакомясь съ ученіемъ св. Аѳанасія объ искупленіи, поражаешься сходствомъ его сотеріологическихъ идей съ только что изложенной теоріей св. Иринея. Но вмѣстѣ съ этимъ не менѣе ясно выступаетъ и различіе. Что реальное общеніе съ Богомъ есть необходимое условіе безсмертія,— мысль эта высказывается св. Иринеемъ очень часто, но философское обосновленіе ея въ его сочиненіяхъ отсутствуетъ. Св. Аѳанасій даетъ такое обоснованіе. У св. Иринея вмѣненіе плодовъ воплощенія всѣмъ людямъ выясняется съ точки зрѣнія идеи возглавленія въ смыслѣ повторенія конкретныхъ подробностей исторіи Адама и всего человѣчества въ обстоятельствахъ земной жизни Спасителя. Аѳанасій Великій причину вмѣненія видитъ въ генерическомъ сходствѣ всѣхъ людей съ человѣкомъ Іисусомъ. Ученіе о познаніи и чистотѣ плоти, какъ условіяхъ обладанія Духомъ, чуждое въ сочиненіяхъ св. Иринея всякихъ мистическихъ и аскетическихъ чертъ, въ литературныхъ трудахъ св. Аѳанасія измѣнено въ смыслѣ монашескихъ идей его времени. Всѣ эти измѣненія въ значительной степени объясняются тѣмъ, что Аѳанасій Великій далъ сотеріологической теоріи св. Иринея платоническое обоснованіе, выразилъ ее въ терминахъ философіи Платона, облекъ ее въ философскій плащъ платониковъ [1]). Это замѣчаніе послужитъ намъ естественнымъ переходомъ къ изложенію тѣхъ сторонъ философіи Платона, которыми непосредственно или чрезъ посредство раннѣйшей церковной литературы воспользовался св. Аѳанасій.

III. Бытіе въ его цѣломъ, по ученію Платона, распадается на три основныхъ части или вида: бывающее (эмпирическій міръ), то, въ чемъ оно бываетъ (матерія), и то, по подобію чего оно бываетъ (идеи) [2]).

---

[1]) Вліяніе философіи Платона на св. Аѳанасія давно отмѣчено изслѣдователями. См. напр. *K. Hoss.* Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg 1899 S. 34—39.

[2]) *Платонъ* Тимей. 50, Д. Соч. Платона цитуемъ по пер. проф. Карпова.

Активнымъ началомъ бытія служитъ міръ идей или идеальныхъ образовъ, печать которыхъ носятъ на себѣ всѣ вещи. Идеи характеризуются признаками прямо противоположными всему, наблюдаемому въ мірѣ явленій. Онѣ находятся не въ этомъ мірѣ, а далеко за предѣлами его, и чужды всего матеріальнаго [1]). Предметы видимаго міра подвержены постоянной текучести, идеи всегда себѣ равны, неизмѣняемы и постоянны. Въ мірѣ бываній всякое свойство относительно: что кажется великимъ по отношенію къ одному, то оказывается малымъ сравнительно съ другимъ. Идеи—безотносительны и абсолютны [2]). Всякому предмету, какъ бы малъ, незначителенъ и ничтоженъ онъ ни былъ, соотвѣтствуетъ опредѣленная идея. Далѣе, всѣ роды, виды, отношенія, свойства, дѣйствія, даже грамматическія формы—все имѣетъ въ трансцендентномъ мірѣ представляющія ихъ начала въ видѣ отдѣльныхъ идей. Все разнообразіе идей слагается въ стройную систему, въ которой все конкретное подчиняется болѣе общему и абстрактному и въ концѣ концовъ обнимается одною высшей идеей—идеей Блага, которая одна царитъ въ мірѣ нематеріальномъ надъ всякимъ бытіемъ и познаніемъ. Идею эту Платонъ отожествляетъ съ Божествомъ [3]).

Прямою противоположностью идей служитъ третій принципъ—матерія. Это—нѣчто абсолютно пассивное, всецѣло безкачественное и въ этомъ отношеніи всегда себѣ тожественное. Оно воспринимаетъ всѣ формы, но ни одну не можетъ удержать навсегда [4]). Этотъ третій безкачественный принципъ бытія самъ Платонъ никогда не называетъ матеріей [5]). Не говоритъ онъ также и о сотвореніи вещей *изъ этого* безкачественнаго бытія [6]). Онъ говоритъ о возникновеніи вещей *въ этомъ* началѣ, а не изъ него. На основаніи этого большинство изслѣдователей приходитъ къ заключенію, что Платонъ понималъ подъ этимъ третьимъ видомъ

---

[1]) Ibid. Федръ 274, C.

[2]) Ibid. Тим. 52, A.

[3]) *Ed. Zeller*. Die Philosophie der Griechen. II Th. 1 Abth. 4 Aufl. 1889. S. 690—718.

[4]) *Платонъ*. Тим. 51, A.

[5]) *Ed. Zeller* Ibid. S. 721 прим. 3.

[6]) Ibid. S. 734 прим. 1.

нѣчто весьма близкое къ пространству, какъ вмѣстилищу всего. Это оправдывается и подлинными словами самого Платона: „третій родъ представляетъ собою родъ пространства, не принимающій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе“ [1]).

Средину между этими противоположными принципами занимаетъ міръ бываній, „чувственно-постигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющійся въ какомъ-нибудь мѣстѣ и опять оттуда исчезающій“ [2]). Этотъ вѣчно измѣняющійся, множественный и относительный міръ есть результатъ воздѣйствія идей на матерію. Все существующее обязано своимъ происхожденіемъ причастію идей. Каждая вещь существуетъ постольку, поскольку она является носительницей соотвѣтствующей идеи. Однако слабою стороною философіи Платона служитъ то, что онъ не выяснилъ въ опредѣленныхъ и осязательныхъ чертахъ, въ чемъ состоитъ и какимъ образомъ происходитъ причастіе чувственно воспринимаемыхъ вещей идеямъ. Какимъ образомъ единое, неизмѣняемое, нематеріальное оказывается присущимъ многому, измѣняемому и матеріальному,—остается неяснымъ.

Для нашихъ цѣлей важно обратить вниманіе читателя на то различіе, которое, по ученію Платона, имѣютъ три перечисленныхъ принципа по отношенію къ предикату бытія. Существованіе въ истинномъ и подлинномъ смыслѣ принадлежитъ только идеямъ. „Онѣ всегда существуютъ и никогда не происходятъ“ [3]). Поэтому обычнымъ наименованіемъ идей въ философіи Платона служатъ: сущности, вѣчныя сущности, дѣйствительно сущее, сущее само по себѣ [4]). Во всѣхъ этихъ наименованіяхъ выражается та мысль, что идеи служатъ единственнымъ источникомъ бытія, что онѣ представляютъ собою не только идеальные образы вещей, но и реальныя сущности или дѣйствующія въ мірѣ силы и причины. Въ противоположность идеямъ матерія является несущимъ—*τὸ μὴ ὄν* и, какъ таковая, непознаваема ни умомъ, ни чувствомъ [5]). Міръ чувственный занимаетъ средину между бытіемъ и не-

[1]) *Платонъ*. Тим. 52, А. В. Ср. *Zeller* Op. Cit. S. 727—741.
[2]) *Платонъ*. Тим. 52, А.
[3]) *Платонъ*. Тим. 27. Д.
[4]) *Ed. Zeller*. Op. Cit. S. 658.
[5]) *Zeller*. Op. Cit. 733 ср. 726 пр. 3.

бытіемъ, и его лучше всего полагать „между сущностью и небытіемъ“ [1]). Его бытіе кажущееся, а не дѣйствительное [2]). „Въ немъ все раждается и снова погибаетъ, и потому въ дѣйствительности вовсе не существуетъ“ [3]). Поэтому все рожденное, все происшедшее не безсмертно и не чуждо разрѣшенія и лишь въ томъ случаѣ оно не подлежитъ жребію смерти, если оно связано спеціальною волею Бога, его причастіемъ [4]). Итакъ, въ отношеніи къ бытію между міромъ идей и міромъ бываній имѣетъ мѣсто радикальная противоположность.

Отъ онтологическихъ предпосылокъ платонизма перейдемъ теперь къ его нравственному идеалу. Характеристическою чертою этого послѣдняго служитъ страстный порывъ къ духовному, сверхмірному, трансцендентному. Истинная жизнь, единственно достойная человѣка, полагается въ жизни ума, погруженнаго въ размышленіе о дѣйствительно сущемъ, о чистыхъ идеальныхъ образахъ, искаженное отображеніе которыхъ даетъ этотъ міръ тѣней. Задача человѣка—возвыситься надъ царствомъ призраковъ, окружающихъ насъ, постепенно выйти изъ этой пещеры, куда проникаютъ лишь слабые отблески сіянія сущаго и гдѣ слышится лишь глухое эхо чудной гармоніи надзвѣзднаго міра. Философъ, возвысившійся до созерцанія дѣйствительно сущаго, не промѣняетъ блаженства познанія ни на что въ мірѣ. Онъ скорѣе перенесъ бы какія угодно несчастія, чѣмъ возвратился бы въ свое прежнее состояніе [5]). Для такого человѣка практическая дѣятельность въ государствѣ не имѣетъ ничего привлекательнаго. Правда, философъ могъ бы быть наилучшимъ правителемъ, но никто изъ философовъ не согласился бы возложить на себя это бремя добровольно [6]). Въ идеальномъ государствѣ ихъ слѣдуетъ насильственно и поочередно заставлять служить обществу, воспитавшему ихъ [7]).

---

[1]) *Платонъ.* Госуд. 479. С. Ср. V, 477.
[2]) Ibid. Госуд. X, 597. A.
[3]) Ibid. Тим. 28. A.
[4]) Ibid. Тим. 41. A—B.
[5]) Ibid. Госуд. VII, 514—516.
[6]) Ibid. Госуд. VII, 514—516.
[7]) Ibid. 520. C. ср. Госуд. I, 347. C.

Эта основная цѣль развитія человѣка можетъ быть достигнута при наличности двухъ условій: во первыхъ, умъ долженъ для этого отрѣшиться отъ внѣшнихъ чувствъ воспріятія, подняться выше даваемыхъ ими ощущеній, во вторыхъ, мысль человѣка должна очиститься отъ омрачающаго вліянія чувствованій и страстей.

Ощущенія внѣшнихъ чувствъ—зрѣніе, слухъ, осязаніе—постоянно обольщаютъ умъ. Они могутъ служить для него точкою отправленія, но чѣмъ скорѣе онъ отрѣшится отъ нихъ, тѣмъ лучше. „Душа мыслитъ лучше, когда ничто не безпокоитъ ее,—ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе, когда оставивъ тѣло и, сколько возможно удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ одна сама по себѣ и стремится къ сущему“ [1]). Поэтому душа постепенно должна отдѣляться и отрѣшаться отъ тѣла и сосредоточиваться въ себѣ самой. По мѣрѣ отрѣшенія отъ чувствъ и ощущеній ея познаніе уже здѣсь, на землѣ, становится все чище и чище. Но если, живя въ тѣлѣ и подчиняясь его воздѣйствію, душа ничего не можетъ знать вполнѣ чисто, то остается на выборъ одно изъ двухъ: или знаніе вообще невозможно, или возможно послѣ смерти, когда душа всецѣло освободится отъ власти тѣла и будетъ существовать сама по себѣ [2]).

Если уже высшія ощущенія, каковы зрѣніе и слухъ, омрачаютъ чистоту мысли, то что сказать о тиранніи чувственныхъ похотей и страстей? Душа по своей природѣ свободна отъ чувствъ и страстей и наполнилась ими только вслѣдствіе общенія съ тѣломъ. Она подобна миѳическому Главкону, живущему въ морѣ. Морскія волны до такой степени измѣнили его, что онъ сталъ неузнаваемъ: однѣ части его тѣла стерты и смыты морскими волненіями, другія поросли морскими мхами и покрылись вонзившимися въ нихъ острыми камнями и раковинами. Отсюда, философъ долженъ позаботиться о томъ, чтобы освободить и очистить свою душу отъ всѣхъ этихъ наростовъ чувственности и страстей [3]). „Истинный философъ, говоритъ Платонъ, сколько возможно удержи-

---

[1]) *Платонъ*. Федонъ 65. С. Ср. 66. А.

[2]) Ibid. 66. Д. Е; 83. В.

[3]) Ibid. Госуд. X, 611 E sqq.

ваетъ себя отъ удовольствій и пожеланій, отъ скорбей и страха—въ той мысли, что человѣкъ, сильно возмущаемый удовольствіемъ, скорбію или пожеланіями, подвергается чрезъ нихъ самому великому и крайнему злу“ [1]). Наклонность къ чувственнымъ удовольствіямъ, выражающаяся въ пристрастіи къ пищѣ и лакомствамъ, отягощаетъ душу, какъ свинцовая тяжесть, и направляетъ ея взоръ внизъ. Но освободите ее отъ этого пристрастія, и она тотчасъ же обратится къ истинѣ и увидитъ ее такъ же ясно, какъ теперь видитъ то, что ее интересуетъ [2]).

II.

Онтологическія предположенія религіознаго идеала св. Аѳанасія.

Въ основѣ религіознаго идеала св. Аѳанасія лежатъ онтологическія предположенія платонизма, которыя мы изложили въ предыдущей главѣ, но конечно нѣсколько измѣненныя и приведенныя въ соотвѣтствіе какъ съ библейскимъ ученіемъ, такъ и съ результатами, достигнутыми предшествующимъ развитіемъ патристической литературы. Философская идея абсолютности Бога была усвоена еще апологетами и направлена ими противъ политеизма [3]). Полемическимъ пріемомъ апологетовъ съ большимъ удобствомъ могли воспользоваться и антигностическіе писатели для философской критики ученія гностиковъ о существованіи Вышняго Бога и Димiурга, плиромы и кеномы, а также для опроверженія дуализма Бога и матеріи, проникшаго въ христіанскую литературу въ системѣ Гермогена. Христіанскій монотеизмъ, выясненный во всемъ своемъ объемѣ и значеніи въ полемикѣ съ политеизмомъ и гностицизмомъ, предшествовавшей выступленію св. Аѳанасія на литературное поприще, не могъ уживаться съ признаніемъ существованія совѣчной Богу матеріи, составляющимъ одну изъ суще-

---

[1]) Ibid. Фед. 83, B C.

[2]) Ibid. Госуд. VII. 519. B.

[3]) Классическимъ образцомъ метода апологетовъ можетъ служить 8 гл. Апологіи Аѳинагора. *Otto.* Corpus apologetarum VII. Рус. пер. свящ. *Преображенскаго.* Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ. Москва 1867.

ственныхъ чертъ платонизма. Поэтому св. Аѳанасій въ прямой полемикѣ съ платонизмомъ рѣшительно отвергъ ученіе о совѣчной Богу матеріи [1]). Такимъ образомъ изъ трехъ видовъ или началъ, на которые распадается все бытіе въ системѣ Платона, св. Аѳанасій удержалъ только два: матерія, созданная изъ ничего, естественно слилась въ его представленіи со всею совокупностью міра. Богъ и міръ — вотъ два вида, которыми исчерпывается все бытіе. Но за то Аѳанасій сохранилъ во всей силѣ платоническую идею о коренномъ, радикальномъ различіи Бога и міра въ отношеніи къ предикату бытія. Богъ—творецъ, міръ—тварь. Между Творцомъ и тварью въ данномъ отношеніи можетъ существовать лишь полная противоположность и не можетъ быть ничего общаго. Это — двѣ несравнимыхъ величины. „Все сотворенное, говоритъ св. Аѳанасій, не имѣетъ ничего подобнаго по сущности съ своимъ Творцомъ“ [2]). „Какое сходство, восклицаетъ онъ, между тѣмъ, что̀ изъ ничего, и между Творцомъ, создающимъ это изъ ничего“ [3])! Мысль о коренномъ различіи между Богомъ и міромъ, Творцомъ и тварію съ такою ясностію впервые формулирована лишь въ самомъ началѣ аріанскихъ споровъ и притомъ какъ тою, такъ и другою стороною. Изъ писателей, принадлежащихъ къ церкви, эта мысль впервые высказана св. Аѳанасіемъ. Это имѣло чрезвычайно важное значеніе въ исторіи ученія о Божествѣ І. Христа, такъ какъ разъ на всегда устраняло двусмысленность въ понятіи о Логосѣ, свойственную не только большинству апологетовъ, но даже такому проницательному мыслителю, какимъ былъ Оригенъ, и его ученикамъ. Предшественники св. Аѳанасія въ большей или меньшей степени видѣли въ Логосѣ существо, занимающее среднее мѣсто между Богомъ и міромъ. Онъ рисовался имъ въ чертахъ меньшаго совершенства сравнительно съ Богомъ, но неизмѣримо возвышающимся надъ міромъ. Наименованіе Логоса тварію, богомъ въ несобственномъ смыслѣ (*Θεός* въ противоположность *ὁ Θεός*)

---

[1]) *Athanasius.* De incarnatione 2. *Migne.* T. 25. Col. 100.

[2]) *Athanasius.* Contra arian. I, 20. *Migne.* T. 26. Col. 53. Рус. пер. Москов. Духовн. Академіи изд. 2, 1902 — 1903 т. II, 202. Сочиненія св. Аѳанасія цитуетъ по изданію Миня P. Gr. XXV—XXVIII и по названному русскому переводу.

[3]) Ibid. 21. Рус. пер. стр. 204.

(Оригенъ, Діонисій Александрійскій) и одновременное изображеніе Его съ предикатами чисто божественными, показываютъ, насколько неясны были для этихъ писателей границы понятій Богъ и тварь. Лишь послѣ того, какъ понятія эти были сознаны въ ихъ противоположности, исключающей всякое третье, посредствующее понятіе, необходимо стало ясно и опредѣленно высказаться, къ какой области принадлежитъ Логосъ: Богу или міру. И этимъ важнымъ прогрессомъ въ ясности богословскихъ понятій св. Аѳанасій былъ обязанъ внѣхристіанской философіи, подсказавшей ему идею полной противоположности твари и Творца.

Коренное различіе между Творцомъ и тварію, по ученію св. Аѳанасія, заключается въ томъ, что Божественная природа есть подлинно сущее, все же тварное имѣетъ лишь относительное бытіе и сравнительно съ истинно сущимъ можетъ быть названо прямо несуществующимъ. Богъ самобытенъ и существуетъ вѣчно. Напротивъ, тварь вызвана къ бытію творческимъ словомъ изъ ничтожества. Возникши изъ этой темной, пустой и всепоглощающей бездны, она вѣчно скользитъ надъ нею, всегда готовая снова погрузиться въ ничто. Отсюда характерными признаками твари служатъ: „текучесть, слабость, смертность“. „Всякое сотворенное естество, насколько это зависитъ отъ заключающихся въ немъ самомъ причинъ, есть нѣчто текучее и разрушающееся“ [1]). Но не смотря на собственную природу, стремящуюся къ уничтоженію, тварь все же существуетъ и притомъ существуетъ въ видѣ прекраснаго, стройнаго цѣлаго [2]). Міръ представляетъ собою удивительную гармонію, порядокъ и красоту [3]). Своимъ существованіемъ, красотою и цѣлесообразностью природа обязана „причастію подлинно Сущаго отъ Отца Слова“ [4]). Подлинно сущее, Слово Божіе—вотъ та магнитическая сила, которая своимъ вліяніемъ извлекаетъ вещи изъ ничтожества, удерживаетъ ихъ въ бытіи, не позволяя имъ снова погрузиться въ ничто, и соединяетъ ихъ между собою въ стройное цѣлое какою-то внутреннею связью. Оно

---

[1]) Ibid. Contra gentes 41. *Migne.* T. 25. Col. 82—84. Рус. Пер. I, 181.

[2]) Contra arian. II, 78. *Migne.* T. 26. Col. 312. Рус. Пер. II, 363.

[3]) См. одушевленное описаніе гармоніи природы Contra gentes 41—45 *Migne.* T. 25. Col. 81—92. Рус. Пер. I, 181—186.

[4]) Contra gent. 41. *Migne.* T. 25, Col. 84. Рус. Пер. I, 182.

присуще „всѣмъ тварямъ вообще и каждой изъ нихъ въ отдѣльности“ [1]). Если природа въ цѣломъ и въ своихъ частяхъ существуетъ, то лишь постольку, поскольку она является носительницей дѣйствительно сущаго, поскольку она причастна Божеству.

Что касается платоническаго понятія причастія Логоса всему сотворенному, то строго логически оно нигдѣ не разъяснено св. Аѳанасіемъ, какъ не разъяснено и въ философіи Платона, употребляемыя же св. Аѳанасіемъ для его поясненія аналогіи не чужды и платонизму. Аналогіи, къ которымъ прибѣгаетъ для этой цѣли Аѳанасій Великій, стоятъ въ нѣкоторомъ отношеніи къ тѣмъ двумъ основнымъ предикатамъ Логоса, въ которыхъ, по крайней мѣрѣ по словесному выраженію, Слово Божіе такъ удивительно совпадаетъ съ платонизмомъ—Логосъ есть Божія Сила и Божія Премудрость.

Какъ Божія Сила, Логосъ нисшелъ къ сотворенному и на все излилъ свои силы, которыми все вызываетъ къ бытію, сохраняетъ, скрѣпляетъ и приводитъ въ движеніе [2]). Постоянно повторяющееся сравненіе нисхожденія Логоса къ тварямъ своими силами съ озареніемъ, показываетъ, что св. Аѳанасій представлялъ себѣ это нисхожденіе на подобіе того, какъ солнце все оживотворяетъ, посылая на землю издали свои лучи.

Другое сравненіе, употребляемое св. Аѳанасіемъ для той же цѣли, стоитъ въ связи съ ученіемъ о Логосѣ, какъ Премудрости Божіей, т. е. какъ живой и личной совокупности божественныхъ идей о мірѣ. Всѣ вещи прежде своего реальнаго осуществленія идеально уже существовали въ Логосѣ, потому что „Слово все знаетъ прежде рожденія“ [3]). Идеи Логоса объ имѣющихъ возникнуть вещахъ становятся формами для созданныхъ имъ видимыхъ предметовъ и частей природы. Во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой изъ нихъ

---

[1]) Contra arian. II, 78. *Migne.* 26. Col. 312 Рус. пер. II, стр. 363.

[2]) „Всемогущее, всесовершенное святое Слово Отца, нисшедши во вселенную, повсюду распространило свои силы, озаривъ видимое и невидимое, въ Себѣ все содержитъ и скрѣпляетъ, ничего не оставивъ лишеннымъ Своей Силы, но сохраняя и оживотворяя все и во всемъ, и каждую вещь въ особенности, и вмѣстѣ все въ совокупности“. Contra gentes 42. *Migne.* T. 25. Col. 84. Рус. Пер. I, 182.

порознь есть отпечатокъ Премудрости Божіей или ея отображеніе, какъ первообраза. Исходя изъ этой мысли, св. Аѳанасій утверждаетъ, что по образу Божію созданъ не только человѣкъ, но и вся природа какъ въ ея цѣломъ, такъ и въ самомалѣйшихъ частяхъ. Дѣятельность Премудрости Божіей въ мірѣ, посредствомъ которой ея отпечатокъ внѣдряется во всѣ части природы, Аѳанасій сравниваетъ съ дѣятельностью царскаго сына, который надписываетъ свое имя на каждомъ зданіи, возводимомъ имъ по приказанію отца [1]). Какъ дѣйствующая въ вещахъ совокупность силъ, Логосъ приводитъ всѣ вещи въ бытіе и сохраняетъ ихъ; какъ присущая вещамъ премудрость, онъ сообщаетъ имъ порядокъ, гармонію и красоту. Само собою разумѣется, что въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ не о моральномъ общеніи Логоса съ природой, потому что для неразумной природы такое общеніе невозможно, а о метафизическомъ присутствіи Логоса въ вещахъ если не своимъ существомъ, то своею силою и дѣйствіемъ.

Итакъ, только причастіе Слову, по ученію Аѳанасія Великаго, „мѣшаетъ вещамъ увлекаться и обуреваться своимъ естествомъ“ [2]), стремящимся къ ничтожеству, изъ котораго они возникли, только это причастіе сохраняетъ вселенную отъ разрушенія.

Мы выяснили онтологическія предпосылки религіознаго идеала св. Аѳанасія. Отсюда уже не трудно предвидѣть, въ чемъ писатель, положившій ихъ въ основу своего міросо-

---

[1]) Contra arian. II, 79. Рус. пер. II, 365—366.

„Чтобы созданное не только существовало, но и существовало прекрасно, Богъ благоволилъ, чтобы Премудрость Его снизошла къ тварямъ, чтобы во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой порознь были положены нѣкоторый отпечатокъ и подобіе Его образа и чтобы приведенное въ бытіе оказалось премудрымъ и достойнымъ Бога“. Contra arian. II, 78. *Migne*, 26 col. 312. Рус. пер. II, стр. 363.

„Все получило бытіе Мною и чрезъ Меня, говоритъ св. Аѳанасій отъ лица Премудрости Божіей. Такъ какъ нужно внѣдрить премудрость въ дѣлахъ, то хотя по сущности пребывала я съ Отцомъ, однако по снисхожденію къ тварямъ отпечатлѣвала свой образъ въ дѣлахъ примѣнительно къ нимъ, чтобы цѣлый міръ былъ, какъ единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собой“. Contra arian. II, 81 *Migne*, 26 col. 317. Р. п. II, 367.

[2]) Contra gentes 41. *Migne*. T. 25. Col. 84. Рус. пер. I, 181—182.

зерцанія, долженъ полагать цѣль религіозныхъ стремленій человѣка. Если всякое бытіе и всякое совершенство обусловлено метафизическимъ причастіемъ Логосу, то высшая цѣль человѣческой дѣятельности должна заключаться въ стремленіи къ возможно полному, не нравственному только, но и реальному, метафизическому общенію человѣка съ Богомъ, къ пріобрѣтенію участія въ божественной жизни. Общее направленіе мыслей св. Аѳанасія просвѣчиваетъ уже теперь. Подробности выяснятся въ дальнѣйшихъ главахъ.

Религіозный идеалъ св. Аѳанасія яснѣе всего выражается въ его ученіи о блаженномъ состояніи прародителей въ раю и сущности ихъ грѣхопаденія, въ ученіи объ обожествленіи человѣческой природы Христа и, наконецъ, въ его ученіи о спасеніи. Это и послужитъ предметомъ обсужденія въ слѣдующихъ трехъ отдѣлахъ.

III.

Обоженіе первыхъ людей.

Религіозный идеалъ, въ осуществленіи котораго состоитъ весь смыслъ и цѣль человѣческой жизни, св. Аѳанасій мыслитъ отчасти уже достигнутымъ въ первобытномъ состояніи прародителей, предшествовавшемъ ихъ грѣхопаденію. Блаженное состояніе первыхъ людей онъ характеризуетъ чисто библейскими чертами: прародители были свободны отъ болѣзней, страданій и смерти. Живя въ общеніи съ Богомъ, они были озарены свѣтомъ истиннаго познанія. Въ этомъ ученіи, свойственномъ и всѣмъ прочимъ церковнымъ писателямъ, не заключается ничего характернаго для Аѳанасія. Его оригинальность состоитъ въ истолкованіи и философскомъ освѣщеніи этихъ данныхъ библейской исторіи и начинается съ того момента, когда онъ ставитъ вопросъ объ условіяхъ и причинахъ безсмертія и блаженства первыхъ людей. Отвѣчая на этотъ вопросъ, св. Аѳанасій вращается въ сферѣ понятій, составляющихъ отличительную черту философіи Платона, какъ въ этомъ легко убѣдиться изъ сопоставленія настоящей главы съ изложенными ранѣе пунктами платонической философіи.

Подобно всему міру и всему тварному человѣкъ созданъ изъ ничего и потому по самой природѣ своей стремится къ уничтоженію. Тлѣнность и смертность—это естественное со-

стояніе человѣческой природы. „По закону собственнаго бытія человѣкъ не имѣетъ силъ пребывать всегда“ [1]). „Человѣкъ по природѣ смертенъ, потому что произошелъ изъ ничего“[2]). Все вообще въ мірѣ какъ чувственное, такъ и духовное дѣйствительно существуетъ постольку, поскольку имѣетъ въ себѣ образъ Божій въ смыслѣ дѣйствующей въ немъ силы Логоса или его отпечатка. Тому же закону подчинено и бытіе человѣка. Только причастіе Логосу могло сообщать его существованію устойчивость и постоянство. „Люди, говоритъ Аѳанасій, по природѣ были тлѣнны, но свойственнаго имъ по природѣ избѣгли бы по благодати, какъ причастники Слова (*χάριτι τῆς τοῦ Λόγου μετουσίας*), если бы остались добрыми; по причинѣ соприсущаго имъ Слова не приблизилось бы къ нимъ естественное тлѣніе, какъ говоритъ и Премудрость: Богъ созда человѣка въ неистлѣніе и во образъ собственной своей вѣчности“ [3]). Такимъ образомъ, безсмертіе первыхъ людей было обусловлено проникновеніемъ ихъ природы бытіемъ истинносущимъ, божественнымъ, сверхфизическимъ принципомъ, задерживающимъ естественное стремленіе человѣческой природы къ ничтожеству. Это не было только нравственнымъ и, слѣдовательно, внѣшнимъ и поверхностнымъ общеніемъ человѣка съ Богомъ. Нѣтъ, это было существеннымъ и какъ бы физическимъ обитаніемъ въ смертной природѣ человѣка безсмертнаго божественнаго естества. Такое существенное единеніе человѣка, возникшаго изъ ничтожества, съ Богомъ, какъ истинносущимъ, было обусловлено извѣстнымъ взаимодѣйствіемъ Бога и человѣка. Разсмотримъ, въ чемъ состояло это взаимодѣйствіе.

Прежде всего и главнымъ образомъ общеніе человѣческой природы съ Божественной было слѣдствіемъ снисхожденія къ человѣку Слова Божія. Мы видѣли, что по ученію св. Аѳанасія, даже неразумная природа причастна Слову и создана по Его образу. Въ болѣе преимущественномъ смыслѣ образомъ Божіимъ является человѣкъ. Но все же образъ Божій въ немъ не отличается существенно отъ богоподобія всѣхъ вообще вещей. Различіе здѣсь чисто количественное.

[1]) De incarn. 3. Migne, P. G., 25, Col. 101. Рус. пер. т. I, стр. 195.
[2]) Ibid. 4. М. Т. 25, с. 104. Р. п. т. I, стр. 196.
[3]) Ibid. 5, М. 25, с. 105. Р. п. т. I, стр. 197.

Образъ Божій въ вещахъ, во-первыхъ, является дѣйствующей силой, сохраняющей ихъ въ бытіи, а во-вторыхъ, отпечаткомъ божественныхъ идей, дающимъ вещамъ стройность и украшеніе. Въ этомъ же состоитъ и образъ Божій въ человѣкѣ. „Сжалившись надъ человѣческимъ родомъ, говоритъ Аѳанасій, и усмотрѣвъ, что по закону собственнаго бытія не имѣетъ онъ достаточно силъ пребывать всегда... Богъ сотворилъ людей по образу Своему, сообщивъ имъ и *силу* собственнаго Слова Своего, чтобы, имѣя въ себѣ какъ бы нѣкоторые *оттѣнки* Слова и ставъ разумными, могли пребывать въ блаженствѣ, живя истинною жизнію“ [1]). На человѣка упалъ какъ бы отблескъ Божественной Премудрости, и этому отблеску онъ обязанъ всѣми преимуществами своей разумной природы. „Какъ слово наше есть образъ истиннаго Слова, такъ образомъ истинной Божіей Премудрости служитъ проявляющаяся въ насъ мудрость“ [2]). Итакъ, образъ Божій, какъ отпечатокъ Божественной Премудрости и какъ дѣйствующая сила, сообщаетъ человѣку то, что служитъ его отличительнымъ, видовымъ признакомъ, дѣлаетъ его существомъ разумнымъ и сохраняетъ его, какъ такового, въ бытіи. И послѣ грѣхопаденія человѣкъ не потерялъ этого отличительнаго свойства своей природы. Слѣдовательно, св. Аѳанасій понимаетъ подъ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ еще нѣчто иное, когда говоритъ объ утратѣ его вслѣдствіе грѣхопаденія. Общеніе падшаго человѣка съ Логосомъ въ только что выясненномъ смыслѣ никогда не прекращалось, но этого оказалось недостаточно для сохраненія его въ бытіи и блаженномъ безсмертіи. Если же Адамъ и Ева до своего грѣхопаденія были свободны отъ предвѣстниковъ смерти—болѣзней, если они были безсмертны и нетлѣнны, то это было обусловлено тѣмъ, что кромѣ естественнаго отношенія къ Логосу, какъ своему Творцу, они находились еще въ болѣе тѣсномъ, благодатномъ общеніи съ Нимъ. Въ душѣ и тѣлѣ первыхъ людей обитало Само Слово въ Духѣ св. Въ общеніе съ человѣкомъ и прочими тварями Сынъ Божій всегда вступаетъ не иначе, какъ чрезъ посредство святаго Духа. „Вся тварь, говоритъ Аѳанасій, дѣлается

---

[1]) De incarn. 3. M. 25, c. 104. P п. т. I, стр. 195.
[2]) Contra arian. II, 78. M. 26. c. 312. P. п. II, 363.

причастной Слову въ Духѣ“ [1]). „Божіе Слово само совершаетъ *(ἐνεργεῖ)* все чрезъ Духа“ [2]), потому что Духъ св. есть „совершенная, полная, освящающая и просвѣщающая, живая дѣйственность *(ἐνέργειαν)* Слова Божія“ [3]). Въ данномъ случаѣ св. Аѳанасій строго различаетъ понятія *δύναμις* и *ἐνέργεια*—силы потенціальной и дѣйствующей. Сынъ Божій по отношенію къ Духу св. есть сила потенціальная *(δύναμις)*, Духъ св. есть проявленіе этой силы въ дѣйствіи *(ἐνέργεια)*. Такой взглядъ на отношеніе Слова Божія и Духа св. даетъ возможность св. Аѳанасію говорить promiscui то объ обитаніи въ человѣкѣ Слова Божія, то о соединеніи съ нимъ Духа св., влагая въ эти выраженія почти одно и тоже содержаніе. Въ реальной дѣйствительности сила потенціальная и дѣятельная не различимы. Только логически ихъ можно мыслить отдѣльно.

О томъ, что Божественное Слово въ Духѣ св. соединилось съ первозданнымъ человѣкомъ тѣснѣйшимъ образомъ, и что именно это обитаніе Божества въ человѣкѣ служило непосредственной причиной его безсмертія, Ветхій Завѣтъ нигдѣ прямо не говоритъ. Между тѣмъ св. Аѳанасію при истолкованіи фактовъ библейской исторіи было необходимо опереться на священное писаніе. Въ этомъ стремленіи онъ остановилъ свое вниманіе на тѣхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, гдѣ о человѣкѣ говорится то какъ о рожденномъ отъ Бога, то какъ о сотворенномъ, гдѣ Богъ называется то Творцомъ, то Отцомъ человѣка. Противоаріанская полемика св. Аѳанасія въ значительной степени была обязана своимъ успѣхомъ строгому разграниченію понятій рожденія и творенія. Эти понятія для св. Аѳанасія были наполнены совершенно различнымъ содержаніемъ. Твореніе—это созданіе изъ ничего, рожденіе—происхожденіе изъ существа. Соотвѣтственно этому и въ тѣхъ мѣстахъ св. писанія, о которыхъ мы упомянули, Аѳанасій Великій видѣлъ указаніе на два совершенно различныхъ момента въ исторіи происхожденія человѣка—на его созданіе изъ ничего и на его усыновленіе Богу. Прежде, чѣмъ привести относящіяся сюда подлинныя

---

[1]) Ad Serap. I, 23. M. 26, c. 585. P. п. Ш, 36.
[2]) Ad Serap. IV, 20. M. 26. c. 669. P. п. Ш, 88.
[3]) Ad Serap. I, 20. M. 26, c. 580. P. п. Ш, 32.

выраженія св. Аѳанасія, необходимо для полнаго уясненія этихъ послѣднихъ сказать нѣсколько словъ объ особенностяхъ его пониманія термина усыновленіе. Борцу противъ аріанъ, безъ сомнѣнія, предносилась та мысль, что усыновленіе предполагаетъ извѣстную близость усыновляемаго и усыновляющаго по самой природѣ. Человѣкъ не можетъ усыновить животнаго, потому что разстояніе между нимъ и животнымъ слишкомъ велико. Но между Богомъ, всегда пребывающимъ, и человѣкомъ, происшедшимъ изъ ничего, различіе по природѣ еще глубже. Отсюда усыновленіе человѣка Богу не могло быть актомъ всецѣло моральнымъ. Предполагая въ качествѣ послѣдняго мотива чисто нравственныя движенія человѣколюбія Божія, въ своемъ осуществленіи однако усыновленіе является актомъ метафизическимъ. Въ человѣкѣ, созданномъ изъ ничего, Богъ не можетъ видѣть Сына, но если съ нимъ тѣснѣйшимъ образомъ соединится, если его проникнетъ Своей энергіей и въ немъ будетъ обитать Сынъ Божій по естеству, то ради обитающаго въ созданіи Сына Своего, Богъ называетъ сыномъ и Его носителя—человѣка. Послѣ этихъ разъясненій будетъ совершенно ясенъ смыслъ слѣдующихъ словъ св. Аѳанасія. Въ 6 ст. XXXII гл. кн. Второзаконія Израиль называется сотвореннымъ Богомъ, а въ 18 ст. той же главы рожденнымъ отъ Бога. „Выраженіемъ „сотворилъ“, говоритъ св. Аѳанасій въ объясненіе этого мѣста, писаніе означаетъ, что по природѣ свойственно людямъ, а именно, что они—дѣла и произведенія; выраженіемъ же „родилъ“ обозначаетъ Божіе человѣколюбіе, оказанное людямъ по сотвореніи ихъ“ [1]). „Божіе человѣколюбіе состоитъ въ томъ, что Богъ впослѣдствіе по благодати дѣлается Отцомъ тѣхъ, которыхъ сотворилъ. Дѣлается же Отцомъ, когда созданные имъ люди, какъ сказалъ Апостолъ, пріемлютъ въ сердца свои Духа Сына Его, вопіюща: Авва, Отче. Это тѣ, которые, пріявъ Слово, получили отъ Него власть быть чадами Божіими. А иначе, будучи по естеству тварями, не содѣлались бы сынами, если бы не пріяли Духа Сына,—Сына по естеству и истиннаго“. Далѣе св. Аѳанасій приводитъ 10 ст. II гл. кн. пророка Малахіи: „не Богъ ли единъ созда васъ?

[1]) Contra arian. II, 58. M. 26, c. 272. P. n. II, 338.

Не Отецъ ли единъ всѣмъ вамъ?“.. и истолковываетъ этотъ стихъ въ томъ же смыслѣ. „Пророкъ сначала сказалъ „создалъ“, а потомъ присовокупилъ „Отецъ“, показывая этимъ, что первоначально, по естеству мы—твари, и Богъ сотворилъ насъ Словомъ, впослѣдствіи же усыновляемся, и Богъ Творецъ становится уже нашимъ Отцомъ..... По естеству не мы сыны, но пребывающій въ насъ Сынъ, и также Богъ не нашъ по естеству Отецъ, но пребывающаго въ насъ Слова, о Которомъ и чрезъ котораго вопіемъ: Авва, Отче. Отецъ, если видитъ въ комъ нибудь Своего Сына, то и Самъ называетъ тѣхъ сынами и говоритъ: „родилъ“..... Поэтому мы называемся сначала не рожденными, но сотворенными, ибо написано: „сотворимъ человѣка“ (Быт. I, 26), впослѣдствіе же, по пріятіи нами благодати Духа, именуемся уже и рожденными“ [1]).

Итакъ, св. Аѳанасій различаетъ два момента въ исторіи происхожденія человѣка: его сотвореніе, при которомъ человѣкъ получилъ естественные дары богоподобія въ своей разумности, и его рожденіе или ниспосланіе на него Духа св., чрезъ Котораго Слово Божіе вселилось въ первозданнаго и такъ тѣсно соединилось съ его существомъ, что съ одной стороны Богъ Отецъ, видя обитающаго въ человѣкѣ Сына Своего, называетъ Свое созданіе уже не тварію, а сыномъ, съ другой стороны, въ силу этого же тѣснаго единенія съ Словомъ Божіимъ, человѣкъ сознаетъ свое богосыновство и дерзаетъ взывать къ Богу, именуя Его Отцомъ.

Что касается самаго момента вселенія въ первозданнаго человѣка Слова Божія, то Аѳанасій опредѣляетъ его на основаніи словъ кн. Быт. II, 7: „И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни“. Подъ дыханіемъ жизни, вдунутымъ въ лице Адама, Аѳанасій понимаетъ не душу человѣка, какъ большинство отцовъ церкви, но Духа свят., Который не можетъ быть неотдѣлимой составною частью человѣческой природы. „Ясно,

---

[1]) Contra arian. II, 59. M. 26, c. 273. P. п. II, 339—340. Ту же мысль содержитъ и слѣдующая выдержка. „Того, что приведено въ бытіе, какъ созданіе, невозможно именовать рожденнымъ, развѣ только послѣ того, какъ твари сдѣлаются причастными рожденнаго Сына и сами наименуются рожденными, не по собственному естеству, но по причастію *(μετουσίαν)* Сына въ Духѣ“. Contra arian. I, 56. M. 26, c. 129. P. п. II, 250.

что Богъ, въ началѣ создавъ Адама, вдунулъ въ лице его Духа св., какъ говоритъ Моисей: и вдунулъ Богъ въ лице Адама дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душею живою. Но вдунутое Богомъ не есть душа, какъ баснословятъ іудеи. (Душа иногда осуждается вѣчному огню), но какимъ образомъ Богъ сталъ бы осуждать вѣчному огню вдунутое Имъ отъ Себя? Это—животворящій Духъ, о которомъ и Павелъ горитъ: „Духъ животворитъ“. Итакъ, дыханіе жизни есть св. Духъ и теряющіе Его мертвы, хотя они еще и живы“ [1]). Реально, въ дѣйствительности, созданіе и усыновленіе человѣка были актами совпадающими по времени, но логически ихъ можно различать, какъ предшествующій и послѣдующій.

Соединеніе перваго человѣка съ Логосомъ было непосредственною причиною его безсмертія по тѣлу. По закону своего бытія человѣкъ стремится къ уничтоженію, но присутствіе въ его призрачно сущей природѣ Логоса, какъ подлинно сущаго, истребляло свойственную тѣлу наклонность къ тлѣнію и дѣлало человѣка блаженнымъ и безсмертнымъ. Но такъ какъ нетлѣніе есть отличительный признакъ Божества, какъ истинно сущаго, то безсмертіе сообщало человѣку свойство божественной природы. Присутствіемъ Логоса онъ былъ обоженъ. „Будучи нетлѣннымъ, человѣкъ жилъ уже какъ Богъ, о чемъ даетъ понять и божественное писаніе, говоря въ одномъ мѣстѣ: „вы боги и сыны Всевышняго всѣ вы“. (Пс. 81, 6).

Заканчивая настоящій отдѣлъ, мы позволимъ себѣ обратить вниманіе читателя на тотъ фактъ, что въ ученіи св. Аѳанасія объ усыновленіи Богомъ перваго человѣка Адамъ является носителемъ Духа св. Что въ данномъ случаѣ уму отца церкви предносился образъ древне-христіанскаго харисматика, это лучше всего можно видѣть изъ того, что Адаму приписывается одна изъ самыхъ характерныхъ чертъ харисматика—пророческое дарованіе. „Адамъ, говоритъ Аѳанасій, пріявъ дыханіе жизни, сталъ душею живою, и имѣя въ себѣ Духа святаго, былъ духовнымъ (spiritualis = πνευματικός), такъ что и пророчествовалъ“. Онъ пророчески пред-

---

[1]) De Trinit. et Spir. S. 18. M. 26, c. 1211 Слова, заключенныя въ скобки, внесены авторомъ для поясненія.

[2]) De incarn. 4. M. 25, c. 104. P. n. I, 197.

сказалъ, что взятая отъ его ребра жена станетъ матерію всѣхъ живущихъ, и что человѣкъ ради жены будетъ оставлять отца и матерь“ [1]).

Со стороны Бога безсмертіе первыхъ людей достигалось ниспосланіемъ на нихъ и вселеніемъ въ нихъ Божественнаго Слова въ Духѣ святомъ. Со стороны человѣка обладаніе Духомъ св. и безсмертіе должны были охраняться извѣстнымъ подвигомъ. Человѣкъ свободенъ. Онъ можетъ по своему свободному выбору склонять свою волю или на сторону добра, или на сторону зла. Задачею для свободы первыхъ людей было сохранить въ своей душѣ Духа св., идти навстрѣчу сверхъестественнымъ дарамъ богообщенія и удержать за собою причастіе Логосу. Для этого Богъ „оградилъ данную человѣку благодать закономъ“ [2]). Приведенный рядъ мыслей—чисто библейскій и потому для св. Аѳанасія нисколько не характерный. Для характеристики воззрѣній этого церковнаго писателя важно *истолкованіе* библейскаго ученія о райской заповѣди и грѣхопаденіи. Точкою отправленія для такого истолкованія послужили нѣкоторые элементы изъ того круга идей, который возникъ на почвѣ харисматическихъ явленій въ древней церкви, въ ихъ платоническомъ освѣщеніи. Какъ было сказано въ первой главѣ, [3]) по воззрѣніямъ древней церкви, молитва и аскетическіе подвиги—каковы постъ и половая чистота — служатъ наиболѣе благопріятными условіями для полученія и сохраненія духовныхъ дарованій. Молитва и аскетическіе подвиги—таковъ исходный пунктъ. Но характеръ пониманія того и другого можетъ отличаться совершенно различнымъ оттѣнкомъ въ умахъ людей простыхъ и въ сознаніи людей просвѣщенныхъ и философски образованныхъ. Уже въ сочиненіяхъ св. Иринея говорится не столько о молитвѣ, какъ условіи духовныхъ дарованій, сколько о познаніи Бога. Но особенно интересно въ этомъ отношеніи ученіе Климента Александрійскаго о молитвѣ. Истинная молитва не состоитъ въ произнесеніи заученныхъ молитвословій или пѣніи заранѣе составленныхъ гимновъ, она не ограничена часами дня и мѣстами богослужебныхъ собраній. Это—мыс-

---

[1]) De Trinit. et Spir. S. 21 M. 26, c. 1216—1217.
[2]) De incarn. 3. M. 25, c. 101. P. n. I, 195.
[3]) См. стр. 8.

ленная бесѣда любящей души съ Богомъ, состоящая въ постоянномъ размышленіи о Немъ. Такъ Климентъ понимаетъ молитву въ смыслѣ, приближающемся къ понятію философскаго созерцанія сверхчувственнаго, о которомъ такъ много говоритъ Платонъ. Точно также человѣкъ, привыкшій отдавать себѣ отчетъ во всемъ, можетъ спросить, почему же собственно постъ и половая чистота служатъ наиболѣе благопріятными условіями для сохраненія богообщенія и отвѣтитъ на него въ духѣ той философіи, въ атмосферѣ которой воспиталась его мысль. Въ этомъ дана возможность платоническаго истолкованія аскетическихъ требованій поста и половой чистоты, какъ условій сохраненія общенія человѣка съ Богомъ. По ученію св. Аѳанасія, условіями, при наличности которыхъ Духъ св. могъ обитать въ душѣ Адама, были не молитва, постъ и половая чистота, а созерцаніе Бога и отрѣшеніе ума отъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ и отъ страстей. Не трудно видѣть въ этомъ платоническаго истолкованія болѣе простыхъ и древнихъ воззрѣній на молитву и аскетическіе подвиги. Освѣтивъ образъ Адама съ этой стороны, Аѳанасій Великій изобразилъ прародителя въ чертахъ, напоминающихъ съ одной стороны идеалъ платоническаго философа, съ другой — египетскаго монаха. Мысль св. Аѳанасія лучше всего выражаетъ слѣдующее классическое мѣсто, которое мы приведемъ полностію и пополнимъ другими аналогичными выраженіями. „Творецъ всего и царь надъ всѣми Богъ.... сотворилъ родъ человѣческій по образу Своему... и чрезъ уподобленіе Себѣ сдѣлалъ его созерцателемъ и знателемъ Сущаго, давъ ему мысль и вѣдѣніе о собственной Своей вѣчности, чтобы человѣкъ, сохраняя это сходство, *никогда не удалялъ отъ себя представленія о Богѣ и не отступалъ отъ сожитія со святыми* (ангелами), но имѣя въ себѣ благодать Подателя, имѣя и собственную свою силу отъ Отчаго Слова, былъ счастливъ и *бесѣдовалъ съ Богомъ*, живя невинною, истинно-блаженною и безсмертною жизнію. Ни въ чемъ не имѣя препятствія *къ вѣдѣнію о Богѣ*, онъ, по чистотѣ своей, *непрестанно созерцаетъ* Отчій образъ, Бога Слово, по образу Котораго и сотворенъ, приходитъ же въ изумленіе, уразумѣвая Отчее чрезъ Слово о всемъ промышленіе, *возносясь мыслію выше чувственнаго и выше всякаго тѣлеснаго представленія, силою ума касаясь божественнаго и мы-*

сленнаго на небесахъ. Когда умъ человѣческій не занятъ тѣлесными предметами, и не примѣшивается къ нему совнѣ возбуждаемое ими вожделѣніе, но весь онъ горѣ и собранъ въ себѣ самомъ, какъ было въ началѣ, тогда, преступивъ за предѣлы чувственнаго и всего человѣческаго, паритъ онъ въ горнихъ и взирая на Слово, видитъ въ немъ Отца Слову, *услаждаясь въ созерцаніи Его* и обновляясь въ любви къ Нему. Такъ и священныя писанія о первомъ сотворенномъ человѣкѣ, который на еврейскомъ языкѣ названъ Адамомъ, говорятъ, что въ началѣ съ непостыднымъ дерзновеніемъ *устремленъ былъ онъ умомъ* къ Богу и сожительствовалъ со святыми въ созерцаніи мысленнаго, какое имѣлъ въ мѣстѣ, которое святой Моисей въ переносномъ смыслѣ наименовалъ раемъ“ [1]).

Изъ этой длинной выдержки мы видимъ, что нормальная жизнь человѣка сводится, какъ и въ философіи Платона, къ внутренней жизни ума. Такъ какъ истиннымъ познаніемъ можетъ быть лишь познаніе сущаго, а таковымъ является только Богъ, то задачею человѣка служитъ общеніе съ Богомъ въ мысли. Для этого мысль должна быть непрестанно устремлена къ Богу и міру сверхчувственному. Умъ человѣка долженъ находиться всѣми своими помышленіями горѣ и вмѣстѣ съ безплотными созерцать „мысленное, никогда не удаляя отъ себя представленія о Богѣ“. На землѣ, согласно этому представленію, находилось только тѣло Адама. Его лучшая часть, умъ, жилъ на небѣ въ обществѣ ангеловъ.

Если всѣ силы духа поглощены размышленіемъ о Богѣ, то у человѣка не должно оставаться досуга для практической дѣятельности, поэтому отрицательнымъ выраженіемъ тогоже идеала созерцанія служитъ отрѣшеніе „отъ всего человѣческаго“ т. е. отъ всѣхъ формъ жизни, свойственныхъ человѣку, какъ обитателю этого чувственнаго міра. На примѣрѣ этого взгляда можно видѣть, какъ иногда философскія тенденціи оказываютъ насиліе надъ самымъ священнымъ текстомъ. По кн. Бытія, хотя Адамъ и бесѣдовалъ съ Богомъ, однако не былъ свободенъ отъ всего человѣческаго, потому что еще до грѣхопаденія ему дана была заповѣдь воздѣлывать и хранить рай (Быт. II, 15).

---

[1]) Contra gent. 2. M. 25, c. 5—7. P. п. I, 127—128.

Условіемъ достиженія идеала созерцанія въ приведенной выдержкѣ, какъ и въ философіи Платона, поставляется, во первыхъ, освобожденіе отъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ. Для того, чтобы созерцать Бога, умъ долженъ освободиться отъ подавляющаго многообразія внѣшнихъ впечатлѣній и „быть собраннымъ въ себѣ самомъ", долженъ „подняться выше всего чувственнаго и выше всякаго тѣлеснаго представленія". Что это значитъ, намъ поясняютъ страницы, посвященныя изложенію телеологическаго доказательства бытія Божія. Человѣкъ не долженъ останавливаться на явленіяхъ природы, ихъ гармоніи, согласіи и стройности. Его мысль должна восходить выше этихъ чувственныхъ представленій и видѣть позади чувственно-воспринимаемаго безплотную десницу Бога, творящую и сохраняющую все [1]). „Умъ души омрачается внѣшнимъ" и, наоборотъ, въ состояніи полнаго отрѣшенія отъ ощущеній онъ видитъ Бога наиболѣе совершеннымъ образомъ. Раздѣляя убѣжденіе платониковъ своего времени, что душа во время сна освобождается отъ узъ плоти, Аѳанасій Великій видитъ доказательство справедливости своего мнѣнія о возмущающемъ вліяніи ощущеній на мышленіе въ нѣкоторыхъ сновидѣніяхъ. „Тѣло, говоритъ онъ, лежитъ иногда на ложѣ и, какъ бы уснувъ смертнымъ сномъ, остается неподвижнымъ, а душа по силѣ своей бодрствуетъ, вызвышаясь надъ природой тѣла, и хотя пребываетъ въ тѣлѣ, но какъ бы переселяясь изъ него, представляетъ и созерцаетъ то, что выше земли, нерѣдко же, *поощряемая чистотою ума*, воспаряетъ къ святымъ и ангеламъ, пребывающимъ внѣ земныхъ тѣлъ, и бесѣдуетъ съ ними" [2]).

Но болѣе всего необходимо для созерцанія Божества очищеніе души отъ чувственныхъ пожеланій и страстей. Безстрастіе—это естественное состояніе души. Но какъ только она наполняется вожделѣніями, чувствами, страстями, такъ впадаетъ въ неестественное для нея состояніе, и познаніе Бога становится для нея недоступнымъ. Чтобы довести мысль св. Отца до полной ясности, здѣсь нужно коснуться его ученія о богопознаніи. Существуетъ три источника познанія

---

[1]) Contra gent. 35—38. M. 25, c. 69—77. P. n. I, 171—177.

[2]) Contra gent. 33. M. 25, 65—67. P. n. I, 169.

Бога: св. писаніе, видимая природа и созданная по образу Божію душа человѣка. Ученіе о познаніи Бога изъ св. писанія и созерцанія совершенствъ природы для насъ въ данномъ случаѣ не важно. Мы остановимся только на третьемъ способѣ богопознанія, къ которому самъ св. Аѳанасій относится съ наибольшимъ сочувствіемъ. Древнее понятіе, по которому все познается подобнымъ, сохраняло для него всю свою силу. Но тварная природа человѣка совершенно противоположна Божественной. Богъ самобытенъ и одинъ только существуетъ въ истинномъ смыслѣ, тварь ничтожна; Богъ безплотенъ, а люди имѣютъ тѣлесную природу и созданы „гдѣ то долу“. Поэтому, чтобы не оставить людей въ невѣдѣніи, Богъ отпечатлѣлъ въ душѣ человѣка образъ Своего Слова [1]). Отсюда, погружая взоръ въ свой внутренній міръ, человѣкъ усматриваетъ тамъ Логоса, по образу котораго онъ созданъ и который отражается въ его душѣ, какъ въ зеркалѣ [2]). Но Слово Божіе есть истолкователь и ангелъ Своего Отца, потому что Онъ—Его образъ. Поэтому, созерцая въ своей душѣ Логоса, мы видимъ въ Немъ Бога Отца. Слыша произнесенное слово, мы дѣлаемъ заключеніе къ мысли, выраженіемъ которой оно служитъ. Точно также созерцая Божественное Слово въ зеркалѣ своей души, можно составить понятіе о благомъ Его Отцѣ [3]). Но для этого необходимо, чтобы самое зеркало было чисто и не тускнѣло отъ страстей и чувственныхъ пожеланій. „Язычники, говоритъ Аѳанасій, могутъ обратиться къ Богу, если свергнутъ съ себя скверну всякаго вожделѣнія, въ какую облеклись, и омоются въ такой мѣрѣ, что отринутъ все чуждое душѣ и привзошедшее въ нее, сдѣлаютъ же ее чистою, какою была она сотворена, и такимъ образомъ придутъ въ состояніе созерцать въ ней Отчее Слово, по которому сотворены въ началѣ“... „Когда душа слагаетъ съ себя всю излившуюся на нее скверну грѣха и сохраняетъ въ себѣ одинъ чистый образъ, тогда съ просвѣтлѣніемъ его, какъ въ зеркалѣ, созер-

---

[1]) De incarn. 11. M. 25, c. 115—116. P. n. I, 204—205.

[2]) Contra gent. 30. M. 25, c. 60—61. P. n. I, 165—166. Ср. Ibid. 34. M. 25, c. 68—69. P. n. I, 171 и De incarn. 12. M. 25, c. 116—117. P. n. I, 206.

[3]) Contra gent. 29. M. 25, c. 60. P. n. I, 165. ср. Ibid. 45. M. 25, c. 89. P. n. I, 186. De incarn. 11. M. 25, c. 116. P. n. I, 205.

цаетъ въ немъ Отчій Образъ—Слово и въ Словѣ уразумѣваетъ Отца, Котораго образъ есть Спаситель“ [1])...

Таково основное воззрѣніе св. Аѳанасія на назначеніе человѣка и условія осуществленія его. Лучшей иллюстраціей къ нему служитъ краткій очеркъ исторіи паденія первыхъ людей и постепеннаго искаженія первобытной чистой религіи, составленный св. Аѳанасіемъ не безъ тонкой психологической наблюдательности и съ выдающеюся широтою философскаго кругозора. Въ дальнѣйшихъ строкахъ мы воспроизведемъ эту замѣчательную сторону богословской системы св. Аѳанасія.

Предметомъ созерцанія для ума перваго человѣка могла служить или болѣе отдаленная сфера Божественнаго, или болѣе близкая область собственнаго тѣла и его пожеланій. Тѣло первозданнаго человѣка имѣло тѣ же потребности и чувства, было способно испытывать тѣже страстныя волненія, что и тѣло человѣка послѣ грѣхопаденія. Но умъ Адама въ состояніи чистоты и безгрѣшности былъ всецѣло поглощенъ созерцаніемъ Бога. Страсти и пожеланія были ему присущи, но отвлеченный въ другую сторону созерцаніемъ Бога, онъ не обращалъ на нихъ вниманія, не замѣчалъ ихъ. Поэтому онѣ молчали и не могли еще стать опредѣляющимъ началомъ для его воли. Но вотъ, по совѣту змія, человѣкъ оставилъ мысль о Богѣ и обратился къ тому, что было для него ближе — къ своему тѣлу и удовольствіямъ, свойственнымъ ему. Какъ только мысль остановилась на чувственныхъ движеніяхъ, они начали разростаться и крѣпнуть, поощряемыя воображеніемъ [2]). Человѣкъ замѣтилъ, что удовлетвореніе страсти сопровождается удовольствіемъ, и это явилось въ его глазахъ благомъ. Возникло стремленіе искусственно вызывать и повторять эти удовольствія. Но потребности тѣла многообразны, и его вожделѣнія многочисленны. Предъ человѣкомъ открылось обширное поле наслажденій, за которыми онъ начинаетъ теперь гоняться. Духъ человѣка по самой природѣ своей есть начало дѣя-

---

[1]) Contra gent. 34. M. 25, c. 68—69. P. n. I, 170—171.

[2]) Психологія грѣха, его развитіе отъ простой, чуждой всякой эмоціональной окраски мысли до страстнаго желанія и, наконецъ, дѣйствія, намѣченная св. Аѳанасіемъ, становится темою для многочисленныхъ трактатовъ въ аскетической литературѣ.

тельное. Пока онъ предавался созерцанію Бога, въ безконечномъ онъ находилъ для себя полное удовлетвореніе. Когда же онъ обратился къ чувственному, то ни одно частное наслажденіе не могло насытить его вполнѣ, и для него ничего не оставалось дѣлать, какъ попытаться замѣнить полноту единаго истиннаго блага многочисленностью мнимыхъ благъ и спѣшить поочередно переходить отъ одного удовольствія къ другому. Такимъ образомъ, оставивъ созерцаніе Бога, человѣкъ прежде всего утратилъ единство своей душевной жизни, размѣнялся на мелочь и потерялся въ многообразіи чувственныхъ удовольствій. Это не замедлило въ свою очередь отразиться на его нравственномъ состояніи. Вслѣдъ за удовольствіями въ душу проникли страсти, эти непосредственные виновники преступленій. Привязанность къ удовольствію породила въ ней страхъ лишиться тѣла, какъ орудія наслажденія. Встрѣчая препятствія къ наслажденію въ дѣятельности другихъ людей, она наполнилась злобой по отношенію къ тѣмъ, кто мѣшалъ ей предаваться наслажденіямъ. Такъ возникли „прелюбодѣяніе и кражи; вся земля наполнилась убійствами и хищеніями... Города вели войны съ городами, народы возставали противъ народовъ; вся вселенная была раздираема мятежами и раздорами, потому что всякій оказывалъ соревнованіе въ безаконіи“ [1]). Перемѣна основнаго жизненнаго интереса повлекла за собою полное извращеніе въ пользованіи тѣломъ. Само по себѣ безразличное и приспособленное къ главной цѣли человѣческаго существованія, оно становится теперь исключительно орудіемъ грѣха. Глаза, видя порядокъ въ природѣ, должны бы были служить познанію Творца, теперь они начинаютъ питать вожделѣніе. Уши созданы для того, чтобы внимать Божіимъ законамъ, руки для молитвенныхъ воздѣяній, а языкъ для славословія Бога. Вмѣсто этого человѣкъ употребляетъ уши на преслушаніе, языкомъ произноситъ хулы, злословіе и клевету, а руками бьетъ подобныхъ себѣ [2]).

Увлеченіе чувственностью отразилось далѣе на самомъ познаніи человѣка. Страсти и чувственныя пожеланія со-

---

[1]) De incarn. 5. M. 25, c. 105. P. n. I, 198.

[2]) Contra gent. 5. M. 25, c. 42. P. n. I, 130—131.

вершенно затемняютъ Образъ Божій въ душѣ, созерцаніе котораго есть вѣрнѣйшій путь богопознанія. „Совратившись съ пути и ставъ внѣ себя, душа останавливается мыслію на несущемъ и воображаетъ его. Ибо закрывъ въ себѣ множествомъ столпившихся тѣлесныхъ вожделѣній какъ бы зеркало, находящееся въ ней, въ которомъ одномъ только могла она видѣть Образъ Отца, не видитъ уже того, что должно умопредставлять душѣ, а носится всюду и видитъ только то, что подлежитъ чувству. Отсего, исполнившись всякихъ плотскихъ вожделѣній, и смущаемая уваженіемъ къ чувственному, наконецъ, Того Бога, Котораго предала забвенію въ умѣ, воображаетъ въ тѣлесномъ и чувственномъ, имя Божіе присвоивъ видимому и представляя одно то, что ей кажется угоднымъ и на что она взираетъ съ удовольствіемъ“ [1]). Обратившись мыслію отъ дѣйствительно сущаго къ мнимому бытію чувственнаго, люди постепенно стали ниспадать все болѣе и болѣе съ высоты своего первоначальнаго созерцанія. Ниспавъ мыслію съ неба духовнаго, потерявъ способность мыслить Бога сверхчувственнымъ, каковъ Онъ есть въ дѣйствительности, но все еще сохраняя смутное воспоминаніе о Его нематеріальности, они остановили свое вниманіе на небѣ чувственномъ и обоготворили сначала свѣтила небесныя—солнце, луну и звѣзды т. е. то, что въ физическомъ мірѣ было наиболѣе одухотвореннаго. Но для ихъ омраченнаго ума, культъ звѣздъ оказался слишкомъ возвышеннымъ, поэтому съ неба, хотя бы и чувственнаго, они начинаютъ опускаться все ниже и ниже въ область грубо-матеріальнаго. Отъ звѣздъ они переходятъ къ обоготворенію стихій: теплоты, холода, влажности, отъ стихій—къ поклоненію обоготвореннымъ людямъ, отъ людей — къ культу животныхъ дѣйствительно существующихъ, отъ этихъ послѣднихъ—къ почитанію воображаемыхъ животныхъ, боговъ съ головою собаки, змѣи, осла. Наконецъ, не довольствуясь всѣмъ этимъ, они объявляютъ богами проявленія низменнаго сластолюбія и животныхъ страстей, каковы Эротъ и Афродита, или возводятъ въ сонмъ боговъ предметъ гнусной и противоестественной страсти имп. Адріана — прекрас-

---

[1]) Contra gent. 8. M. 25, c. 16—17. P. n. l, 134—135.

наго юношу Антиноя. Упавши въ тину, они погружаются въ нее все глубже и глубже [1]).

Мы изложили ученіе св. Аѳанасія о первобытномъ состояніи Адама. Сущность, начертаннаго имъ идеальнаго образа, состоитъ въ томъ, что прародитель съ одной стороны былъ носителемъ Духа св. и вслѣдствіе этого участвовалъ въ божественной нетлѣнной жизни, съ другой—хотя онъ и имѣлъ мѣстомъ своего жительства землю, но важнѣйшая часть его существа, умъ, не жилъ земною жизнію: онъ былъ сожителемъ безплотныхъ силъ и обиталъ на небѣ. Съ одной стороны, Адамъ въ изображеніи св. Аѳанасія, напоминаетъ древняго харисматика, съ другой является идеаломъ христіанскаго подвижника, отшельника египетскихъ пустынь. Какъ харисматикъ, онъ обладалъ даромъ пророчества, какъ отшельникъ, онъ тѣломъ только жилъ на землѣ, а всѣми своими помыслами на небѣ.

IV.

Обоженіе человѣческой природы въ лицѣ Искупителя.

Паденіе перваго человѣка обратило его въ естественное состояніе. Прекращеніе общенія съ истинно сущимъ имѣло послѣдствіемъ смертность и невѣдѣніе. Въ такомъ состояніи находилась человѣческая природа до пришествія Христа. Въ лицѣ І. Христа она не только возвратилась къ состоянію своего первобытнаго совершенства, но и достигла своего наивысшаго развитія, своего идеала. Это произошло вслѣдствіе возсоединенія въ лицѣ Спасителя Бога и человѣка. Для спасенія людей Слово Божіе въ Духѣ святомъ снизошло въ утробу Дѣвы Маріи и облеклось въ человѣческое тѣло (удерживаемъ обычную терминологію св. Аѳанасія). Истинно сущее снова физически, существенно соединилось съ тлѣнной и смертной природой человѣка. Результатомъ этого соединенія было обоженіе человѣческой природы Спасителя. Сама по себѣ человѣческая природа Христа вполнѣ единосущна нашей. Какъ бытіе тварное, она раздѣляетъ съ нами всѣ человѣческія слабости: голодъ, жажду, болѣзни, печаль, страхъ, наклонность ко грѣху, постепенность раз-

[1]) Contra gent. 9. M. 25, c. 17—21. P. n. I, 135—137.

витія, невѣдѣніе, смертность и тлѣнность. Но въ силу существеннаго соединенія съ Божественнымъ Словомъ всѣ слабости плоти исчезаютъ; плоть становится чуждой этихъ естественныхъ недостатковъ и получаетъ свойства божественной нетлѣнной природы.

Обоженіе человѣческой природы Христа вслѣдствіе соединенія ея съ Божественнымъ Словомъ имѣло различныя стороны и моменты, которые необходимо разсмотрѣть въ отдѣльности.

Обратимся прежде всего къ измѣненію физическихъ свойствъ тѣла Христа. Логосъ соединился съ обычнымъ человѣческимъ тѣломъ, которое по своей природѣ, какъ созданное изъ ничего, не способно долгое время удерживаться въ бытіи. Сила первоначальнаго толчка, вызвавшая его къ жизни, постепенно слабѣетъ и наконецъ совершенно гаснетъ, приводя его къ роковому концу. Это постепенное склоненіе тѣла къ ничтожеству выражается въ необходимости питанія, во всякаго рода болѣзняхъ и страданіяхъ [1]). Тѣло Логоса было подчинено тому же закону. Но Логосъ есть бытіе подлинно сущее. Это—сила бытія, это—принципъ жизни или сама жизнь. „Господь не немощенъ, но Божія Сила, Божіе Слово, источникъ жизни“ [2]). Въ лицѣ І. Христа принципъ жизни соединяется съ тѣломъ, всецѣло проникнутымъ принципомъ тлѣнія. При столкновеніи дѣйствительно сущаго съ несущимъ естественно побѣждаетъ первое. Уже одного внѣшняго соприкосновенія Божественнаго принципа съ тѣломъ было бы достаточно, чтобы, такъ сказать, пріостановить дѣйствіе присущаго тѣлу ядовитаго и разрушительнаго начала. Но при такомъ внѣшнемъ соприкосновеніи, болѣзнь была бы только задержана въ своемъ развитіи, но не уничтожена. Ядовитое начало укрылось бы внутри тѣла. „Если бы Слово было внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ, то хотя смерть естественнымъ образомъ была бы побѣждена Словомъ (потому что смерть не въ силахъ противиться жизни), но тѣмъ не менѣе оставалось бы въ тѣлѣ начавшееся въ немъ тлѣніе. Происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, но началось въ немъ самомъ, и нужно было вмѣсто тлѣнія привить ему

---

[1]) De incarn. 21. M. 25, c. 133. P. n. I, 218.

[2]) Ibid.

жизнь, чтобы какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же произошла и жизнь“ [1])... Вслѣдствіе этого Божественное Слово въ лицѣ І. Христа вошло въ болѣе тѣсное соединеніе съ человѣческой природой. Оно проникало Собою всѣ фибры человѣка Іисуса и потому всецѣло истребило въ его тѣлѣ принципъ тлѣнія. Свою мысль св. Аѳанасій поясняетъ однимъ сравненіемъ. Солому можно сохранять отъ огня, не допуская ея соприкосновенія съ нимъ. Но въ этомъ случаѣ въ самой соломѣ не происходитъ никакой перемѣны, и возможность пожара при неосторожномъ обращеніи съ огнемъ не устраняется. Напротивъ, будучи покрыта азбестомъ, солома становится несгораемой, потому что она предохранена огнеупорной оболочкой. Такъ тѣло Христа было „облечено въ безплотное Божіе Слово, и такимъ образомъ не боится уже ни смерти, ни тлѣнія, потому что имѣетъ ризою жизнь, и уничтожено въ немъ тлѣніе“ [2])...

Прямымъ послѣдствіемъ истребленія начала тлѣнія въ тѣлѣ Христа было его освобожденіе отъ всѣхъ несовершенствъ, логически связанныхъ съ наклонностью организма къ уничтоженію. Тѣло Спасителя не было подвержено болѣзнямъ и не нуждалось въ питаніи. „Жизнь и Сила укрѣпляли“ его, и потому болѣзни не могли имѣть въ немъ мѣста. Болѣе того, животворящая сила Божественнаго Логоса до такой степени переполняла тѣло Іисуса, что какъ бы не вмѣщаясь въ немъ, изливалась на больныхъ и немощныхъ и исцѣляла ихъ болѣзни. По той же причинѣ тѣло Іисуса Христа хотя и испытывало чувство голода, но для продолженія жизни не нуждалось въ питаніи или могло обходиться безъ него. „Христосъ алкалъ по свойству тѣла, но не истаевалъ гладомъ“ [3]).

Само по себѣ тѣло І. Христа оставалось подлинно человѣческимъ тѣломъ и сохраняло возможность страданія и смерти. Однако, пока въ немъ обитало Божество, то и другое оставалось для него лишь абстрактною возможностью. Чтобы эта возможность обратилась въ дѣйствительность, всякій разъ было необходимо спеціальное попущеніе со сто-

---

[1]) De incarn. 44. M. 25, c. 173—175. P. n. 1, 248—249.
[2]) De incarn. 44. M. 25, c. 176. P. n. I, 248—249.
[3]) De incarn. 21. M. 25, c. 132—133. P. n. I, 218—219.

роны обитавшаго въ немъ Божества,—было нужно, чтобы Божество нѣсколько отдалилось на время отъ тѣла. „Творящій дѣла есть Тотъ же Самый, кто являетъ и страждущее тѣло, попуская ему плакать, ощущать голодъ и обнаруживать въ себѣ свойственное тѣлу“ [1]). Точно также смерть тѣла І. Христа была возможна только въ томъ случаѣ, если Божеству угодно было разлучиться съ нимъ. „Человѣкъ умираетъ не по собственной своей власти, но по необходимости природы и противъ воли, Господь же, самъ будучи безсмертенъ, но имѣя смертную плоть, былъ властенъ, какъ Богъ, *разлучиться* съ тѣломъ и снова воспринять его, когда Ему было угодно“ [2]). Сынъ Божій „смирилъ Себя и дозволилъ собственному Своему тѣлу принять даже смерть, потому что доступно оно было смерти“ [3]).

Наконецъ, вслѣдствіе тѣснаго единенія Божества и человѣчества въ лицѣ Богочеловѣка, тѣло Его хотя и могло по попущенію Слова умереть, но не могло остаться мертвымъ. „Тѣло Господа не могло остаться мертвымъ, потому что содѣлалось храмомъ жизни. Поэтому хотя умерло, какъ смертное, однако же ожило по силѣ обитающей въ немъ Жизни“ [4]), потому что Слово Божіе сходило во адъ, не отлучаясь вполнѣ отъ положеннаго во гробѣ тѣла [5]).

Вторымъ моментомъ обоженія человѣка Іисуса была его полная безгрѣшность. Хотя Слово восприняло способную ко грѣху плоть, но въ лицѣ Искупителя преобладающее значеніе имѣло Божество, такъ что склонность плоти ко грѣху „была изринута Божествомъ“. „Господь удалилъ отъ плоти грѣхопаденіе, плѣнницею котораго она всегда была, почему и не принимала въ себя Божественной мысли“ [6]). Въ противоположность измѣняемости Адама, выразившейся въ его грѣхопаденіи, І. Христосъ, и какъ человѣкъ, былъ неизмѣняемъ въ добрѣ, такъ что новое обольщеніе змія по отношенію ко второму Адаму не могло имѣть никакой силы [7]).

---

[1]) Contra arian. III, 55. M. 26, c. 437. P. п. II, 437.
[2]) Contra arian. III, 57. M. 26, c. 445. P. п. II, 440—441.
[3]) Contra arian. I, 44. M. 26, c. 104. P. п. II, 234.
[4]) De incarn. 31. M. 25. c. 149. P. п. I, 231.
[5]) Ep. ad Epict. 5. M. 26, c. 1060 P. п. III, 295.
[6]) Contra arian. I, 60. M. 26, c. 137. P. п. II, 255.
[7]) Contra arian. I, 51. M. 26, c. 117—119. P. п. II, 243.

Наконецъ, обоженіе человѣчества въ лицѣ І. Христа выразилось въ обиліи духовныхъ дарованій, полученныхъ имъ. Сынъ Божій есть податель Духа св. Воплотившись, Онъ, какъ Богъ, излилъ Духа св. на Свое человѣческое тѣло. Поэтому въ одно и тоже время Онъ есть помазующій и помазуемый, подающій Духа св., какъ Богъ, и пріемлющій Его, какъ человѣкъ. Моментомъ изліянія духовныхъ дарованій на человѣчество Христа, было Его крещеніе въ Іорданѣ [1]). Съ этого времени Христосъ творилъ многочисленныя чудеса, для которыхъ плоть служила орудіемъ. Благодать и сила совершать чудеса принадлежали собственно Слову, тѣло же было только „богодвижно“ въ Словѣ. Но по единству личности Христа сама плоть Его принимала участіе въ совершеніи чудесъ. По человѣчески Христосъ простеръ руку тещѣ Петра, а Божески прекратилъ болѣзнь, для слѣпого по человѣчески Онъ сотворилъ бреніе, а Божески отверзъ очи. Какъ человѣкъ, Господь воззвалъ Лазаря, какъ Богъ воскресилъ его изъ мертвыхъ. „Если бы дѣла, свойственныя Божеству Слова, совершились не посредствомъ тѣла, то человѣкъ не былъ бы обоженъ“ [2]). „Дѣла, свойственныя самому Слову, каковы: воскрешеніе мертвыхъ, дарованіе прозрѣнія слѣпому, исцѣленіе кровоточивой, совершало Оно посредствомъ тѣла Своего. И Слово немощи плоти носило на Себѣ, какъ собственныя, потому что плоть была Его, и плоть служила дѣламъ Божества, потому что въ ней пребывало Божество, и тѣло было Божіе“ [3]). Въ приведенныхъ словахъ субъектомъ, творящимъ чудеса чрезъ тѣло Христа, св. Аѳанасій называетъ Слово Божіе или просто Божество. Въ другихъ случаяхъ онъ приписываетъ чудеса І. Христа Духу святому. Такъ, объясняя Мѳ. 12, 28, св. Аѳанасій говоритъ, что І. Христосъ изгонялъ бѣсовъ Духомъ святымъ, потому что человѣческое естество само по себѣ недостаточно для этого. Что касается самыхъ чудесъ, то св. Аѳанасій видитъ въ нихъ проявленіе власти Господа, свойственной только Творцу, надъ природой неразумной и надъ бѣсами [4]).

[1]) Contra arian. I, 46. M. 26, c. 112—113 P. п. II, 236—237.
[2]) Contra arian. III, 33. M. 26, c. 393. P. п. I, 411 Ср. Ibid. 32, 35, 41.
[3]) Contra arian. III, 31. M. 26, 389. P. п. II, 409.
[4]) De incar.n 18. M. 25, c. 128—129. P. п. I, 213—215.

Человѣческая природа подчинена закону развитія, постепеннаго возростанія и совершенствованія. Тѣло І. Христа, будучи истинно человѣческимъ тѣломъ, не составляло исключенія. Поэтому обоженіе человѣческой природы въ лицѣ І. Христа происходило съ постепенностью, обусловленной ея естественнымъ развитіемъ и возрастаніемъ. „Человѣчество Христа преспѣвало премудростію, постепенно возвышаясь надъ естествомъ человѣческимъ, обожаясь, содѣлываясь и являясь для всѣхъ органомъ Премудрости для дѣйственности Божества и Его возсіянія“ [1]). Чѣмъ болѣе съ лѣтами возрастало и обожалось тѣло Іисуса, тѣмъ яснѣе проявлялось въ немъ Божество. Обожаясь дѣйствіемъ обитавшей въ немъ Премудрости, оно дѣлало все болѣе и болѣе очевиднымъ присутствіе въ немъ Бога. Сначала Христосъ, какъ младенецъ, былъ носимъ на рукахъ, въ двѣнадцатилѣтнемъ возрастѣ Онъ уже изумляетъ священниковъ своими вопросами о законѣ. Еще позднѣе ап. Петръ исповѣдуетъ Его Сыномъ Божіимъ, но сначала только Петръ, наконецъ въ этомъ убѣждаются уже всѣ [2]).

Своего завершенія обоженіе плоти Христа достигло въ послѣднемъ, заключительномъ актѣ человѣческой жизни— въ смерти и послѣдовавшемъ за нею воскресеніи. Смерть возобладавъ на время человѣческимъ тѣломъ Логоса, была совершенно уничтожена Его силою [3]). Вмѣстѣ съ воскресеніемъ произошло окончательное обоженіе плоти Христа, которая съ этого момента получаетъ новыя и еще болѣе совершенныя дарованія. Какъ Божественное Слово, І. Христосъ и до воскресенія Своего имѣлъ власть надъ діаволомъ: онъ изгонялъ бѣсовъ и даже своимъ ученикамъ даровалъ подобную же власть надъ злыми духами. Но по Своему человѣчеству до воскресенія Своего Онъ не имѣлъ этой власти. Только уже по воскресеніи Онъ говоритъ о Себѣ: „дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ“ (Мѳ. 28, 18). Въ этихъ словахъ Господь „по воскресеніи именуетъ Себя пріявшимъ по человѣчеству то, что имѣлъ Онъ, какъ Слово,

---

[1]) Contra arian. Ш, 53. M. 26, c. 436. P. п. П, 435.

[2]) Ibid. 52. M. 26, c. 432—433. P. п. П, 433—434.

[3]) Contra arian. П, 61. M. 26, c. 276—277. P. п. П, 342. ср. ibid. П, 66. M. 26, c. 285 — 288. P. п. П, 347 — 349. De incarn. 22, M. 25, c. 133 — 136. P. п. I, 219—220.

и раньше“ [1]). До воскресенія человѣку Іисусу было свойственно невѣдѣніе человѣческой природы. Поэтому на вопросъ учениковъ о времени кончины міра Онъ отвѣчаетъ, что этого не знаютъ ни ангелы, ни Сынъ, но только Отецъ Небесный (Мѳ. 24, 14). „Господь говоритъ здѣсь: не знаю, желая показать, что вѣдая, какъ Богъ, не знаетъ по плоти. Не сказалъ: не знаетъ и Сынъ Божій, чтобы не оказалось невѣдущимъ Божество, но говоритъ просто: ни Сынъ, чтобы невѣдѣніе относилось къ Сыну Человѣческому“ [2]). Послѣ же воскресенія, возносясь на небо, на подобный же вопросъ Господь отвѣчалъ иначе: „не ваше дѣло знать времена или сроки“ (Дѣян. I, 7). Онъ уже не говоритъ, что часъ кончины міра Ему неизвѣстенъ, „потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная“ [3]). Такимъ образомъ, самая познавательная сила плоти вслѣдствіе ея обоженія далеко переступаетъ за предѣлы, внутри которыхъ вращается естественный умъ человѣка.

Наконецъ, въ вознесеніи Господа, Его прославленная и обоженная плоть вошла на небо въ сонмъ небожителей и сдѣлалась предметомъ поклоненія для ангеловъ и прочихъ небесныхъ силъ [4]).

V.

Обоженіе искупленныхъ.

Вслѣдствіе соединенія въ лицѣ І. Христа Божественнаго Логоса и человѣка, этотъ послѣдній принялъ участіе въ свойствахъ Божественной природы, обожился, достигъ высшей степени развитія, къ какой только способна человѣческая природа. Но Христосъ, какъ Искупитель, таинственною связью соединенъ со всѣми вѣрующими въ Него и искупленными Имъ. Вслѣдствіе этого всѣ благодатные дары, полученные человѣкомъ Іисусомъ, становятся достояніемъ всего человѣчества. Та физическая перемѣна, то прославленіе, ко-

---

[1]) Contra arian. III, 40. M. 26, c. 409. P. n. II, 420—421 Ср. Ibid. 38. M 26, c. 405. P. n, II, 418.

[2]) Contra arian. III, 43. M. 26, c. 416. P. n. II, 424 ср. Ibid. 48. M. 26, c. 424—425. P. n. II, 429—430.

[3]) Contra arian. III, 48. M. 26, c. 425. P. n. II, 430.

[4]) Contra arian. I, 42. M. 26, c. 97—99. P. n. II, 231—232.

торыя получены человѣчествомъ Искупителя подъ воздѣйствіемъ обитавшаго въ Немъ Божества, произойдутъ и съ природой Его истинныхъ учениковъ и послѣдователей. Христосъ есть только начатокъ спасенія, потому что тѣло Его спаслось первымъ. „Когда всѣ люди послѣ преступленія Адама погибали, Его плоть прежде другихъ спаслась и освободилась, какъ содѣлавшаяся тѣломъ Самого Слова, мы же спасаемся послѣ нея, какъ стѣлесники Слова. Ибо въ этомъ тѣлѣ Господь дѣлается нашимъ вождемъ въ небесное царство и ко Отцу Его... Называется также и Перворожденнымъ изъ мертвыхъ, потому что, для насъ пріявъ смерть и приведя ее въ бездѣйствіе, первый воскресъ, какъ человѣкъ, для насъ воскресивъ тѣло Свое. Такъ какъ Онъ воскресъ, то и мы Имъ и ради Него возстановляемся изъ мертвыхъ“ [1]).

Формулою, кратко выражающей смыслъ ученія св. Аѳанасія о спасеніи, могли бы служить слова: „Богъ сталъ человѣкомъ, чтобы человѣкъ сталъ богомъ“. Подобныя выраженія во множествѣ встрѣчаются въ сочиненіяхъ Аѳанасія. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. „Сынъ Божій содѣлался сыномъ человѣческимъ для того, чтобы сыны человѣческіе содѣлались сынами Божіими“ [2]). „Господь принялъ на Себя наше и, принеся сіе въ жертву, уничтожилъ это и облекъ насъ въ Свое“ [3]). „Какъ Господь, облекшись плотію, содѣлался человѣкомъ, такъ мы, люди, воспріятые Словомъ, обожаемся ради плоти Его“ [4]).

Перемѣну, происходящую въ природѣ искупленныхъ, св. Аѳанасій обыкновенно называетъ обоженіемъ человѣка, и въ этомъ, между прочимъ, состоитъ одна изъ чертъ отличія терминологіи св. Аѳанасія отъ богословскаго языка св. Иринея. Выраженіе „обоженіе“ искупленныхъ во Христѣ относится къ наиболѣе частымъ въ сочиненіяхъ Аѳанасія. „Слово облеклось въ тварное тѣло, чтобы мы въ немъ могли обновиться и обожиться“ *(θεοποιηθῆναι)* [5]). „Оно содѣлалось

---

[1]) Contra arian II, 61. M. 26, c. 277. P. п. II, 342.
[2]) De incarn. et contra arian. 8. M. 26, c. 996. P. п. III, 257.
[3]) Ad Epict. 6. M. 26, c. 1060—1061 P. п. III, 296.
[4]) Contra arian. III, 34. M. 26, c. 397 P. п. II, 413.
[5]) Contra arian. II, 47. M. 26, c, 248. P. п. II, 324.

человѣкомъ, чтобы въ Себѣ обожить *(θεοποιήσῃ)* насъ“ [1]). „Всѣ мы оживотворяемся во Христѣ, потому что плоть наша есть уже какъ бы не земная, но съ Словомъ приведенная въ тожество *(λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον)* Самимъ Божіимъ Словомъ, которое ради насъ „плоть бысть“ [2]).

Спасеніе обусловлено составомъ личности Христа: обоженіе Его человѣческой природы есть въ тоже время обоженіе человѣческой природы вообще. Вмѣненіе искупительнаго подвига Спасителя всѣмъ вѣрующимъ составляетъ одинъ изъ труднѣйшихъ богословскихъ вопросовъ, не поддающихся раціональному выясненію. Поэтому переходъ благъ воплощенія съ личности Богочеловѣка на вѣрующихъ въ Него въ патристической литературѣ по большей части лишь констатируется, но рѣдко возводится въ философски обоснованную теорію. Въ воззрѣніяхъ св. Аѳанасія этотъ пунктъ также отличается большою неясностью. Однако, анализъ его сочиненій даетъ возможность обозначить по крайней мѣрѣ общее направленіе, въ которомъ движется его мысль при обсужденіи этого вопроса, намѣтить въ общихъ чертахъ предносившуюся ему, но не доведенную до полной ясности богословскую теорію. Исходною точкою при выясненіи этой теоріи должно служить рѣшеніе вопроса, въ какомъ смыслѣ понимается св. Аѳанасіемъ человѣческая природа Христа — въ смыслѣ ли отдѣльнаго человѣческаго индивидуума, или же въ смыслѣ универсальнаго человѣка, идеи человѣчества. Въ трудахъ Аѳанасія Александрійскаго встрѣчаются выраженія, которыя могутъ быть истолкованы въ томъ и другомъ смыслѣ.

Изъ сочиненій Аѳанасія, съ одной стороны, видно, что воспринятый Словомъ человѣкъ былъ, по его мнѣнію, единичною личностью, индивидуумомъ, а не человѣкомъ вообще. На это не трудно найти указанія въ различныхъ произведеніяхъ отца церкви. „Сынъ Божій пришелъ въ нашу область и вселился въ одно изъ подобныхъ нашимъ тѣлъ“, [3]) „сдѣлался подобнымъ намъ по тѣлу.... человѣкомъ и братомъ нашимъ по подобію тѣла“ [4]), „облекся въ подобную нашей

---

[1]) Ad Adelph. 4. M. 26. 1077. P. п. III, 306.
[2]) Contra arian. III, 33. M. 26, с. 396. P. п. II, 412.
[3]) De incarn. 9. M. 25, с. 112. P. п. I, 202.
[4]) Contra arian. II, 61. M. 26, с. 277. P. п. II, 342.

плоть“ [1]), „пріятое Словомъ подобное нашимъ тѣло“ [2]). Всѣ подобныя выраженія не позволяютъ думать, что въ представленіи ихъ автора человѣчество Христа не было индивидуальнымъ человѣкомъ, отдѣльнымъ опредѣленнымъ человѣкомъ Іисусомъ. Съ другой стороны, этимъ выраженіямъ можно противопоставить рядъ мѣстъ, въ которыхъ все, происшедшее съ человѣчествомъ Христа вслѣдствіе Его тѣсной связи съ Божествомъ, приписывается какъ бы непосредственно всѣмъ людямъ, соединеннымъ съ человѣческой природой Христа подобіемъ. Христосъ родился отъ Дѣвы, и въ этомъ актѣ было очищено наше рожденіе. Ниспославъ на Свою плоть Духа св. и этимъ освятивъ ее, Господь совершилъ освященіе надъ всѣми людьми. „*Въ Себѣ соединилъ Онъ созданныхъ* и Самъ былъ въ нихъ тѣмъ же, что и сами они“ [3]). „Не Онъ созидается, *созидаемся же въ Немъ мы*, и ради насъ употреблено выраженіе „созда“ [4]). „Христосъ воспринялъ измѣняемую плоть, осудилъ въ ней грѣхъ и сдѣлалъ ее свободною, чтобы послѣ этого можно было уже *въ ней* и намъ исполнить правду законную“ [5]). „Во Іорданѣ бывшее на Господа сошествіе Духа *было сошествіемъ Его на насъ*, потому что носитъ Онъ на Себѣ наше тѣло“ [6]). Христосъ превознесъ Свою плоть, вошелъ съ нею на небо и сдѣлалъ ее предметомъ поклоненія для небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ. „Поэтому въ насъ уже достопоклоняемъ Господь и взирающіе на насъ возвѣщаютъ, какъ сказалъ Апостолъ, что воистину Богъ есть съ сими“ [7]). Важно привести изъ сочиненій св. Аѳанасія еще одно мѣсто, особенно ясно выражающее туже мысль. Объясняя первосвященническую молитву Господа, Аѳанасій говоритъ: „извѣстно, что Слово стало *въ насъ*; Оно облеклось въ нашу плоть. Но и Ты во мнѣ, Отче, потому что Твое Я Слово. Итакъ какъ Ты во Мнѣ, потому что Твое Я Слово, а *Я въ нихъ по тѣлу*, и чрезъ Тебя совершилось во Мнѣ спасеніе

---

[1]) Contra arian. II, 9. M. 26, c. 165. P. n. II, 272.
[2]) Contra arian. II, 10. M. 26, c. 168. P. n. II, 375.
[3]) Contra arian. II, 55. M. 26, c. 265. P. n. II, 334.
[4]) Ibid. II, 56. M. 26, c. 265. P. n. II, 335.
[5]) Contra arian. I, 51. M. 26, c. 120. P. n. II, 243.
[6]) Ibid. I, 47. M. 26, c. 109. P. n. II, 237.
[7]) Contra arian. I, 43. M. 26, c. 100—101. P. n. II, 232.

людей, то прошу, да и тіи *едино будутъ по тѣлу во Мнѣ* и по его совершенію; да и тіи совершени будутъ, имѣя единство съ тѣломъ симъ и въ немъ ставъ едино, *да всѣ, какъ понесенные Мною на Себѣ*, будутъ едино тѣло и единъ Духъ и достигнутъ въ мужа совершенна“ [1]). Итакъ, отношеніе вѣрующихъ къ человѣчеству Христа въ приведенныхъ выдержкахъ мыслится въ смыслѣ полнаго взаимнаго проникновенія: мы находимся въ тѣлѣ Христа, человѣческая природа Христа находится въ насъ, поэтому Христосъ понесъ всѣхъ насъ на Себѣ. Это проникновеніе человѣчествомъ Христа природы всѣхъ людей у св. Аѳанасія обыкновенно называется платоническимъ терминомъ причастіе, напр. „всѣ мы, пріобщаясь Его тѣлу, дѣлаемся едино тѣло, имѣя въ себѣ Единаго Господа“ [2]). Основою такого причастія у св. Аѳанасія служитъ не идея возглавленія (recapitulatio), не повтореніе въ жизни Христа частныхъ моментовъ жизни Адама и всего человѣчества, какъ у св. Иринея, но какъ и у Платона подобіе, сходство, однородность тѣлъ т. е. подобіе генерическое, родовое. „Господь приношеніемъ *сходственнаго во всѣхъ подобныхъ*“ уничтожилъ смерть, „посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми пребывая“ [3]). „Христосъ— виноградная лоза, а мы какъ бы розги, соединенные съ Нимъ не по сущности Божества (это не возможно), но также по человѣчеству, потому что и розги должны быть подобны Ему“ [4]). „Какъ розги единосущны съ виноградной лозой и отъ нея происходятъ, такъ и мы, имѣя тѣла однородныя съ тѣломъ Господнимъ, отъ исполненія Его пріемлемъ, и тѣло Его есть для насъ корень воскресенія и спасенія“ [5]). „Для насъ полагается Господь въ основаніе, пріемля на Себя наше, чтобы мы, какъ стѣлесники, въ Немъ составляемые и связуемые по подобію плоти, достигнувъ въ мужа совершенна, пребывали безсмертными и нетлѣнными“ [6]).

Итакъ, поясненіемъ къ платоническому термину „причастіе“, употребляемому для обозначенія единенія всѣхъ въ

---

[1]) Contra arian. III, 22. M. 26, c. 368—369. P. n. II, 397—398.
[2]) Ibid.
[3]) De incarn. 9. M. 25, c. 112 P. n. I. 202.
[4]) Contra arian. II, 74. M. 26, c. 304. P. n. II, 358.
[5]) De Sent. Dionys. 10. M. 25, c. 496. P. n. I, 454.
[6]) Contra arian. II, 74. M. 26, c. 305. P. n. II, 359.

тѣлѣ Христа, служитъ идея сходства, однородности тѣлъ Искупителя и искупленныхъ. Очевидно, единеніе Христа по тѣлу со всѣмъ человѣчествомъ мыслится въ этомъ случаѣ по логической схемѣ, опредѣляющей взаимное отношеніе понятій съ различнымъ объемомъ. Тѣло Христа присуще человѣческимъ тѣламъ, какъ общее понятіе входитъ въ содержаніе каждаго единичнаго понятія того же класса, тѣло каждаго человѣка носитъ въ себѣ тѣло Христа, какъ въ единичномъ понятіи мыслится общее родовое понятіе. Такимъ образомъ, въ ученіи св. Аѳанасія о единеніи Искупителя и искупленныхъ какъ бы два различныхъ теченія: съ одной стороны, тѣло Христа есть единичное тѣло опредѣленнаго человѣческаго индивидуума, съ другой — оно является съ признаками универсальности, какъ бы матеріализовавшейся идеей человѣчества, присущей каждому индивидууму и носящей въ себѣ каждое недѣлимое. Тѣло Христа, соединясь въ личномъ единствѣ съ Логосомъ, какъ бы пріобрѣло свойственныя Божественному Слову черты универсальности и всеобщности. Св. Аѳанасію предносилось платоническое ученіе о причастіи всего индивидуальнаго общимъ идеямъ, когда мысль его останавливалась на идеѣ связи Искупителя и искупленныхъ. Это ученіе, конечно, не нашло себѣ подробнаго развитія въ примѣненіи къ выясненію догмата реальной связи вѣрующихъ во Христа съ своимъ Главою, но это объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что св. Аѳанасій не задавался цѣлью писать догматическую систему, а во-вторыхъ, тѣмъ, что въ самой платонической философіи смыслъ ученія о причастіи всѣхъ вещей идеямъ оставался неясенъ и болѣе служилъ предметомъ чувства, чѣмъ пониманія.

Ученіе св. Аѳанасія о связи Искупителя и искупленныхъ служитъ воспроизведеніемъ соотвѣтствующаго пункта догматической системы св. Иринея, но въ платонической обработкѣ. Свойственная св. Иринею теорія рекапитуляціи предполагаетъ подобіе между Спасителемъ и искупленными въ частныхъ моментахъ ихъ жизни, не имѣющихъ отношенія къ подобію генерическому. Св. Аѳанасій, подъ вліяніемъ философіи Платона, имѣетъ въ виду сходство человѣческой природы Христа съ природою искупленныхъ Имъ по роду, подобіе генерическое.

Въ силу таинственной связи, существующей между обоженнымъ тѣломъ Христа и тѣлами всѣхъ Его братій по плоти, Христосъ обожилъ не только собственную плоть, но и плоть вѣрующихъ въ Него. Обоженіе искупленныхъ выражается въ тѣхъ же чертахъ, въ какихъ и обоженіе человѣческой природы Христа. Однако при качественномъ сходствѣ здѣсь есть различіе количественное.

Обоженіе плоти Христа своимъ основаніемъ имѣло соединеніе ея съ Божественнымъ Логосомъ. Обоженіе спасаемыхъ зависитъ также отъ возсоединенія ихъ съ Божествомъ, отъ возстановленія утраченнаго въ раю общенія съ Богомъ. Послѣ грѣхопаденія прародителей, люди потеряли обитавшаго въ ихъ душѣ Духа св. Утрата Божественнаго принципа жизни привела къ тому, что человѣкомъ возобладало свойственное его природѣ тлѣніе, смертность и наклонность ко грѣху. Освободиться отъ этихъ естественныхъ послѣдствій грѣха и получить участіе въ Божественной жизни человѣкъ могъ единственнымъ путемъ — возсоединеніемъ съ истинно сущимъ, съ Богомъ. Соединеніе Слова Божія въ личномъ единствѣ съ человѣческой природой въ лицѣ Христа прежде всего сдѣлало способнымъ къ пріятію въ себя Божества человѣка вообще [1]). Въ лицѣ Адама человѣкъ находился въ общеніи съ Богомъ чрезъ причастіе Духу святому. Искупленные Христомъ становятся причастны Божеству также при посредствѣ святого Духа. „Облекшись въ плоть, подобную нашей, Христосъ содѣлалъ насъ храмомъ живущаго въ насъ Духа святого“. „По сродству съ тѣломъ Его мы стали храмомъ Божіимъ“ [2]). Моментомъ, когда человѣчество получило способность принять въ себя Духа св., было крещеніе Господа въ Іорданѣ, во время котораго Слово Божіе ниспослало Духа св. на свою человѣческую природу. Этимъ актомъ Господь содѣлалъ насъ „обителью и друзьями Духа св.“. Пріявъ Духа св. по человѣчеству, Онъ сдѣлалъ насъ „духопріимными“ [3]). По единству сущности трехъ лицъ Божества, причастіе Духу св. обозначаетъ собою тоже, что и причастіе Божественной природѣ вообще. „Такъ какъ Духъ св.,

---

[1]) Contra arian. 59. M. 26, c. 273. P. n. I, 339.

[2]) Contra arian. I, 43. M. 26, 100—101. P. n. II, 232.

[3]) Ibid. I, 46. M. 26, 108. P. n. II, 236. ср. ibid. 47. M. 26, 109. P. n. II, 237.

который бываетъ въ насъ, есть Божій, то и мы, имѣя въ себѣ Духа, справедливо почитаемся пребывающими въ Богѣ, а такимъ образомъ и Богъ бываетъ въ насъ“ [1]). Съ другой стороны Духъ посылается Сыномъ и пріемлетъ отъ Слова. Отсюда, сочетаваясь съ Духомъ, мы становимся причастниками Слова. „Такъ какъ Слово во Отцѣ, а Духъ дается Словомъ, то Спаситель хочетъ, чтобы мы пріяли Духа и чтобы, когда пріимемъ Его, имѣя въ себѣ Духа Слова, Сущаго во Отцѣ, оказались и мы содѣлавшимися едино съ Словомъ по Духу, а чрезъ Слово и во Отцѣ“ [2]).

Человѣкъ становится причастнымъ Божеству чрезъ св. Духа. Въ этомъ заключается различіе между единеніемъ Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Христа и причастіемъ Божеству искупленныхъ. Въ лицѣ Іисуса Христа Слово Божіе соединилось съ человѣчествомъ существенно и лично, съ человѣчествомъ искупленныхъ Оно соединяется своей энергіей—Духомъ св. Во Христѣ живетъ „всякое исполненіе Божества тѣлеснѣ“, въ насъ же живетъ только начатокъ Божества. Христосъ — плотоносный Богъ, мы—духоносные люди. Но различіе не исчерпывается тѣмъ только, что плоть искупленныхъ не находится въ личномъ и существенномъ общеніи съ Логосомъ и служитъ лишь носительницей Духа св. Оно простирается и на полноту облагодатствованія. Въ то время, какъ Духъ св. всецѣло обитаетъ въ человѣческой природѣ Христа, ученикамъ и послѣдователямъ Христа дается лишь отъ полноты Его благодати [3]).

Перечислимъ теперь частные моменты, въ которыхъ выражается обоженіе искупленныхъ. Однимъ изъ слѣдствій ипостаснаго соединенія Логоса и человѣка въ лицѣ Іисуса Христа была безгрѣшность Его человѣческой природы. Въ природѣ вѣрующихъ во Христа единеніе Божества и человѣчества не является такимъ тѣснымъ и нерасторжимымъ, какъ въ лицѣ Богочеловѣка, а потому грѣхъ побѣжденъ въ ней не всецѣло, а только принципіально. Человѣкъ освобожденъ только отъ наклонности ко грѣху и потому сталъ

---

[1]) Ibid. Ш, 24. M. 26, 373. P. п. П, 400.

[2]) Contra arian. Ш, 25. M. 26, 376. P. п. П, 401 ср. Ep. ad Serap. I, 24—27. M. 26, 585—593. P. п. Ш, 36—41.

[3]) De incarn. Verb. D. et contra arian. 8—9. M. 26, с. 996—1000. P. п. Ш, 257—259.

способенъ достигнуть высшихъ ступеней добродѣтели. „По вселеніи Слова во плоти, совершенно изгнанъ былъ изъ нея грѣхъ, и мудрованіе наше стало свободно“ [1]). Но какъ представить это освобожденіе человѣка отъ грѣха психологически, на это въ сочиненіяхъ св. Аѳанасія мы находимъ только намеки, которые попытаемся истолковать, не ручаясь за вѣрность своего пониманія.

Какъ было выяснено въ III главѣ, причиною грѣха св. Аѳанасій признаетъ плоть и плотскія пожеланія, удовольствія, чувственность вообще. Чувственность не есть слѣдствіе грѣха. Она не была чужда Адаму и до грѣхопаденія. Съ другой стороны, чувственность сама по себѣ не влечетъ за собою грѣхъ съ необходимостью: нравственная сила человѣка можетъ сопротивляться ей. Однако, въ чувственности первый человѣкъ и до грѣхопаденія всегда имѣлъ опаснаго домашняго врага, отъ нападенія котораго могла спасать лишь крайняя бдительность и постоянное созерцаніе Бога. Это было въ природѣ человѣка наименѣе защищенное мѣсто, чрезъ которое съ особенною легкостью могли проникать въ его душу постороннія вредныя вліянія: въ чувственности діаволъ имѣлъ точку приложенія, опираясь на которую онъ могъ побѣдить человѣка и склонить его ко грѣху. Послѣ грѣхопаденія ко всему этому присоединилась привычка удовлетворять своимъ страстямъ, а это дѣлало грѣхъ почти непреоборимымъ. Отсюда, чтобы благо искупленія было прочнымъ, недостаточно было простить человѣку грѣхи: наклонность чувственности ко грѣху, привычка и вліяніе діавола привели бы къ тому, что, однажды прощенный, человѣкъ не переставалъ бы раболѣпствовать грѣху и непрестанно имѣлъ бы нужду въ прощеніи. Для освобожденія отъ грѣха было необходимо, что бы Божественная природа проникла въ самое существо человѣка и въ немъ произвела физическія измѣненія, ослабивъ чувственность. Такъ нужно истолковать относящееся къ этому классическое мѣсто во второмъ словѣ противъ аріанъ. „Если бы Богъ по всемогуществу изрекъ, и разрѣшилась клятва, то въ этомъ было бы видно могущество Повелѣвшаго и человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступ-

[1]) Contra arian. II, 56. M. 26, 265. P. n. II, 335.

ленія, пріявъ благодать совнѣ безъ присобленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ введенъ былъ въ рай), но при всемъ томъ онъ можетъ быть содѣлался бы еще худшимъ, потому что научился преступать законъ. А въ такомъ состояніи, если бы обольщенъ сталъ зміемъ, снова нужно было бы Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И потому потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины, сами въ себѣ будучи плотію и по немощи плоти всегда препобѣждаемые закономъ“ [1]). Что въ данномъ случаѣ св. Аѳанасій подъ освобожденіемъ отъ грѣха разумѣетъ одухотвореніе человѣка, его освобожденіе отъ чувственныхъ влеченій, показываетъ продолженіе приведенной выдержки, стоящее въ непосредственной связи съ приведенными словами: „не нужно уже намъ остерегаться обольщеній жены, въ воскресеніи бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко Ангели Божіи суть и о Христѣ Іисусѣ будетъ нова тварь, ни мужескій полъ, ни женскій“ [2]). Хотя полное освобожденіе отъ грѣха и чувственности ожидаетъ человѣка по воскресеніи изъ мертвыхъ, однако обновленіе человѣческой природы и теперь обнаруживается въ высотѣ нравственной жизни вѣрующихъ во Христа, въ свойственной имъ силѣ сопротивленія чувственнымъ влеченіямъ и инстинктамъ. Разительнымъ доказательствомъ этого служитъ чистота и цѣломудріе христіанскихъ юношей и дѣвъ. Другимъ столь же разительнымъ доказательствомъ обновленія нравственной природы человѣка служитъ прекращеніе вражды, ссоръ, войнъ и грабежей у самыхъ свирѣпыхъ народовъ, какъ только они увѣруютъ во Христа. Если мы сопоставимъ это мѣсто съ ученіемъ Аѳанасія о происхожденіи войнъ и грабежей изъ пристрастія человѣка къ чувственнымъ удовольствіямъ, то будетъ ясно, что дарованное воплощеніемъ обновленіе человѣческой природы сводится къ одухотворенію человѣка, къ побѣдѣ надъ его чувственностію [3]).

---

[1]) Contra arian. II, 68. M. 26, c. 292—293 P. п. II, 351—352.

[2]) Contra arian. II, 69, c. 293—295. P. п. II, 352—353.

[3]) De incarn. 51. M. 25. c. 185—187. P. п. I, 256—257.

Вторымъ слѣдствіемъ единенія Божества и человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа были многочисленныя чудеса, которыя Онъ творилъ чрезъ Свое тѣло, какъ орудіе Слова. Эта сторона жизни и дѣятельности Христа отчасти сдѣлалась достояніемъ и вѣрующихъ въ Него. Получивъ отъ Іисуса Христа Духа св., вѣрующіе стали носителями духовныхъ дарованій, обнаруживающихся въ чудесныхъ явленіяхъ. Самое видное мѣсто среди нихъ занимаетъ власть надъ бѣсами. Эта власть обусловлена общеніемъ вѣрующихъ съ Духомъ св. „Природа человѣческая сама по себѣ недостаточна къ тому, чтобы изгонять бѣсовъ, а можетъ дѣлать это только силою Духа“. Поэтому даже І. Христосъ по человѣчеству изгонялъ бѣсовъ силою св. Духа [1]). Сдѣлавшись причастниками Духа св., вѣрующіе получили власть надъ демонами. „Нынѣ, по воскресеніи Господа, говоритъ Аѳанасій, едва явится діаволъ, всѣ его преслѣдуютъ, какъ змія, какъ дракона, какъ льва, который ищетъ кого поглотить и похитить“ [2]). „Этотъ горделивецъ, обѣщавшійся рукою обнять всю вселенную, послѣ Христа, по Христовой силѣ, какъ воробей служитъ игралищемъ для дѣтей, потому что нынѣ отроча младо, возложивъ руку на пещеру аспидовъ, смѣется надъ обольстившимъ Еву“ [3]).

Эта власть прежде всего проявляется въ силѣ, съ которою облагодатствованный человѣкъ можетъ противостоять демонскимъ искушеніямъ. Издавна демоны сѣяли раздоры и войны между людьми, чтобы они, занятые взаимной борьбой, не обратили своей ненависти противъ нихъ. Теперь ихъ опасенія сбылись: ученики Христа живутъ въ мирѣ между собою, но за то ихъ вражда обратилась противъ діавола. Нынѣ христіане „нравами и добродѣтельною жизнію ополчаются противъ демоновъ, и преслѣдуютъ ихъ, и смѣются надъ вождемъ ихъ, діаволомъ, потому что въ юности они цѣломудренны, въ искушеніяхъ воздержны, въ трудахъ терпѣливы, оскорбляемые переносятъ обиды, лишаемые пренебрегаютъ этимъ и, что всего удивительнѣе, презираютъ смерть и дѣлаются Христовыми мучениками“ [4]).

---

[1]) Contra arian. I, 50. M. 26, c. 252—253. P. п. II, 241—243.

[2]) Ep. ad episcop. Aeg. et. Lib. I. M. 25, c. 540. P. п. II, 12.

[3]) Ibid 2. M. 25, c. 541. P. п. II, 13.

[4]) De incarn. 52. M. 25, 188—189. P. п. I, 258.

Но кромѣ этой моральной побѣды надъ демонами ученики І. Христа имѣютъ еще физическую власть надъ бѣсами: они изгоняютъ ихъ именемъ І. Христа изъ одержимыхъ и разрушаютъ все ихъ волшебство. Ни одинъ демонъ не терпитъ имени Христова, но лишь только услышитъ его, тотчасъ предается бѣгству... Въ присутствіи Христовомъ демоны дѣлаются мертвыми, имѣющими одинъ бездѣйственный и пустой призракъ, и крестнымъ знаменіемъ прекращается всякое волшебство, обращается въ ничто всякое чародѣйство“ [1]).

Наконецъ, какъ въ І. Христѣ человѣческая природа вслѣдствіе ея проникновенія Божествомъ потерпѣла чисто физическія измѣненія, такъ что еще во время земной жизни Спасителя она была недоступна болѣзнямъ безъ соизволенія Божества, а послѣ воскресенія стала совершенно безстрастной, такъ по воскресеніи своемъ и человѣческая природа искупленныхъ должна освободиться отъ всѣхъ человѣческихъ слабостей, болѣзней и страданій и достигнуть своего полнаго развитія и одухотворенія, обожиться. „Когда говорится о Христѣ, что Онъ алчетъ, жаждетъ, утруждается, не знаетъ, спитъ, плачетъ, проситъ, убѣгаетъ, рождается, отказывается отъ чаши, и вообще приписывается Ему все, свойственное плоти...., Онъ, какъ безстрастный по естеству, и пребываетъ безстрастнымъ, не терпя отъ этого вреда, а наоборотъ, истребляя и уничтожая все это; люди же, такъ какъ немощи ихъ перешли на Безстрастнаго и истреблены, и сами на вѣки дѣлаются безстрастными и свободными отъ немощей“ [2]). Если бы чрезъ І. Христа природа человѣческая не соединилась съ Богомъ, то принципъ тлѣнія и слабости оставался бы присущъ ей: она не могла бы освободиться отъ болѣзней и, подвергшись смерти, не могла бы воскреснуть. Были и въ Ветхомъ Завѣтѣ праведники, но оставались „смертными, тлѣнными, доступными свойственнымъ естеству страданіямъ“. „Теперь же, такъ какъ Слово содѣлалось человѣкомъ и Себѣ усвоило свойственное плоти, это не касается уже тѣла по причинѣ бывшаго въ тѣлѣ Слова, но истреблено Имъ и люди..., возставъ силою Слова, навсегда пребываютъ безсмертными и нетлѣнными... Всѣ мы

---

[1]) De incarn. 30. M. 25 c. 148—149. P. п. I, 229—230.

[2]) Contra arian. III, 34. M. 26, 396—397. P. п. II, 412—413.

оживотворяемся во Христѣ, потому что плоть наша есть уже какъ бы не земная, но съ Словомъ приведенная въ тожество Самимъ Божіимъ Словомъ, Которое ради насъ плоть бысть“ [1]).

Болѣзни, немощи и страданія уничтожены въ принципѣ уже теперь, реально они исчезнутъ послѣ всеобщаго воскресенія. По воскресеніи люди будутъ находиться въ болѣе совершенномъ состояніи, чѣмъ Адамъ до грѣхопаденія. Адамъ всегда могъ умереть, „мы же возставъ изъ мертвыхъ не убоимся уже смерти, но всегда о Христѣ будемъ царствовать на небесахъ“ [2]). Если окончательная побѣда надъ смертію относится ко времени всеобщаго воскресенія, то субъективно, въ душѣ человѣка, она побѣждена и теперь. Доказательствомъ этого служитъ отсутствіе страха смерти у христіанъ. До пришествія Христа смерть была страшна даже святымъ, теперь ея не боятся дѣти и женщины [3]).

Воскресеніе уничтожитъ всѣ немощи, слабости и болѣзни человѣческой природы. Но за этимъ послѣдуетъ еще ея прославленіе. Вслѣдствіе общенія съ Божествомъ она достигнетъ высшей степени своего развитія и приметъ участіе, насколько это доступно для нея, въ свойствахъ Божественной жизни. Всѣ вѣрующіе, какъ стѣлесники Слова, взойдутъ на небо и будутъ жить вмѣстѣ съ небесными Силами, Ангелами и Архангелами [4]).

Изложивъ ученіе св. Аѳанасія объ обоженіи человѣческой природы, намъ легко теперь подвести итоги и сдѣлать общій выводъ. Идеалъ св. Аѳанасія въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ не есть идеалъ моральный, хотя нравственный элементъ и служитъ его неотъемлемою составною частью. Въ представленіи объ идеальномъ человѣкѣ св. Аѳанасій мыслитъ въ качествѣ необходимой черты нравственную чистоту и святость, но это моральное совершенство не составляетъ собою послѣдней цѣли стремленій человѣка. Оно

---

[1]) Ibid. III, 33 M. 26, 393—395. P. п. II, 411—412 Ср. De incarn. 8—9. M. 25 с. 109—112 P. п. I, 200—202.

[2]) Contra arian. II, 67. M. 26, 289 P. п. II, 349—350.

[3]) De incarn. 27—28 M. 25, с. 141—145. P. п. I, 224—227.

[4]) Contra arian. I, 42. M. 26. с. 100. P. п. II, 231—232.

предполагаетъ собою нѣчто высшее. Нравственная чистота и святость, съ одной стороны, является средствомъ для достиженія существеннаго общенія съ Богомъ, условіемъ, при наличности котораго только и возможно наитіе св. Духа и Его обитаніе въ человѣкѣ. Съ другой стороны, нравственное совершенство есть результатъ нѣкоторыхъ измѣненій въ самой природѣ человѣка, производимыхъ дѣйствіемъ обитающаго въ ней Божества. Послѣдней и высшей цѣлью стремленій вѣрующаго служитъ обоженіе. Его одушевляетъ надежда стать богомъ [1]). Слово богъ въ классической, а за ней и въ церковной литературѣ первыхъ вѣковъ христіанства не имѣло того безусловнаго значенія, съ которымъ оно связано въ настоящее время. По своему содержанію это понятіе очень часто близко соприкасалось съ тѣмъ, что въ настоящее время обозначаетъ модное слово сверхчеловѣкъ. Въ такомъ же относительномъ смыслѣ, но съ оттѣнками, свойственными міросозерцанію своего времени, понимаетъ обоженіе и св. Аѳанасій. Измѣненіе дѣйствіемъ обитающаго въ человѣкѣ Божества физическихъ свойствъ его немощной, исполненной болѣзней, смертной и тлѣнной природы,— измѣненіе, имѣющее освободить ее навсегда отъ грѣха и нравственныхъ несовершенствъ, дать ей превышающую ея границы силу и власть надъ физической природой и демонами, удалить отъ нея всѣ болѣзни, даровать ей безсмертіе и сдѣлать ее настолько одухотворенной, великой и славной, чтобы приличнымъ для нея жилищемъ стало не земля, а небо—вотъ что составляло душу религіозныхъ упованій св. Аѳанасія. Замѣчательно, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ обыкновенно говоритъ не о блаженствѣ святыхъ на небѣ, а объ ихъ славѣ. Съ объективной стороны религіозный идеалъ св. Аѳанасія сводится къ обоженію и измѣненію человѣческой природы и ея естественныхъ свойствъ, результатомъ котораго будетъ вознесеніе души и тѣла на небо. Этой объективной сторонѣ идеала соотвѣтствуетъ и субъективная. Въ упованіи на обоженіе и на прославленіе своей природы

[1]) По словамъ Григорія Богослова, Василій Великій произнесъ слѣдующую фразу предъ Модестомъ, надѣявшимся склонить его къ принятію аріанскаго исповѣданія: „я не могу покланяться твари..., имѣя повелѣніе стать богомъ“. *Григорій Богословъ*. Творенія. Рус. пер. Моск. Дух. Академіи, т. IV, стр. 83—84.

на небѣ, человѣкъ и въ настоящей жизни внутренно долженъ покинуть землю, все человѣческое, отрѣшиться отъ данныхъ ощущеній и отъ чувствъ и умомъ своимъ жить на небѣ въ обществѣ небожителей и въ созерцаніи Бога.

Что касается историческаго генезиса идеала св. Аѳанасія, то онъ представляетъ собою дальнѣйшее развитіе и платоническое истолкованіе сотеріологіи св. Иринея, возникшей въ свою очередь на почвѣ харисматическихъ явленій древней церкви. Всѣ отличительныя особенности ученія св. Аѳанасія о спасеніи сводятся къ вліянію платонизма и удобно объясняются отсюда.

VI.

Религіозный идеалъ св. Аѳанасія и вопросъ о природѣ Сына Божія.

Въ предшествующихъ главахъ было выяснено, что основнымъ предположеніемъ религіознаго идеала св. Аѳанасія служитъ идея противоположности Творца и твари, Бога и міра въ отношеніи къ бытію. Бытіе въ истинномъ смыслѣ принадлежитъ только Богу; существованіе міра, введеннаго творческою силою изъ ничтожества въ сущность, призрачно. Его вѣрнѣе назвать прямо небытіемъ. Все, что есть въ мірѣ устойчиваго, положительнаго, добраго и прекраснаго обязано своимъ существованіемъ причастію Божества. Отсюда, освобожденіе отъ свойствъ тварной природы чрезъ пріобщеніе Божеству, обоженіе служило идеаломъ, одушевлявшимъ св. Аѳанасія. Условіемъ обоженія призрачно-существующей и ничтожной человѣческой природы служитъ ея существенное единеніе съ Божествомъ, проникновеніе Божества во всѣ ея изгибы и фибры. Адамъ до грѣхопаденія проводилъ богоподобную жизнь, потому что въ душѣ его обиталъ Духъ Св. Человѣчество Христа было обожено силою ипостасно соединившагося съ нимъ Слова. Искупленные обожаются потому, что, ставъ причастны Богу въ человѣческомъ тѣлѣ Христа, они сдѣлались носителями Его Духа. Въ первые четыре вѣка христіанства много спорили о природѣ Сына Божія, много было высказано противоположныхъ взглядовъ,

но въ разнообразіи мнѣній по этому вопросу была общая черта. Всѣ партіи, за исключеніемъ гностическихъ, видѣли въ Сынѣ Божіемъ одновременно Творца и Искупителя, потому что самое искупленіе мыслилось, какъ возстановленіе первозданнаго совершества человѣка и природы. Эту же мысль неоднократно высказываетъ и св. Аѳанасій. Отецъ все предалъ въ руки Сына, „чтобы, какъ все Имъ сотворено, такъ все о Немъ же могло и обновиться... Прилично было, какъ въ началѣ созданія Имъ, такъ при исправленіи о Немъ же всему прійти въ бытіе съ тою разницею въ выраженіяхъ, что въ началѣ Имъ пришло въ бытіе, а въ послѣдствіи,— когда все пало, Слово стало плотію и облеклось въ плоть,— въ Немъ все обновилось“ [1]). Имѣя въ виду основное предположеніе догматической системы Аѳанасія и его религіозный идеалъ, не трудно понять, на какую сторону долженъ былъ склониться св. отецъ въ великомъ аріанскомъ спорѣ, какую изъ двухъ противоположныхъ природъ долженъ былъ онъ приписать Творцу и Искупителю міра. Оставаясь логически послѣдовательнымъ, онъ никакъ не могъ склониться къ аріанскому рѣшенію вопроса, потому что ученіе о происхожденіи изъ ничего Творца дѣлало для него абсолютно непонятнымъ возникновеніе міра, а признаніе тварности Искупителя лишало всякой надежды на осуществимость его религіознаго идеала и низводило самое христіанство въ разрядъ политеистическихъ религій. Такимъ образомъ, къ борьбѣ съ аріанствомъ Аѳанасія побуждалъ чисто религіозный интересъ, и слѣды этого въ большомъ количествѣ сохранились на страницахъ его полемическихъ трудовъ.

Твореніе состоитъ въ томъ, что истинно сущее сообщаетъ свое бытіе ничтожеству. Поэтому Творцомъ можетъ быть только Богъ. Существо тварное, получающее свое бытіе отвнѣ и едва удерживающее его за собою въ постоянной борьбѣ съ силою, влекущей его въ прежнее состояніе ничтожества, очевидно, не можетъ сообщать бытія, въ которомъ само нуждается, чему либо другому. Отсюда „ничто созданное не есть причина творящая“. Священное писаніе и простой опытъ подтверждаютъ этотъ философскій выводъ.

---

[1]) In illud. omnia mihi trad. 2. M. 25, c. 212 P. n. I, 270. Ср. De incarn. 1, 7, 10. Ad Adelph. 8.

Слово Божіе не называетъ творцами ангеловъ и не приписываетъ имъ творческой дѣятельности. Опытъ показываетъ, что человѣкъ въ своей дѣятельности обработываетъ уже данное вещество, но не въ силахъ создать его вновь. Правда, части творенія весьма разнообразны по своимъ достоинствамъ и силамъ. Однако, въ отношеніи къ бытію онѣ совершенно одинаковы. „Поэтому однѣ изъ нихъ не служатъ причинами творящими, а другія не созидаются первыми". Естественнымъ заключеніемъ изъ этихъ посылокъ является признаніе божественности и самобытности природы Творца. „Если, говоритъ Аѳанасій, обращаясь къ аріанамъ, если по вашимъ словамъ Творецъ произошелъ изъ несущаго, то какимъ образомъ возможно Ему содѣлать сущимъ несущее" [1])?

Религія, поставляющая человѣка въ отношеніе къ существу тварному, не можетъ быть абсолютной. „Если Спаситель міра есть существо, происшедшее изъ ничего, то истина, сообщенная Имъ людямъ, не можетъ быть непреложной, не допускающей сомнѣнія, и Евангеліе Его—вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Если Спаситель есть одно изъ твореній, то о Немъ никакъ нельзя сказать, что, познавая Сына, мы познаемъ Отца. При этомъ допущеніи Онъ не можетъ быть признанъ Образомъ Отца, „ибо какое сходство между тѣмъ, что изъ ничего, и между Творцомъ, изъ ничего приводящимъ это въ бытіе? Или какое возможно подобіе у Сущаго съ несущимъ, имѣющимъ уже тотъ недостатокъ, что нѣкогда не имѣло бытія и помѣщено въ число вещей сотворенныхъ" [2])? Далѣе, всему тварному свойственна измѣняемость, которая не случайно, а логически связана съ самою природою твари. На порогѣ своего существованія, при переходѣ отъ небытія къ бытію, она уже претерпѣваетъ перемѣну въ своемъ состояніи, и съ этого момента измѣняемость становится ея постояннымъ удѣломъ. Потому то все тварное подчинено закону постепеннаго развитія и совершенствованія. Если Спаситель созданъ Богомъ изъ ничего и подчиненъ общему закону измѣняемости, то Онъ не можетъ быть Образомъ неизмѣняемаго Бога,—Образомъ, въ которомъ можно было бы созерцать славу Отца. Измѣняемость предполагаетъ нескончаемый

---

[1]) Contra arian. II, 20—21. M. 26, c. 188—192. P. п. II, 287—289.

[2]) Contra arian. I, 21. M. 26, c. 56. P. п. II, 203—204.

прогрессъ. Спрашивается, въ какой моментъ своего бытія Спаситель достигаетъ той степени богоподобія и богопознанія, которыя необходимы Ему, чтобы стать учителемъ истины для прочей твари. И могутъ ли познающіе Бога по образу измѣняемаго и усовершающагося Искупителя когда нибудь получить увѣренность, что имъ сообщено вѣчное Евангеліе и окончательная истина? Существо развивающееся и усовершающееся въ каждый послѣдующій моментъ можетъ возвыситься надъ тѣмъ, что было возвѣщено въ качествѣ абсолютной истины Имъ же Самимъ въ предшествующій моментъ [1]). Доказательствомъ этого служитъ Ветхій Завѣтъ. Данный чрезъ ангеловъ, онъ не могъ быть окончательной истиной и потому былъ упраздненъ Новымъ Завѣтомъ [2]). Такимъ образомъ, ученіе аріанъ о тварной и измѣняемой природѣ Логоса съ необходимостію ведетъ къ отрицанію абсолютнаго характера самой христіанской истины.

Наконецъ, если бы Искупителемъ было тварное существо, то обновленіе искупленныхъ было бы невозможно. Освободиться отъ свойствъ конечной и тлѣнной природы и получить участіе въ свойствахъ божественной жизни можно только вслѣдствіе тѣснаго соединенія съ Божествомъ, Которое Своимъ присутствіемъ истребляетъ всѣ недостатки конечнаго и даетъ въ причастіе Самого Себя твари. Утверждать, что человѣческая природа можетъ *обожиться безъ Бога*, дѣйствіемъ одной, хотя бы и самой совершенной твари, значило бы допускать contradictio in adjecto. Такъ какъ всѣ религіозныя упованія св. Аѳанасія сосредоточивались на идеалѣ обоженія, то онъ жаждалъ метафизическаго общенія съ Самимъ Богомъ. Признать справедливость аріанства для него было равносильно тому, чтобы отказаться отъ самаго возвышеннаго и обаятельнаго въ христіанскихъ упованіяхъ. „Если бы Слово, говоритъ онъ, будучи тварію, содѣлалось человѣкомъ, то человѣкъ все еще оставался бы тѣмъ, чѣмъ былъ, не сочетавшись съ Богомъ“ [3]). „Не обожился бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не предсталъ бы Отцу, если бы облекшійся въ

---

[1]) Contra arian. I, 35—36. M. 26, c. 221—225. P. п. II, 222—224.

[2]) Ibid. 59. M. 26, c. 133—137. P. п. II, 253—255.

[3]) Contra arian. II, 67. M. 26, c. 289. P. п. II, 350.

тѣло не былъ истинное по естеству Отчее Слово. И какъ не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ которую облеклось Слово, не была по естеству человѣческая (потому что съ чуждымъ для насъ не было бы у насъ ничего общаго), такъ не обожился бы человѣкъ, если бы содѣлавшійся плотію не былъ по естеству сущее отъ Бога, истинное и собственное Слово“ [1]). „Если бы Сынъ былъ тварь, то человѣкъ все еще оставался бы смертнымъ, не соединяясь съ Богомъ, потому что тварь не соединила бы тварей съ Богомъ, сама требуя для себя соединяющаго, и одна часть твари не могла бы служить спасеніемъ для всей твари, сама имѣя нужду въ спасеніи“ [2]). „Такъ какъ природа разумныхъ тварей одна и таже, то никакой помощи не будетъ твари отъ твари, потому что всѣ твари имѣютъ нужду въ благодати отъ Бога“ [3]).

Всѣ частные моменты обоженія представляютъ собою, по ученію св. Аѳанасія, простой результатъ или естественное послѣдствіе метафизическаго единенія человѣка съ Богомъ, Его наитія и обитанія въ душѣ и тѣлѣ человѣка. Отсюда ясно, что при отрицаніи Божества Искупителя спасеніе въ его частныхъ моментахъ теряетъ свое раціональное обоснованіе и должно казаться невозможнымъ, неосуществимымъ.

Такъ какъ нравственное единеніе человѣка съ Богомъ основывается на единеніи существенномъ или метафизическомъ, такъ какъ тварь усыновляется Богомъ только въ томъ случаѣ, если въ ней обитаетъ Сынъ Божій по естеству, то и оно, по ученію Аѳанасія, недостижимо, если Искупитель есть существо тварное, а не дѣйствительный и истинный Сынъ Божій. „Безъ истиннаго Сына невозможно было бы сыноположеніе“ [4]). „Будучи по естеству тварями, не содѣлались бы мы сынами, если бы не приняли Духа Сына,— Сына, Сущаго по естеству и истиннаго“ [5]).

Обоженіе тѣла, состоящее въ уничтоженіи принципа смертности, свойственнаго всему, созданному изъ ничего, воскресеніе и безсмертная жизнь тѣла по воскресеніи, обуслов-

[1]) Ibid. 70. M. 26, c. 296. P. n. II, 353.
[2]) Ibid. 69. M. 26, c. 293. P. n. II, 352.
[3]) Ibid. 41. M. 26, c. 233. P. n. II, 315.
[4]) Ibid. I, 39. M. 26, c. 93. P. n. II, 227.
[5]) Ibid. II, 59. M. 26, c. 273. P. n. II, 339.

ленныя также соединеніемъ съ нимъ Божества, становятся невозможными, если воплотилось для нашего спасенія не Божество, а низшее сотворенное существо [1]).

Изъ приведенныхъ выдержекъ можно видѣть, что св. Аѳанасій жаждалъ единенія съ Богомъ, „сильнымъ въ словѣ и въ бытіи“. Онъ искалъ религіознаго отношенія непосредственно къ Самому Богу, открывающему абсолютную истину и дарующему твари истинное, устойчивое бытіе, которое чуждо ей по естественному порядку вещей. Легко понять какой низменной и суетной должна была являться въ его глазахъ религія аріанъ, съ ея культомъ ангелоподобнаго существа, такъ близко напоминающаго собою языческихъ героевъ, достигающихъ апоѳеозы своими трудами, подвигами и доблестью. Аріанство, естественно, было для него ни чѣмъ инымъ, какъ возрожденіемъ язычества, отъ котораго только что освободило человѣческій духъ христіанство. Для человѣка, ожидающаго въ будущемъ обоженія собственной природы, надѣющагося достигнуть славы, окружающей небожителей, и возвыситься до степени совершенствъ, которыя приписывались аріанами ихъ Логосу, было психологически невозможно отказаться отъ непосредственнаго отношенія къ Богу для служенія ангелу, хотя бы и самому высшему и совершенному. Это чувство прекрасно выражено въ приведенныхъ уже словахъ св. Василія Великаго: „я самъ тварь, но имѣю повелѣніе сдѣлаться богомъ, и не могу поклоняться твари“. Св. Аѳанасій неоднократно отмѣчаетъ противный Слову Божію языческій характеръ аріанской религіозности. По ничтожеству своей природы всѣ твари равны, а потому ни одна изъ нихъ не должна служить другой. Поэтому ангелы, являясь людямъ, обыкновенно не принимали отъ нихъ поклоненія, которое прилично одному только Богу [2]). Потому то, говоритъ св. Аѳанасій, „искупленію прилично было совершиться не чрезъ другого кого, но чрезъ Того, Кто Господь по естеству, чтобы намъ, сотвореннымъ чрезъ Сына, не исповѣдовать Господомъ иного и не впасть въ аріанское и языческое неразуміе, послуживъ твари паче создав-

---

[1]) Contra arian. II, 16 M. 26, c. 180. P. п. II, 282 ср. ibid. I, 8. M. 26, c. 28. P. п. II, 185.

[2]) Ibid. II, 23. M. 26, c. 193—197. P. п. 291—293.

шаго всяческая Бога“ [1]). „Неприлично было совершить это чрезъ простого человѣка, чтобы, имѣя Господомъ человѣка, не стали мы человѣкопоклонниками“ [2]).

Мы указали логическую, неразрывную связь между вѣрою въ Богочеловѣческую личность Искупителя и основными религіозными чаяніями и упованіями св. Аѳанасія. Обаятельный и величественный идеалъ обоженія не представлялъ собою однако особенности религіознаго міросозерцанія знаменитаго защитника никейской вѣры. Онъ былъ широко распространенъ на Востокѣ и оказывалъ могучее вліяніе на умы. Это онъ въ большинствѣ случаевъ служилъ скрытымъ практическимъ мотивомъ, сообщавшимъ столько силы, горячности, страсти и самоотверженія въ отстаиваніи церковныхъ догматовъ. Стремленіе отстоять его, инстинктивная потребность дать ему твердую опору въ догматикѣ двигали перомъ полемистовъ. Онъ просвѣчиваетъ сквозь чуждыя намъ формы древней діалектики въ полемическихъ трактатахъ противъ докетизма, ученія Арія, Аполлинарія, Несторія. Онъ объясняетъ намъ отчасти популярность богословскихъ споровъ и странный на нашъ взглядъ интересъ къ отвлеченностямъ, проявлявшійся въ такихъ широкихъ кругахъ. Эти отвлеченности были дороги, потому что въ нихъ видѣли залогъ осуществимости жгучихъ стремленій къ безсмертной, сверхъестественной и сверхфизической жизни.

VII.

Религіозный идеалъ св. Аѳанасія и монашество.

Св. Аѳанасій былъ почитателемъ и проповѣдникомъ монашества. Возникаетъ вопросъ, въ какой связи стоятъ эти аскетическія симпатіи съ основными религіозными воззрѣніями св. отца. Всѣ элементы для рѣшенія этого вопроса уже даны нами въ предшествующихъ параграфахъ. Идеаломъ св. Аѳанасія было обоженіе человѣческой природы вслѣдствіе соединенія ея съ Божествомъ, достигаемаго удаленіемъ отъ всего чувственнаго. Даже при поверхностномъ

---

[1]) Ibid. 14. M. 26, c. 177. P. n. 280.
[2]) Ibid. 16. M. 26, c. 181. P. n. 283.

знакомствѣ съ Жизнію Антонія [1]) не трудно видѣть, что въ лицѣ этого подвижника св. Аѳанасій видѣлъ осуществленіе

---

[1]) Аскетическія воззрѣнія св. Аѳанасія мы выясняемъ главнымъ образомъ на основаніи его сочиненія Vita Antonii. Такъ какъ подлинность этого сочиненія оспаривается, то мы считаемъ нужнымъ сдѣлать небольшую оговорку. Вопросъ объ авторѣ и достоинствѣ этого сочиненія былъ возбужденъ Вейнгартеномъ. Въ своей книгѣ Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter. Gotha 1877. и въ статьѣ Mönchtum, помѣщенной въ X томѣ второго изданія извѣстной протестантской богословской энциклопедіи Герцога, Вейнгартенъ отрицаетъ достовѣрность и принадлежность св. Аѳанасію извѣстнаго съ его именемъ жизнеописанія преп. Антонія. Въ настоящее время, благодаря детальнымъ изслѣдованіямъ вопроса, выяснилась вся опрометчивость выводовъ Вейнгартена. Разсуждая о Жизни Антонія, можно говорить, во-первыхъ, о подлинности и, во-вторыхъ, о достовѣрности этого труда. Принадлежность сочиненія св. Аѳанасію въ настоящее время можно считать доказанной. За это ручаются какъ внѣшнія свидѣтельства, такъ и сравненіе этого сочиненія съ другими произведеніями св. Аѳанасія. Справедливо утверждаютъ, что лишь небольшое число древнихъ литературныхъ памятниковъ со стороны своего происхожденія засвидѣтельствованы такъ вѣско, какъ Vita Antonii. Ее приписываютъ Аѳанасію писатели весьма близкіе къ нему по времени: Григорій Богословъ, Іеронимъ, Ефремъ Сиринъ, Руфинъ, Августинъ, Палладій въ Лавсаикѣ, Сократъ, Созоменъ и др. (См. *Eichhorn*. Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Pp. 36—38). Только что процитованный авторъ, а также *Meyer* въ статьѣ Ueber die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii, напечатанный въ журналѣ Katholik за 1886 г., произвели детальное сравненіе Жизни Антонія съ прочими произведеніями св. Аѳанасія. Это сравненіе установило фактъ замѣчательнаго сходства между сравниваемыми памятниками по языку, стилю, догматическимъ формуламъ, кругу идей и общему духу. Такое сходство можетъ быть объясняемо только единствомъ автора.

Въ вопросѣ о достовѣрности Жизни Антонія нѣкоторые изслѣдователи склоняются также къ положительному рѣшенію, которое однако можно принять лишь съ ограниченіями. Не нужно отличаться большою проницательностью, чтобы замѣтить, что устами преп. Антонія въ этомъ памятникѣ очень часто говоритъ самъ Аѳанасій. Въ самомъ дѣлѣ, изъ повѣствовательной части этого труда мы знаемъ, что Антоній былъ неграмотенъ, что изъ священнаго писанія онъ зналъ лишь то, что ему приходилось слышать въ церкви, что онъ не говорилъ по-гречески, а въ объясненіяхъ съ посѣтителями пользовался переводчикомъ. Конечно, человѣкъ неграмотный и проведшій большую часть своей жизни въ одиночествѣ можетъ быть очень умнымъ, проницательнымъ и находчивымъ, но трудно допустить въ немъ наличность знаній чисто школьныхъ и почерпаемыхъ изъ литературы. Въ Жизни Антонія подвижнику приписывается не мало изреченій, свидѣтельствующихъ только о его природномъ

своего религіознаго идеала, человѣка, достигшаго уже здѣсь, на землѣ, возможной для твари мѣры обоженія.

умѣ и по своему содержанію не представляющихъ собою чего либо удивительнаго и невѣроятнаго въ устахъ неграмотнаго анахорета (см. Vita Ant. 72, 73, 77). Совершенно иное впечатлѣніе производятъ другія данныя, отмѣченныя Вейнгартеномъ. Сюда нужно отнести правильность догматическихъ формулъ и ихъ совпаденіе съ догматической терминологіей самого Аѳанасія (ibid. 69) и свѣдѣнія изъ области философіи, приписываемыя Антонію. Антоній воспроизводитъ ученіе Платона о ниспаденіи души въ тѣло и о переселеніи душъ, ученіе новоплатониковъ объ Умѣ и отношеніи къ нему души (ibid. 74). Ему оказывается хорошо извѣстнымъ принятый въ школахъ стоическій методъ аллегорическаго истолкованія миѳовъ (ibid. 76 ср. *Weingarten.* Der Ursprung des Mönchtums. S. 12). Рѣчь Антонія къ языческимъ философамъ (Vita Ant. 74—80) могла быть произнесена только человѣкомъ, знакомымъ съ апологетической литературой того времени. Она представляетъ собою какъ бы конспектъ общихъ положеній, ставшихъ стереотипными въ христіанскихъ апологіяхъ. Что въ данномъ случаѣ за преп. Антонія говоритъ самъ Аѳанасій, это лучше всего доказывается тѣмъ фактомъ, что 78—80 гл. Жизни Антонія представляютъ собою не что иное, какъ сокращеніе гл. 46—55. Слова о воплощеніи Бога Слова, съ которыми они совпадаютъ не только по мыслямъ, но иногда даже и словесно. Повѣствованіе о чудесахъ преп. Антонія не чуждо легендарныхъ примѣсей. Нисколько не думая отрицать возможности чудесъ и достовѣрности повѣствованія Жизни Антонія въ общемъ, мы должны однако отнести нѣкоторые разсказы къ области легендъ и миѳовъ. Напр., болѣзнь исцѣленной Антоніемъ дѣвицы изъ Бусириса описывается такъ: „слезы ея, мокроты и влага, текшая изъ ушей, какъ скоро падали на землю, тотчасъ превращались въ червей". (Ibid. 58). Въ другомъ мѣстѣ разсказывается, что къ Антонію явился „звѣрь, который *до чреслъ походилъ на человѣка, а голени и ноги его были подобны ослинымъ.* Антоній запечатлѣлъ себя крестнымъ знаменіемъ, и *звѣрь съ бывшими въ немъ демонами побѣжалъ такъ быстро, что отъ скорости палъ и издохъ*". (Ibid. 53). Было бы ошибкой видѣть въ Жизни Антонія произведеніе, удовлетворяющее всѣмъ требованіямъ, предъявляемымъ наукой къ историческимъ трудамъ. Это—скорѣе проповѣдь, чѣмъ историческая біографія, составляемая на основаніи критически провѣренныхъ источниковъ и поставляющая своей единственной задачей вѣрное воспроизведеніе прошедшаго. Нѣтъ, конечно, основаній сомнѣваться въ достовѣрности фактическихъ сообщеній о жизни преп. Антонія, но фактическія данныя использованы въ цѣляхъ дидактическихъ. Изъ жизнеописанія преп. Антонія св. Аѳанасій извлекаетъ наставленія для монаховъ (Ibid. предислов., 16—43, 94), апологію христіанства противъ язычниковъ (Ibid. 72—80, 94). Онъ противопоставляетъ авторитетъ отшельника аріанству (Ibid. 60, 82, 89) и его примѣромъ старается побороть свойственныя начальному монашеству противоіерархическія тенденціи. (Ibid. 67. Эта глава пріобрѣтаетъ все свое значеніе въ сопоставленіи съ посланіемъ къ Драконтію, изъ ко-

Обоженіе предполагаетъ собою, по ученію Аѳанасія, два момента: во-первыхъ, тѣ физическія измѣненія, которыя испытываетъ человѣческая природа вслѣдствіе своего общенія съ Богомъ, во-вторыхъ, тѣ средства, которыми человѣкъ съ своей стороны можетъ привлекать Св. Духа и сохранять общеніе съ Нимъ. Начнемъ съ послѣдняго. Адамъ былъ носителемъ Св. Духа до тѣхъ поръ, пока мысль его была устремлена къ горнему и была свободна отъ омрачающаго вліянія чувственныхъ страстей. Грѣхъ и всѣ его физическія и нравственныя послѣдствія состоялъ въ увлеченіи чувственностью. Отсюда слѣдуетъ, что для возстановленія своего въ чистотѣ первобытнаго состоянія человѣкъ долженъ освободиться отъ возмущающаго вліянія чувственности. Эту мысль Аѳанасій формулируетъ съ ясностію, не оставляющей желать ничего лучшаго: „наше возрастаніе, говоритъ онъ, состоитъ въ удаленіи отъ чувственнаго и въ приближеніи къ Самому Слову“. [1]) Приведенныя слова можно признать темой для Жизни Антонія: въ этомъ сочиненіи изображается постепенное удаленіе Антонія отъ чувственнаго и соотвѣтственное приближеніе его къ Богу.

Чувственное, отвлекающее человѣка отъ Бога, начинается уже въ условіяхъ жизни человѣческаго общества, приковывающихъ каждаго изъ своихъ членовъ къ землѣ, съ большей силой оно дѣйствуетъ въ самомъ тѣлѣ человѣка и, наконецъ, самую крѣпкую твердыню находитъ въ его собственныхъ страстяхъ. Въ Жизни Антонія описывается непрестанная борьба подвижника съ чувственнымъ внѣ его, въ его тѣлѣ и въ его душѣ.

Постепенность возрастанія Антонія, изображенная въ его жизнеописаніи, давно замѣчены изслѣдователями [2]). Прежде

тораго видно, что представители первоначальнаго монашества смотрѣли на епископство сверху внизъ). Въ этихъ дидактическихъ частяхъ труда естественно выступаетъ впередъ личность автора, и не легко бываетъ отдѣлить въ нихъ дѣйствительно происшедшее отъ внушеннаго тенденціей. Это обстоятельство, понижая цѣнность Жизни Антонія, какъ источника для исторіи монашества, возвышаетъ значеніе этого труда для нашихъ цѣлей, для характеристики міросозерцанія св. Аѳанасія.

[1]) Contra arian. III, 52. M. T. 26, c. 432. P. n. II, 433.

[2]) См. интересную книгу *K. Holl'я* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig 1898. S. 141—143.

всего Антоній отрѣшается отъ имущества, налагающаго на владѣльца земныя обязательства. Большую часть своей земли онъ отдаетъ сельскому обществу, къ которому принадлежалъ, и этимъ освобождаетъ себя отъ обязанности нести государственныя повинности, остальное обращаетъ въ деньги и отчасти раздаетъ бѣднымъ, отчасти оставляетъ для обезпеченія сестры, но немного спустя онъ отдаетъ бѣднымъ и долю своей сестры, помѣщая ее въ общежитіе дѣвственницъ. Выдѣлившись изъ общества, Антоній подвизается сначала около своего селенія. Достигнувъ нѣкоторой зрѣлости здѣсь, онъ отправляется въ находящіяся близъ селенія гробницы. Отсюда онъ уходитъ дальше въ глубину пустыни и живетъ тамъ въ развалинахъ какой-то крѣпости въ совершенномъ уединеніи 20 долгихъ лѣтъ. Слава о подвигахъ Антонія собираетъ сюда многочисленныхъ учениковъ и посѣтителей изъ мірянъ. Чтобы избѣжать безпокойствъ, Антоній ищетъ уединенія и находитъ его по указанію свыше во внутренней пустынѣ на разстояніи трехъ сутокъ пути отъ мѣста его прежнихъ подвиговъ. Удаляясь все дальше и дальше отъ людей, ища болѣе и болѣе полнаго уединенія, Антоній старается освободить себя отъ всего, что могло бы отвлекать его мысль отъ размышленій о Богѣ. Онъ неохотно покидалъ свою келью для бесѣдъ съ посѣтителями и одному изъ нихъ сказалъ: „какъ рыбы, оставаясь долгое время на сухой землѣ, умираютъ, такъ и монахи, замедляя съ вами и проводя время въ вашемъ обществѣ, разслабѣваютъ. Поэтому, какъ рыбѣ должно спѣшить въ море, такъ намъ въ гору, чтобы, промедливъ у васъ, не забыть того, что внутри“. [1])

На ряду съ удаленіемъ отъ человѣческаго общества и уединеніемъ стоитъ усиленный постъ и строгое воздержаніе отъ всего, выходящаго изъ сферы необходимаго для поддержанія жизни. Антоній „испытывалъ стыдъ“, когда вкушалъ пищу, ложился спать, удовлетворялъ другимъ тѣлеснымъ потребностямъ. Онъ старался вкушать пищу наединѣ, потому что „стыдился“, если его видѣли утоляющимъ голодъ. Для того чтобы душа не увлекалась удовольствіями, но могла порабощать свое тѣло, онъ совѣтовалъ уступать тѣлу

[1]) Vita Antonii. 85. M. 26, c. 961—964. P. n. III, 244.

по необходимости и то на малое время, главное же вниманіе удѣлять душѣ. [1]) Пищею для Антонія служилъ хлѣбъ съ солью, свою жажду онъ утолялъ водою. Обыкновенно онъ вкушалъ пищу однажды въ день по захожденіи солнца, иногда же по два и даже по четыре дня онъ вовсе не принималъ пищи. [2]) Онъ никогда не мылся, даже не погружалъ въ воду ногъ, кромѣ крайней необходимости; никогда не умащалъ своего тѣла елеемъ. Нижнею одеждою ему служила власяница, верхняя была сдѣлана изъ кожи. До самой смерти онъ не перемѣнялъ этихъ одеждъ. Во время сна онъ довольствовался простою рогожей или же просто ложился на голой землѣ. [3])

Строгое воздержаніе и постъ важны не сами по себѣ. Они служатъ средствомъ очищенія души отъ чувственнаго, отъ чувствъ и желаній, стоящихъ въ связи съ тѣломъ. Въ этомъ случаѣ Антоній руководился тѣмъ воззрѣніемъ, „что душевныя силы укрѣпляются, когда ослабѣваютъ тѣлесныя удовольствія“. [4]). Чистый умъ, умъ свободный отъ власти и омрачающаго вліянія раздражительности и похоти — вотъ идеалъ, къ которому долженъ стремиться человѣкъ. Въ этомъ Аѳанасій видѣлъ естественное состояніе души,—то состояніе, въ которомъ душа вышла изъ рукъ Творца и которое она сохраняла до грѣхопаденія. Св. Аѳанасій изображаетъ Антонія совершенно свободнымъ не только отъ дурныхъ, но и отъ всякихъ, даже безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи движеній чувства. Когда Антонія извлекли силою изъ его уединенія, то всѣ были удивлены его безстрастіемъ. „Въ душѣ его та же была чистота нрава; ни скорбію не былъ онъ подавленъ, не пришелъ въ восхищеніе отъ удовольствія, не предался ни смѣху, ни грусти, не смутился, увидѣвъ толпу людей, не обрадовался, когда всѣ стали его привѣтствовать, но пребылъ равнодушнымъ, потому что управлялъ имъ разумъ, и ничто не могло его вывести изъ обыкновеннаго естественнаго состоянія“. [5]) Такимъ образомъ, подвижничество Антонія было не простран-

[1]) Ibid. 45. M. 26, c. 909. P. п. 215—216.
[2]) Ibid. 7. M. 26, c. 852—853. P. п. Ш стр. 185—186.
[3]) Ibid. Ср. c. 47. M. 26, c. 912.
[4]) Ibid. 7. M. 26, c. 853. P. п. Ш, 186.
[5]) Ibid. 14. M. 26, c. 865. P. п. Ш, 192.

ственнымъ только удаленіемъ отъ условій человѣческаго общежитія, не внѣшними только аскетическими упражненіями, но и чисто внутренней борьбой съ чувственностью и вызываемыми ею нечистыми помыслами.

Обратною стороною удаленія отъ чувственности было приближеніе умомъ къ Слову. Умомъ монахъ живетъ на небѣ, а не на землѣ. Поэтому Аѳанасій обыкновенно называетъ монаховъ, собравшихся вокругъ Антонія, „вписавшимися въ число живущихъ на небесахъ.“ [1])

Что же служило цѣлію подвижничества? Чего, какихъ благъ надѣялся достигнуть подвижникъ, удаляясь отъ чувственнаго и приближаясь умомъ къ Слову? Послѣднею цѣлію его подвижничества было общеніе со Христомъ въ Духѣ, соединеніе души съ Духомъ Св., обнаруживающееся въ разнообразныхъ сверхъестественныхъ духовныхъ дарованіяхъ,— однимъ словомъ то, что въ своемъ ученіи объ искупленіи Аѳанасій называетъ обоженіемъ. До грѣхопаденія единеніе души съ Духомъ Св. достигалось устремленіемъ ума перваго человѣка за предѣлы чувственнаго міра и свободою его отъ чувственныхъ страстей. Въ настоящее время воздержаніе отъ удовлетворенія чувственныхъ потребностей приноситъ тѣ же плоды. Въ замѣчательномъ по чистотѣ нравственнаго сознанія посланіи Аѳанасія къ монаху Амуну есть интересныя въ этомъ отношеніи слова. Св. Аѳанасій разсуждаетъ здѣсь о сравнительной цѣнности брака и дѣвства. Бракъ не составляетъ грѣха. Напротивъ „блаженъ, кто въ юности вступивъ въ свободный союзъ, естественныя силы обращаетъ на чадородіе“. Спасеніе доступно какъ живущему въ бракѣ, такъ и дѣвственнику, но *духовныя дарованія*, получаемыя тѣмъ и другимъ, не равны. „Если кто изберетъ путь мірской, т. е. супружество, то онъ хотя не заслужитъ порицанія, *однако же не получитъ и столькихъ дарованій*, а въ той мѣрѣ, въ какой самъ приноситъ плодъ въ тридесять. А если кто возлюбитъ путь чистый и премірный, то хотя послѣдній сравнительно съ первымъ суровъ и труденъ, однако же идущій имъ пріобрѣтаетъ *чудныя дарованія*, потому что произрастилъ совершенный плодъ во сто“. [2]) Та

---

[1]) Ibid.

[2]) Epist. ad Amunem monachum. M. 26, c. 1173. P. п. Ш, 369.

же мысль встрѣчается и въ Жизни Антонія. Разсказавъ о видѣніяхъ, которыхъ былъ удостоенъ Антоній, Аѳанасій говоритъ: „подвижничество имѣетъ *благіе плоды*, и видѣнія нерѣдко бываютъ утѣшеніемъ въ трудахъ.“ [1]) „Антонію принадлежатъ только молитвы и подвиги, *ради которыхъ* утѣшаемъ былъ Божественными видѣніями.“ [2])

Дарованіями исцѣленій и предвѣдѣнія обладаетъ не каждый монахъ, но каждый истинный подвижникъ имѣетъ дарованіе „различенія духовъ“. Молиться о ниспосланіи этого дарованія ему вмѣняется въ прямую обязанность.

Итакъ, подвижничество, по мысли св. Аѳанасія, служитъ источникомъ духовныхъ дарованій. Нѣкоторыя частности Жизни Антонія убѣждаютъ, что эта мысль была широко распространена въ монашескихъ кругахъ и въ своей крайности и исключительности могла вести къ забвенію и искаженію чисто нравственныхъ задачъ иноческой жизни. Въ глазахъ многихъ подвижничество было цѣнно исключительно въ качествѣ средства для пріобрѣтенія духовныхъ дарованій. Эти люди несли тяготы подвижничества съ единственною цѣлію пріобрѣсти этимъ путемъ даръ пророчества, а вовсе не для того, чтобы святою жизнію угодить Богу. Они молились не о Божественной помощи въ борьбѣ съ грѣхомъ, а о дарованіи предвѣдѣнія [3]). Выше всего они ставили тѣхъ подвижниковъ, которые могли изгонять бѣсовъ, и наоборотъ тѣхъ, которые были лишены этого дара, они нисколько не цѣнили, хотя бы по высотѣ своего нравственнаго состоянія они далеко превосходили первыхъ [4]). Соотвѣтственно этому харисматики изъ монаховъ хвалились именно силою изгонять бѣсовъ и превозносились ни чѣмъ инымъ, какъ даромъ исцѣленій. Въ Жизни Антонія св. Аѳанасій оспариваетъ устами знаменитаго анахорета крайности этого воззрѣнія. Харисмы, будучи прямымъ результатомъ удаленія отъ чувственности, не должны однако быть сознательно поставляемою цѣлію, для достиженія которой монахъ предается подвигамъ. Очищать свою душу отъ страстей и нечистыхъ помысловъ должно для того, чтобы угодить Господу, а не для

[1]) Vita Antonii 66. M. 26, c. 937.
[2]) Ibid. 84. M. 26, c. 961. P. n. III, 243.
[3]) Ibid. 34. M. 26, c. 893. P. n. III, 207.
[4]) Ibid. 38. M. 26, c. 891—898. P. n. III, 210.

того, чтобы стяжать даръ чудотвореній, исцѣленій или прозрѣнія въ будущее.

Несмотря на полемику противъ крайностей этой идеи, самъ св. Аѳанасій разсматриваетъ монашество подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія. Чтобы понять, какою стороною монашество интересовало его болѣе всего, нужно выяснить, какія черты монашескаго идеала выдвигаетъ предъ нами на первый планъ панегиристъ св. Антонія, какія черты въ образѣ египетскаго анахорета останавливаютъ на себѣ его преимущественное вниманіе, какими сторонами этого идеальнаго образа онъ надѣется возбудить наибольшее удивленіе въ читателяхъ. Не менѣе характеристично и то, какія стороны идеала монашества остаются въ тѣни или оказываются вовсе незатронутыми.

Монашество можно рисовать съ весьма различныхъ сторонъ. Намѣтимъ важнѣйшія изъ возможныхъ точекъ зрѣнія на предметъ. Въ аскетической литературѣ монашество очень часто называется евангельскою жизнію, т. е. жизнію, посвященной выполненію такъ называемыхъ евангельскихъ совѣтовъ—безбрачію и добровольной нищетѣ. Преимущественное соотвѣтствіе монашескаго образа жизни ученію Евангелія видѣли въ безбрачіи и отреченіи отъ собственности, какъ таковыхъ. Смыслъ термина поверхностный. Будучи строгимъ дѣвственникомъ и раздавъ все свое имущество бѣднымъ, вполнѣ возможно оставаться сосудомъ, красивымъ совнѣ, внутри же исполненнымъ всякой мерзости. Монашество могло бы быть названо евангельской жизнію въ болѣе глубокомъ смыслѣ. Въ исторіи христіанской церкви монашество представляетъ собою *первую попытку систематически провести въ жизнь* то высокое требованіе Евангелія, по которому въ нравственности цѣнно не столько дѣло, сколько мотивъ, не внѣшняя праведность, а сердце, освобожденное отъ страстей и чувствъ, изъ которыхъ самъ собою вытекаетъ грѣхъ, какъ дѣяніе. Удаляясь отъ общественной жизни, ища досуга и свободы отъ внѣшнихъ развлекающихъ впечатлѣній, монахи посвящали свою жизнь систематическимъ трудамъ надъ очищеніемъ своего духа отъ внутреннихъ источниковъ грѣха. Этимъ они углубили христіанскую мораль и, можетъ быть, послужили важнымъ факторомъ въ исторіи человѣческой культуры вообще, направивъ взоръ человѣка на его внут-

ренній міръ и создавъ то тонкое пониманіе душевныхъ движеній, которымъ отличается культура европейскихъ народовъ. Въ этомъ заключается самая великая заслуга монашества. Въ Жизни Антонія эта сторона монашества подразумѣвается, но остается въ тѣни. О ней говорится вскользь, пожалуй даже общими мѣстами.

Трудная внутренняя борьба съ самимъ собою требуетъ руководства со стороны опыта прошедшихъ этотъ путь ранѣе. Въ подвижнической литературѣ не мало найдется сочиненій, посвященныхъ аскетикѣ въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. содержащихъ въ себѣ практическія правила и наставленія, касающіяся борьбы съ тѣми или иными опредѣленными пороками, страстями, дурными помыслами. Въ Жизни Антонія этотъ элементъ вполнѣ отсутствуетъ даже въ тѣхъ частяхъ, гдѣ авторъ говоритъ отъ лица самого подвижника, гдѣ приводятся бесѣды Антонія съ учениками и духовными дѣтьми.

Подвижничество египетскихъ пустынь не исчерпывалось одною нравственною борьбой съ дурными страстями. Ему былъ присущъ еще мистическій элементъ: чувство непосредственнаго, внутренняго общенія души съ Богомъ. Своею нравственною и религіозною стороною подвижническая жизнь давала человѣку не одни лишь труды, огорченія и слезы. Подвижники чувствовали по временамъ такой нравственный и религіозный подъемъ духа, который искупалъ долгіе труды и лишенія. Патристическая литература имѣетъ произведенія, которыя вводятъ насъ во внутренній міръ подвижника съ его страданіями и радостями. Въ Жизни Антонія субъективный міръ подвижника остается для насъ закрытымъ: мы имѣемъ здѣсь исключительно объективное изображеніе отшельника.

Вмѣсто всего этого св. Аѳанасій сосредоточиваетъ все свое вниманіе на тѣхъ чертахъ анахорета, которыя роднятъ его съ харисматикомъ первыхъ вѣковъ христіанства. Св. Антоній въ его изображеніи является исключительно носителемъ Духа Св., а содержаніемъ Жизни Антонія служитъ главнымъ образомъ описаніе чудесъ, совершенныхъ пустынникомъ, его сверхъестественной власти надъ демонами и надъ неразумной природой, его сверхъестественой мудрости, его видѣній, его прозорливости и проявленій пророческаго дара. Св. Аѳанасій изображаетъ намъ въ лицѣ преп. Антонія носителя

Духа Св., человѣка, въ которомъ обитаетъ Богъ. Послѣ того какъ Антоній пробылъ въ пустынномъ уединеніи 20 лѣтъ и этимъ достигъ, по мысли автора, рѣшительной власти надъ самимъ собою, по настоянію другихъ онъ выходитъ изъ своего уединенія „какъ таинникъ и богоносецъ изъ нѣкоего святилища“ (*ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος*). [1]) *Θεοφορούμενος* есть параллельное выраженіе для *πνευματοφόρος* [2]), которымъ Аѳанасій обозначаетъ обожествленныхъ въ силу единства со Христомъ вѣрующихъ. На это же указываетъ и то обстоятельство, что въ Жизни Антонія подвижникъ обыкновенно сопоставляется съ ветхо-завѣтнымъ пророкомъ. Образцомъ, которому Антоній стремился подражать, былъ пророкъ Илія [3]). Душу, достигшую прозорливости путемъ очищенія отъ чувственныхъ страстей, Антоній сравниваетъ съ душою пророка Елисея [4]). Наконецъ, обычнымъ названіемъ для подвижника служило „человѣкъ Божій“,—эпитетъ, прилагаемый обыкновенно къ пророкамъ [5]).

Какъ въ лицѣ І. Христа Божество, соединившееся съ человѣчествомъ, истребляло смертность и наклонность тѣла къ болѣзнямъ, такъ чудеснымъ образомъ Духъ Св., обитавшій въ Антоніи, сохранялъ ему здоровье, несмотря на крайне неблагопріятныя условія его жизни. Св. Аѳанасій въ нѣсколькихъ мѣстахъ обращаетъ вниманіе читателя на это обстоятельство. Послѣ двадцатилѣтняго уединенія въ покинутой крѣпости, Антоній сохранилъ свой прежній видъ. „Тѣло его не утучнѣло отъ недостатка движенія, не изсохло отъ постовъ и борьбы съ демонами“ [6]). Въ концѣ сочиненія Аѳанасій говоритъ: „съ юныхъ лѣтъ и до старости соблюдавшій равное усердіе къ подвижничеству, ни по старости не обольщавшійся дорогими снѣдями, ни по немощи тѣла не измѣнявшій вида своей одежды, даже не омывавшій ногъ водою, Антоній ни въ чемъ однако же не потерпѣлъ вреда. Глаза у него были здоровы и невредимы

---

[1]) ibid. 14. M. 26. c. 864. P. п. Ш, 191.

[2]) См. стр. 55.

[3]) Ibid. 7. M. 26, c. 825. P. п. Ш, 186.

[4]) Ibid. 34. M. 26, c. 893. P. п. Ш, 207.

[5]) Ibid. 70, 71. M. 26, c. 941—943. P. п. Ш, 233—234.—Ср. *Holl.* Op. cit. s. 152.

[6]) Ibid. 14. M. 26, c. 864—865. P. п. III. 191—192.

и видѣлъ онъ ими хорошо. Не выпало у него ни одного зуба, а только ослабѣли они въ деснахъ отъ преклонныхъ лѣтъ старца. Здоровъ онъ былъ руками и ногами. Однимъ словомъ, казался бодрѣе и крѣпче всякаго, пользующагося разнообразными снѣдями, омовеніями и одеждами“ [1]). Ста пяти лѣтъ онъ тихо и безболѣзненно почилъ въ присутствіи двухъ своихъ учениковъ.

Обитаніе Духа Св. въ Антоніи обнаруживалось въ многочисленныхъ духовныхъ дарованіяхъ. Среди нихъ наиболѣе выдающееся значеніе принадлежитъ власти Антонія надъ демонами. Бесѣды Антонія съ учениками, содержаніе которыхъ Аѳанасій излагаетъ въ 16—43 главахъ, посвящены почти исключительно этому предмету. Согласно этимъ бесѣдамъ, а также и повѣствованію о чудесахъ, совершенныхъ Антоніемъ, истиннаго монаха характеризуетъ побѣда надъ демонами. Борьба со страстями и подвижничество въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ были для св. Аѳанасія борьбою съ демонами. Въ этомъ отношеніи Жизнь Антонія представляетъ собою полнѣйшую аналогію съ литературными произведеніями II и III вв., о которыхъ было сказано въ первой главѣ. Борьба съ демонами съ цѣлію защиты своей нравственной личности отъ ихъ вреднаго воздѣйствія служитъ прямою задачею каждаго монаха. Отсюда для монаха необходимѣе всего знать, „какіе изъ демоновъ менѣе худы и какіе хуже другихъ, какой цѣли старается достигнуть каждый изъ нихъ и какъ можно низложить и изгнать каждаго“ [2]). Въ своихъ поученіяхъ къ монахамъ Антоній дѣлится съ ними своими опытами и своимъ даромъ „различенія духовъ“ (*διὰ τοῦ πνεύματος χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*).

Прежде всего демоны стараются отклонить человѣка отъ подвижничества. Для этого они напоминаютъ ему объ оставленныхъ родственникахъ, о покинутыхъ удобствахъ жизни, о трудахъ и лишеніяхъ подвижнической борьбы, о продолжительности ея и слабости силъ человѣка. Но монахъ долженъ помнить, что все, покинутое имъ, и весь трудъ его подвига ничтожны въ сравненіи съ вѣчной славой, которая ожидаетъ претерпѣвшихъ до конца [3]).

[1]) Ibid. 93. M. 26, c. 973. P. п. III, 249.
[2]) Ibid. 22. M. 26, c. 876. P. п. III, 198.
[3]) Ibid. 5. M. 26, c. 845—848. P. п. III, 182. 16. M. 26, c. 881—884. P. п. III, 193.

Потерпѣвъ неудачу въ своемъ первомъ нападеніи на подвижника, демоны пользуются наклонностью человѣка къ чувственнымъ удовольствіямъ и стараются вовлечь монаха въ блудъ. Они внушаютъ ему нечистые помыслы, раздражаютъ члены, являются въ образѣ женщинъ и мальчиковъ [1]). Но подвижникъ побѣждаетъ силою Христа. Слово Божіе, соединясь въ лицѣ І. Христа съ человѣческой природой, произвело въ ней ослабленіе чувственныхъ инстинктовъ и этимъ дало возможность человѣку противостоять искушеніямъ, которыя точкою оправленія имѣютъ чувственность: „Антонію содѣйствовалъ *Господь, ради насъ понесшій на Себѣ плоть и даровавшій тѣлу побѣду* надъ діаволомъ, почему каждый истинный подвижникъ говоритъ: не я впрочемъ, а благодать Божія, которая со мною (1 Кор. 15, 10)“ [2]). „Это въ Антоніи было дѣйствіемъ силы Спасителя, осудившаго грѣхъ во плоти, да оправданіе закона исполнится въ насъ, живущихъ не по плоти, а по духу (Рим., 8, 3—4) [3])“. „Смыслъ этихъ выраженій становится вполнѣ понятнымъ, если мы сопоставимъ ихъ съ ученіемъ Аѳанасія объ измѣненіи чувственной природы искупленныхъ, являющемся слѣдствіемъ воплощенія Слова Божія.

Третьей формой демонскихъ искушеній служатъ устрашающія привидѣнія. Демоны являются къ подвижнику цѣлыми толпами, оглашаютъ воздухъ громкими воплями, наносятъ монаху удары, принимаютъ образъ хищныхъ звѣрей, ядовитыхъ змѣй и разныхъ чудовищъ, бросающихся на отшельника съ раскрытыми пастями, иногда приводятъ въ колебаніе келью [4]). Цѣлью демоновъ въ данномъ случаѣ ближайшимъ образомъ служитъ изгнаніе подвижника изъ занятаго имъ мѣста подвиговъ. Съ этою цѣлію демоны нападали, напр., на св. Антонія послѣ того, какъ онъ поселился въ гробницѣ близъ своего селенія [5]). Во-вторыхъ, демоны ищутъ божескаго поклоненія и устрашающими привидѣніями стараются произвести впечатлѣніе силы и могущества. „Демоны,

---

[1]) Ibid. 5—6. M. 26, c. 845—852. P. п. Ш, 182—184.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. 8—9. M. 26, c. 853—857. P. п. Ш, 186 — 188. 23. M. 26, c. 877. P. п. Ш, 198. 39. M. 26, c. 881—884. P. п. Ш, 210—211

[5]) Ibid. 8—9. M. 26, c. 853—857. P. п. 186—188.

говоритъ Аѳанасій, когда видятъ людей въ боязни, тѣмъ болѣе умножаютъ призраки, чтобы привести ихъ въ большій ужасъ и, наступая, уже ругаются, говоря: падши поклонитесь (Мѳ. 4, 9). Такъ обольщали они язычниковъ, и тѣ ложеименно признавали ихъ богами“ [1]). Наконецъ, путемъ устрашеній они стараются произвести въ подвижникѣ возмущеніе духа. Безстрастіе или апатію св. Аѳанасій признавалъ „естественнымъ состояніемъ человѣческаго духа“, идеаломъ, къ которому долженъ стремиться отшельникъ [2]). Демоны, напротивъ, вызываютъ въ душѣ „боязнь, смятеніе, безпорядокъ помысловъ, грусть, ненависть къ подвижникамъ, уныніе, печаль, страхъ смерти“ [3]) и т. п. „Если видятъ монаховъ страшащимися и боязливыми, то еще больше увеличиваютъ боязнь привидѣніями и угрозами и, наконецъ, бѣдная душа мучится этимъ“ [4]). Но опытные подвижники, каковъ былъ Антоній, оставались „неподвижными мыслію“, хотя бы въ колебаніе приходилъ весь монастырь, въ которомъ они жили [5]).

Такъ какъ борьба съ демонами разсматривается въ качествѣ главной задачи подвижника, то доказательство безсилія демоновъ, побѣжденныхъ Христомъ, составляющее едва-ли не самую существенную часть бесѣдъ Антонія, пріобрѣтаетъ особенный смыслъ и значеніе. Подобно Ерму и вообще первенствующимъ христіанамъ, Антоній внушаетъ монахамъ, что боязнь демоновъ неприлична христіанину и неосновательна. На страницахъ, посвященныхъ этому предмету, мы находимъ не догматическое ученіе, далекое отъ жизни, а наставленія, имѣющія самый животрепещущій интересъ и стоящія въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ явленіямъ и задачамъ обыденной жизни инока. Вокругъ Антонія было очевидно не мало боязливыхъ, которымъ подвижникъ надѣялся внушить мужество доказательствами безсилія демоновъ. Желаніе скрыться отъ демоновъ неразумно. Они облечены въ тонкія тѣла и вмѣстѣ съ своимъ начальникомъ діаволомъ во множествѣ носятся въ окружающемъ насъ воздухѣ. По тонкости своихъ тѣлъ они могутъ прони-

[1]) Ibid. 37. M. 26, c. 897. P. p. III, 209.
[2]) Ibid. 14. M. 26, c. 865. P. p. III, 192.
[3]) Ibid. 36. M. 26 c. 896. P. p. III, 208—209.
[4]) Ibid. 42. M. 26 c. 905. P. p. III, 213.
[5]) Ibid. 39. M. 26 c. 900. P. p. III, 211. ср. 51. M. 26, c. 917. P. p. III 220.

кать сквозь запертыя двери и въ закрытыя помѣщенія. Скрыться отъ нихъ невозможно [1]). Но скрываться отъ нихъ и не нужно. Бояться слѣдуетъ только Бога, а демоновъ нужно презирать, а не страшиться [2]). Примѣръ злостраданій Іова, причиненныхъ ему діаволомъ, никого не долженъ смущать. Діаволъ получилъ власть надъ праведникомъ только по попущенію Божію, и уже одно то обстоятельство, что онъ дважды просилъ Бога предать ему Іова для искушенія, показываетъ полное безсиліе злыхъ духовъ. Даже скота Іова діаволъ не могъ коснуться безъ попущенія Божія, даже въ свиней безъ позволенія Спасителя демоны не посмѣли вселиться. Тѣмъ менѣе имѣютъ они власти надъ человѣкомъ, созданнымъ по образу Божію [3]). Безсиліе демоновъ ясно видно изъ того, что они не могутъ воспрепятствовать распространенію христіанства и монашества. Въ желаніи вредить подвижникамъ у нихъ нѣтъ недостатка. Мѣсто подвиговъ не можетъ служить для нихъ препятствіемъ. И однако же они не въ состояніи остановить это движеніе. „Вотъ собравшись теперь, говоримъ мы противъ нихъ, и знаютъ они, что по мѣрѣ нашего преуспѣянія, сами изнемогаютъ, поэтому, если бы у нихъ была власть, то не оставили бы въ живыхъ никого изъ христіанъ, потому что грѣшнику ненавистенъ страхъ Господень (Сир. 1, 25)“, говоритъ Антоній собравшимся къ нему монахамъ [4]). Самыя явленія демоновъ служатъ неопровержимымъ доказательствомъ ихъ слабости. Дѣйствительная сила не кричитъ о себѣ. Такъ ангелъ, посланный Господомъ на ассиріянъ, явился въ ихъ лагерь одинъ и безъ всякаго грома и треска за одну ночь истребилъ 185000 воиновъ. Демоны, напротивъ, устремляются на подвижника во множествѣ, принимаютъ образы дикихъ звѣрей, стараются устрашить своимъ видомъ и воплями, и тѣмъ не менѣе не могутъ сдѣлать подвижнику никакого вреда [5]). Самъ сатана, явившись Антонію, сознался, что онъ побѣжденъ и низложенъ [6]). Господь низложилъ демоновъ и вѣ-

---

[1]) Ibid. 28. M. 26, c. 884—885. P. n. Ш, 202.
[2]) Ibid. 30. M. 26, c. 888. P. n. Ш, 204.
[3]) Ibid. 29. M. 26, c. 888. P. n. Ш, 204.
[4]) Ibid. 28. M. 26, c. 885. P. n. Ш, 203.
[5]) Ibid. M. 26, c, 885—888. P. n. 203—204.
[6]) Ibid. 41. M. 26, c. 904. P. n. Ш, 212.

рующимъ въ Него далъ власть надъ ними, сказавъ: „*се даю вамъ власть наступать на змѣй и скорпіоновъ и на всю силу вражію*“ (Лук. 10, 19) [1]). Съ христіанами Господь, и потому демоны безсильны причинить имъ какой нибудь вредъ. Крестное знаменіе и имя Спасителя обращаютъ ихъ въ бѣгство [2]).

Когда демоны не могутъ побѣдить подвижника при помощи устрашающихъ привидѣній, тогда они пытаются обольстить ихъ, принимая на себя образъ свѣтлыхъ духовъ. Они поютъ псалмы, ведутъ душеспасительныя бесѣды, распространяютъ вокругъ себя свѣтъ, предсказываютъ будущее, стараются увѣрить въ своемъ небесномъ посланничествѣ. Ихъ цѣль состоитъ въ томъ, чтобы этими притворными дѣйствіями усыпить бдительность монаха и потомъ съ тѣмъ большимъ успѣхомъ вовлечь его въ грѣхъ [3]). Это обстоятельство должно внушать монаху крайнюю осторожность. Онъ не долженъ полагаться на слова демоновъ, хотя бы они говорили правду, не долженъ повиноваться имъ, хотя бы они призывали къ чему нибудь доброму и благочестивому. Самъ Господь повелѣвалъ демонамъ молчать даже въ томъ случаѣ, если они говорили истину, исповѣдуя Его Сыномъ Божіимъ, „чтобы вмѣстѣ съ истиною не посѣяли они собственной злобы своей, а также чтобы и мы научились никогда не слушать ихъ, хотя бы повидимому говорили они и истину“ [4]). „Посему, наставляетъ Антоній монаховъ, когда демоны приходятъ къ вамъ ночью, хотятъ возвѣстить будущее, или говорятъ: „мы ангелы“, не внимайте имъ, потому что лгутъ. Если будутъ они хвалить вамъ подвижничество и ублажать васъ, не слушайте ихъ и нимало не сближайтесь съ ними, лучше же себя и домъ свой запечатлѣйте крестомъ и помолитесь“ [5]). Не должно въ данномъ случаѣ придавать значенія лучезарному виду демоновъ и ихъ

---

[1]) Ibid. 24. M. 26, c. 880. P. n. Ш. 199 — 200. ср. 30. M. 26, c. 888—889. P. n. III, 204.

[2]) Ibid. 13. M. 26, c. 864. P. n. Ш, 191. Ср. ibid. 35. M. 26, c. 893. P. n. III, 204—208. Ibid. 41. M. 26, c. 904. P. n. Ш. 212—213.

[3]) Ibid. 25. M. 26, c. 881. P. n. Ш, 200 — 201. Ср. ibid. 31. M. 26, c. 889. P. n. Ш, 205.

[4]) Ibid. 26. M. 26, c. 881—884. P. n. III, 201.

[5]) Ibid. 35. M. 26, c. 893. P. n. Ш, 207.

предсказаніямъ. Свѣтъ, который они иногда распространяютъ вокругъ себя, не есть дѣйствительный. Демоны будутъ горѣть въ вѣчномъ огнѣ. Зачатки этого огня они носятъ въ себѣ и теперь. Отраженіемъ его и служитъ свѣтъ, въ которомъ демоны являются, принимая видъ ангеловъ [1]). Предсказанія демоновъ тоже не слѣдуетъ считать за истинныя пророчества. По своей природѣ они не могутъ знать будущаго. Одинъ Богъ можетъ знать, чего еще не существуетъ [2]). Въ этомъ отношеніи душа человѣка, очистившаяся отъ страстей и возвратившаяся въ свое естественное состояніе, имѣетъ преимущество предъ демонами: она прозорливѣе ихъ, „потому что отъ Господа дается ей откровеніе“ [3]). Если иногда предсказанія демоновъ сбываются, то и въ этомъ случаѣ они нисколько не удивительнѣе естественнаго предвѣдѣнія, которое часто обнаруживаютъ врачи и земледѣльцы. Въ другихъ случаяхъ причиною правильныхъ предсказаній служитъ быстрота передвиженій демоновъ, которою они обладаютъ благодаря тонкости своихъ тѣлъ. Такъ, видя, что на истокахъ Нила выпали обильные дожди, и хорошо зная по опыту, что это влечетъ за собою разлитіе рѣки, они поспѣшно летятъ въ нижній Египетъ и за нѣсколько дней возвѣщаютъ его жителямъ о приближеніи этого радостнаго событія. Иногда они предсказываютъ обитателямъ отдаленныхъ пустынныхъ монастырей, что чрезъ нѣсколько дней ихъ посѣтятъ братіи. Подобные случаи объясняются тѣмъ же самымъ. Пока посѣтители не вступятъ на дорогу, ведущую въ обитель, демоны ничего не знаютъ объ ихъ намѣреніи, но какъ только они двинутся въ путь, демоны по направленію догадываются, куда они идутъ, забѣгаютъ впередъ и возвѣщаютъ объ ихъ прибытіи. Нерѣдко путники неожиданно для демоновъ возвращаются назадъ, и тогда эти предсказатели оказываются лжецами. Пободныя предсказанія могъ бы сдѣлать всадникъ, опережающій пѣшеходовъ, или рѣзвый мальчикъ, обгоняющій старика [4]).

Въ виду коварства и хитрости демоновъ, для подвижника необходима по крайней мѣрѣ одна харисма, одно дарованіе

---

[1]) Ibid. 24. M. 26, c. 880—881. P. n. Ш, 200.
[2]) Ibid. 31. M. 26, c. 889. P. n. Ш, 205.
[3]) Ibid. 34. M. 26, c. 893. P. n. Ш, 207.
[4]) Ibid. 31—33. M. 26, c. 889—893. P. n. Ш, 205—207.

Духа—различеніе духовъ (1 Кор. 12, 10) [1]), и если къ полученію другихъ дарованій подвижникъ не долженъ стремиться сознательно, то ему прямо поставляется въ обязанность „молиться о томъ, чтобы пріять дарованіе различенія духовъ (*χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*) и не всякому духу вѣровать“ [2]). Но кромѣ этого небеснаго дара, опытный и внимательный къ своимъ душевнымъ движеніямъ монахъ имѣетъ и естественный критерій различенія духовъ. Ангелы являются тихо и кротко, и при видѣ ихъ въ душѣ человѣка разливается радость, помыслы остаются невозмутимыми, а въ сердцѣ разгорается желаніе добра, подвижничества и общенія со святыми и небожителями: Правда, при появленіи ангеловъ человѣкъ часто испытываетъ естественный страхъ, но ангелы обыкновенно тотчасъ же ободряютъ и успокоиваютъ его. Наоборотъ, демоны являются подобно разбойникамъ съ неистовыми криками и воплями. Душа немедленно наполняется боязнію, дурными страстями и нечистыми помыслами. Если первый испугъ не проходитъ, и душа во время видѣнія продолжаетъ испытывать боязнь, то это служитъ явнымъ признакомъ, что явившійся есть злой демонъ [3]).

Въ жизни преп. Антонія всѣ эти наставленія нашли свое осуществленіе. О сознаніи власти надъ демонами, проникавшемъ подвижника, о глубинѣ чувства благодатной силы, можно судить по слѣдующему разсказу, который авторомъ влагается въ уста самого Антонія. „Однажды явился ко мнѣ съ многочисленнымъ сопровожденіемъ демонъ весьма высокій ростомъ и осмѣлился сказать: я—Божія сила, я—Промыслъ; чего хочешь, все дамъ тебѣ. Тогда дунулъ я на него, произнеся имя Христово, занесъ руку ударить его и, какъ показалось мнѣ, ударилъ, и при имени Христовомъ тотчасъ же исчезъ этотъ великанъ со всѣми его демонами“ [4]). Выраженіемъ этой власти Антонія надъ демонами служатъ многочисленные случаи исцѣленія имъ бѣсноватыхъ. Такъ онъ исцѣлилъ одержимую бѣсомъ дочь военачальника Мар-

---

[1]) Ibid. 22. M. 26, c. 876. P. п. Ш, 197—198.
[2]) Ibid. 38. M. 26, c. 900. P. п. Ш, 210.
[3]) Ibid. 35—37. M. 26, c. 893—897. P. п. Ш, 207—210.
[4]) Ibid. 40. M. 26, c. 901. P. п. Ш, 211.

тіана [1]). Однажды, войдя на корабль, чтобы помолиться вмѣстѣ съ монахами, Антоній *по запаху* узналъ о присутствіи скрывшагося въ немъ бѣсноватаго и исцѣлилъ его именемъ Господа Іисуса Христа [2]). Въ другой разъ Антоній изгналъ бѣса продолжительной молитвой изъ знатнаго юноши, пожиравшаго изверженія собственнаго тѣла [3]). Нѣсколько бѣсноватыхъ Антоній исцѣлилъ въ присутствіи языческихъ философовъ [4]). Въ Александріи по просьбѣ матери Антоній изгналъ бѣса изъ одержимой имъ отроковицы [5]).

Борьба Антонія съ демонами была не только оборонительной, но и наступательной. Онъ не только боролся съ ними въ цѣляхъ нравственной самозащиты и защиты другихъ людей, подвергшихся физическому насилію со стороны демоновъ, но и въ цѣляхъ, такъ сказать, аггрессивныхъ. Таково значеніе удаленія Антонія въ одну изъ гробницъ близъ его селенія. Евангельское повѣствованіе о гадаринскихъ бѣсноватыхъ давало основаніе видѣть въ гробовыхъ пещерахъ мѣсто обитанія демоновъ. Побѣдивъ искушенія уныніе и сластолюбія, Антоній отправляется въ гробницу, чтобы тамъ вступить въ болѣе суровую борьбу съ демонами. Избитый ими до полусмерти и перенесенный въ селеніе, Антоній проситъ, чтобы его снова отнесли на прежнее мѣсто, не желая уступать демонамъ побѣды. „Здѣсь я, Антоній, не бѣгаю вашихъ ударовъ, взываетъ онъ къ демонамъ. Если нанесете мнѣ и еще большее число, ничто не отлучитъ меня отъ любви Христовой“. Подвергшись новому устрашающему нападенію злыхъ духовъ, Антоній говоритъ имъ: „если можете и имѣете надо мною власть, то не медлите и нападайте, а если не имѣете, то зачѣмъ мятетесь напрасно?“ Такъ была одержана Антоніемъ рѣшительная побѣда надъ бѣсами. Явившійся ему Спаситель обѣщаетъ ему свою всегдашнюю помощь [6]). Побѣда въ гробницѣ одушевляетъ Антонія на новый подвигъ. Онъ еще глубже проникаетъ на территорію демоновъ. Пустыня мыслилась мѣстомъ преимущественнаго обитанія де-

---

[1]) Ibid. 48. M. 26, c. 912—913. P. п. Ш, 217.
[2]) Ibid. 63. M. 26, c. 933. P. п. Ш, 228.
[3]) Ibid. 64. M. 26, c. 933. P. п. 228—229.
[4]) Ibid. 80. M. 26, c. 953—956. P. п. Ш, 239—240.
[5]) Ibid. 71. M. 26, c. 944. P. п. Ш, 234.
[6]) Ibid. 8—10. M. 26, c. 853—860. P. п. Ш, 186—189.

моновъ. Воззрѣніе это раздѣлялъ и авторъ Жизни Антонія. По его разсказамъ, изгоняя демоновъ изъ одержимыхъ, Антоній повелѣваетъ имъ идти въ „*мѣста безводныя*“ [1]). Антонію демоны говорятъ: „удались *изъ нашихъ мѣстъ;* что тебѣ въ этой пустынѣ“ [2])? Однажды, явившись Антонію, и принимая на себя видъ обиженнаго, сатана жалуется: „я сталъ немощенъ... Нѣтъ уже мнѣ *ни мѣста*, не имѣю ни стрѣлъ, *ни города. Вездѣ христіане, и пустыня наконецъ наполняется монахами*“ [3]). Смыслъ жалобы ясенъ. Злые духи изгнаны изъ городовъ наполняющими ихъ христіанами. Послѣ этого для нихъ осталась только пустыня, но и въ нее уже проникаютъ монахи, угрожая изгнаніемъ и оттуда [4]). Переселеніе Антонія въ пустыню имѣло цѣлію борьбу съ демонами въ самомъ ихъ жилищѣ. Онъ принимаетъ рѣшеніе уйти въ пустыню уже на слѣдующій день послѣ своего окончательнаго торжества надъ демонами въ гробницѣ [5]). Можно предпола-

---

[1]) Ibid. 64. M. 26, c. 933. P. п. Ш, 229.

[2]) Ibid. 13. M. 26, c. 861. P. п. Ш, 190.

[3]) Ibid. 41. M. 26, c. 904. P. п. Ш, 212.

[4]) Воззрѣніе это часто встрѣчается въ аскетической литературѣ. Вотъ два примѣра. Въ коптскомъ житіи преп. Макарія, демоны говорятъ: „если мы потерпимъ его (т. е. преп. Макарія) здѣсь, къ нему присоединится множество иноковъ, и пустыня болѣе не будетъ принадлежать намъ. Они будутъ преслѣдовать насъ бичемъ своихъ молитвъ. Идите, напугаемъ его: можетъ быть намъ удастся изгнать его“. (*E. Amelineau.* Histoire des monastères de la Basse—Egypte. Annales du Musée Guimet. T. 25. Paris 1894. p. 81). При Лукіѣ Макаріи Египетскій и Александрійскій были сосланы на одинъ островъ, гдѣ между жителями не было ни одного христіанина. При ихъ прибытіи обитавшіе тамъ демоны пришли въ страхъ и смущеніе и устами одержимой дочери жреца кричали: „зачѣмъ пришли вы и отсюда выгонять насъ“? (*Socrat.* Hist. Eccles. lib. IV, c. 24. Migne S. gr. t. LXVII, c. 524—525. Рус. пер. СПВ. 1850 стр. 362). Эта мысль гораздо яснѣе выражена въ другой версіи этого же разсказа. Бл. Ѳеодоритъ въ Церковной Исторіи говоритъ: „демонъ, пользуясь языкомъ дѣвицы, какъ орудіемъ, говорилъ: о это могущество ваше, служители Христовы! Отовсюду изгоняли вы насъ,—изъ городовъ и селъ, съ горъ и холмовъ, и даже изъ необитаемой никѣмъ пустыни. Живя на этомъ островкѣ, мы надѣялись избѣжать вашихъ стрѣлъ. Гонители сослали васъ сюда не для того, чтобы причинить вамъ скорбь, а для того, чтобы вашею силою изгнать отсюда насъ. Мы уходимъ и съ этого островка“.... Кн. IV, 21. Рус. пер. стр. 272—273. Ср. K. *Holl.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. S. 142. Anmerk.

[5]) Ibid. 11. M. 26, c. 860—861. P. п. Ш, 189.

гать, что мотивомъ переселенія въ пустыню въ данномъ случаѣ не было стремленіе къ уединенію и желаніе избѣжать отвлекающаго отъ богомыслія общества людей. Цѣлію въ данномъ случаѣ было продолженіе борьбы съ демонами. Догадываться о настоящихъ мотивахъ Антонія позволяютъ нѣкоторыя черты разсказа. Что Антоній искалъ въ пустынѣ именно уединенія, объ этомъ въ разсказѣ не говорится ни слова. Болѣе того, въ данную пору его жизни мотивъ этотъ не могъ имѣть для него значенія. Интересно сравнить обстоятельства переселенія Антонія въ покинутую крѣпость съ обстоятельствами его удаленія во внутреннюю пустыню. Здѣсь мотивы удаленія ясно выражены. „Когда Антоній увидѣлъ, что многіе безпокоятъ его, читаемъ мы здѣсь, и не даютъ пребывать въ избранномъ имъ уединеніи, какъ бы желалось, тогда, опасаясь, чтобы или самому не превознестись тѣмъ, что творитъ чрезъ него Господь, или чтобы другой не подумалъ о немъ выше того, что онъ есть, разсудилъ и рѣшился уйти въ верхнюю Θиваиду, гдѣ его не знали“ [1]). Не эти соображенія побудили Антонія уйти изъ гробницы въ гору. Въ это время ему было только 35 лѣтъ. Онъ не пользовался еще извѣстностью—она обѣщана ему видѣніемъ еще въ будущемъ („сдѣлаю именитымъ тебя всюду“ [2])—и это предсказаніе исполнилось лишь 20 лѣтъ спустя [3]). Такимъ образомъ, посѣтители не могли его безпокоить въ гробницѣ. Чудесъ Антоній въ это время еще не творилъ и, слѣдовательно, не могъ опасаться тѣхъ грѣховныхъ недоразумѣній, боязнь которыхъ побудила его удалиться во внутреннюю пустыню. Но если въ данномъ случаѣ мы должны предположить другую цѣль удаленія Антонія въ пустыню, и если повѣствователь не выяснилъ намъ ее, то о ней позволительно судить по тому, что представляется въ разсказѣ достигнутымъ вслѣдствіе этого удаленія. Обращаясь къ повѣствованію о жизни Антонія въ пустынномъ уединеніи, мы видимъ, что на первый планъ здѣсь выдвигается борьба его съ демонами, о которой исключительно и идетъ рѣчь. Приходившіе къ Антонію посѣтители, проводившіе дни и ночи

---

[1]) Ibid. 49. M. 26, c. 913. P. n. Ш, 218.
[2]) Ibid. 10. M. 26, c. 860. P. n. Ш, 189.
[3]) Ibid. 14. M. 26, c. 865. P. n. Ш, 192.

внѣ ограды, слышали, „что въ оградѣ какъ бы цѣлыя толпы мятутся, стучатъ, жалобно вопятъ: удались изъ нашихъ мѣстъ, что тебѣ въ этой пустынѣ? не перенесешь нашихъ козней“. Посѣтители, подсмотрѣвъ въ скважину, что съ Антоніемъ никого нѣтъ, заключаютъ, что вопли производятъ демоны, и начинаютъ звать подвижника. „Антоній скорѣе услышалъ слова послѣднихъ, чѣмъ позаботился о демонскихъ вопляхъ“. Успокоивъ посѣтителей, Антоній остается и не терпитъ ни малаго вреда отъ демоновъ, даже не утомляется въ подвигѣ, потому что учащеніе горнихъ видѣній и немощь враговъ доставляютъ ему великое облегченіе въ трудахъ и возбуждаютъ усердіе къ большимъ трудамъ. Знакомые часто заходили къ нему, думая найти его уже мертвымъ, но заставали поющимъ: да воскреснетъ Богъ и расточатся врази Его.....“ [1]) Такимъ образомъ, главнымъ занятіемъ Антонія въ пустынномъ уединеніи была борьба съ демонами „въ ихъ мѣстахъ“, въ самомъ ихъ жилищѣ.

Вторая группа чудесъ св. Антонія свидѣтельствуетъ о его власти надъ неразумной природой. Сюда относятся прежде всего исцѣленія болѣзней, о которыхъ авторъ Жизни Антонія упоминаетъ также очень часто, напр., исцѣленіе царедворца Фронтона, дѣвицы изъ Бусириса Трипольскаго, лаодикійской дѣвственницы Поликратіи [2]).

Антонію повиновались также дикіе звѣри. Рѣшившись поселиться въ заброшенной крѣпости, Антоній нашелъ здѣсь множество пресмыкающихся, которыя тотчасъ же удалились отсюда [3]). Во внутренней пустынѣ Антоній сѣялъ для себя хлѣбъ и сажалъ овощи. Звѣри пустыни, приходя на водопой, повреждали иногда его посѣвы. Тогда Антоній, съ ласкою поймавъ одного звѣря, сказалъ чрезъ него всѣмъ: „для чего дѣлаете вредъ мнѣ, который не дѣлаю никакого вреда вамъ? Идите прочь, и во имя Господа не приближайтесь сюда болѣе“. Съ этого времени звѣри, какъ бы боясь запрещенія, не приближались уже къ тому мѣсту“ [4]).

Вмѣстѣ съ дарованіемъ изгнанія бѣсовъ и исцѣленій св. Антоній получилъ и пророческую харисму. Онъ находился

---

[1]) Ibid. 13. M. 26, c. 864. P. п. Ш, 190—191.

[2]) Ibid. 57—58. 61. M. 26, c. 925—928. 932. P. п. Ш, 224—225. 227—228.

[3]) Ibid. 12. M. 26, c. 861. P. п. Ш, 190.

[4]) Ibid. 50. M. 26, c. 916—917. P. п. Ш, 219—220.

въ постоянномъ общеніи съ Богомъ, сообщавшимъ ему истину непосредственно. „Во время пребыванія своего на горѣ въ уединеніи, говоритъ Аѳанасій, если иногда предложивъ самъ себѣ какой-либо вопросъ, Антоній приходилъ въ недоумѣніе, то по промышленію Божію во время молитвы бывало ему о томъ откровеніе, и блаженный по написанному былъ научаемъ Богомъ“ [1]). Вслѣдствіе этого, не зная граматы, Антоній поражалъ своею мудростію даже философовъ, приходившихъ къ нему [2]). Благодаря частымъ откровеніямъ онъ предсказывалъ будущее. Такъ онъ предрекъ царедворцу Фронтону, что болѣзнь оставитъ его, какъ только онъ возвратится въ Египетъ [3]). Часто за мѣсяцъ впередъ Антоній говорилъ о посѣтителяхъ, имѣющихъ прибыть въ монастырь, и цѣляхъ ихъ путешествія [4]). Военачальнику Валакію имъ была предсказана скорая смерть, какъ наказаніе за преслѣдованіе православныхъ [5]). Онъ предсказалъ, наконецъ, безчинства аріанъ въ Александріи [6]). Божественныя откровенія дѣлали Антонія способнымъ видѣть на разстояніи. Въ моментъ смерти Аммуна, онъ видѣлъ душу подвижника, возносимую во славѣ на небо [7]). Однажды во время молитвы Антонію было открыто, что на разстояніи одного дня пути въ пустынѣ одинъ путникъ уже умеръ отъ жажды, а другой близокъ къ смерти [8]). Что касается формы откровеній, то таковою были голоса и видѣнія. Когда Антоній намѣревался уйти въ Ѳиваиду и ожидалъ корабля, онъ услышалъ голосъ съ неба, указавшій ему другое мѣсто для подвиговъ [9]). Въ гробницѣ Антоній видѣлъ разверзшуюся кровлю и лучъ свѣта, проникающій въ его жилище съ неба [10]). Сюда же нужно отнести видѣніе души Аммуна и многочисленныя явленія демоновъ. Нѣкоторыя видѣнія Антонія отличались

---

[1]) Ibid. 66. M. 26, c. 936—937. P. п. Ш, 230.
[2]) Ibid. 72—73. M. 26, c. 944—945. P. п. Ш, 234—235.
[3]) Ibid. 57. M. 26, c. 925. P. п. Ш, 224.
[4]) Ibid. 62. M. 26, c. 932. P. п. Ш. 228.
[5]) Ibid. 86. M. 26, c. 964. P. п. Ш, 244.
[6]) Ibid. 82. M. 26, c. 957—960. P. п. Ш, 241—242.
[7]) Ibid. 60. M. 26, c. 929—932. P. п, Ш, 226.
[8]) Ibid. 59. M. 26, c. 928—929. P. п. Ш, 225—226.
[9]) Ibid. 49. M. 26, c. 913—916. P. п. Ш, 218.
[10]) Ibid. 10. M. 26, c. 860. P. п. Ш, 188—189.

символическимъ характеромъ. Такъ однажды онъ видѣлъ алтарь, окруженный и попираемый мулами, и слышалъ голосъ, поясняющій это видѣніе: „оскверненъ будетъ жертвенникъ Мой“ [1]). Одно изъ откровеній было получено Антоніемъ въ экстатическомъ состояніи, какъ это видно изъ слѣдующаго описанія. „Однажды, предъ вкушеніемъ пищи около девятаго часа, вставъ помолиться, Антоній ощущаетъ въ себѣ, что онъ восхищенъ умомъ, а что всего удивительнѣе, видитъ самъ себя, будто бы онъ внѣ себя, и кто-то какъ бы возводитъ его по воздуху; въ воздухѣ же стоятъ какія-то угрюмыя и страшныя лица, которыя хотятъ преградить ему путь къ восхожденію“. Благополучно избѣжавъ ихъ, Антоній видитъ, что „какъ бы возвращается и входитъ самъ въ себя и снова дѣлается прежнимъ Антоніемъ“ [2]).

Послѣ только что законченнаго анализа Жизни Антонія становится совершенно яснымъ отношеніе начертаннаго въ немъ идеальнаго образа христіанскаго подвижника, съ одной стороны, къ основнымъ началамъ религіознаго міросозерцанія св. Аѳанасія, съ другой—къ харисматическимъ явленіямъ, которыми изобиловали первые дни христіанства.

Преп. Антоній въ изображеніи св. Аѳанасія является живою иллюстраціей къ его отвлеченному ученію объ обоженіи человѣка. Антоній—это человѣкъ, достигшій возможной на землѣ степени обоженія. Въ его характеристикѣ можно отмѣтить всѣ элементы, входящіе въ понятіе Аѳанасія объ обоженіи. Подавленіе чувственности путемъ строгаго воздержанія отъ удовлетворенія чувственныхъ побужденій и устремленіе ума къ сверхчувственному, сожительство умомъ съ ангелами имѣютъ своимъ послѣдствіемъ наитіе св. Духа. Преп. Антоній становится „богоноснымъ“, носителемъ Духа Св. и чрезъ Него обителью І. Христа. Дѣйствіемъ обитающаго въ немъ Духа сверхъестественно сохраняется его физическое здоровье. Силы Духа проявляются въ духовныхъ дарованіяхъ, которыя получилъ преп. Антоній, въ его чудесной власти надъ бѣсами и неразумной природой, въ его прозрѣніи и пророческомъ дарѣ. Почти незатронутымъ остается лишь одинъ элементъ — благодатное, сверхъесте-

---

[1]) Ibid. 82. M. 26, c. 957—960. P. n. III, 241—242.
[2]) Ibid. 65. M. 26, c. 933—936. P. n. III, 229.

ственное уничтоженіе въ подвижникѣ наслѣдственной грѣховности человѣческой природы. Это совершенно естественно въ жизнеописаніи, которое изображаетъ преп. Антонія съ объективной стороны,—такимъ, какимъ онъ могъ казаться постороннему взору, не имѣющему возможности проникнуть во внутренній міръ подвижника и быть свидѣтелемъ его внутренней борьбы. Главнымъ моментомъ обоженія, по ученію Аѳанасія, служитъ нетлѣніе и безсмертіе тѣла, но это послѣднее мыслится достигаемымъ лишь въ будущемъ, послѣ всеобщаго воскресенія, и поэтому послѣдній моментъ обоженія не могъ найти себѣ мѣста въ біографіи св. Антонія.

Разсматривая образъ преп. Антонія исторически, мы видимъ въ лицѣ этого подвижника возродившагося харисматика предшествующихъ вѣковъ. Его духовныя дарованія по своимъ формамъ и проявленіямъ вполнѣ совпадаютъ съ тѣми чудесными явленіями въ жизни христіанъ, которыя сохранены намъ памятниками первыхъ вѣковъ нашей эры: таже власть надъ бѣсами, проявляющаяся въ ихъ изгнаніи изъ одержимыхъ, тоже сознаніе благодатной силы и увѣщаніе не бояться демоновъ, тоже пророческое дарованіе, связанное съ необычайнымъ состояніемъ внѣшнихъ органовъ воспріятія—зрѣнія, слуха, обонянія, тѣже видѣнія въ простой или символической формѣ. Для полноты сходства отмѣтимъ аналогію харисматика и монаха въ отношеніи къ церкви. Въ качествѣ апостоловъ, пророковъ, учителей, цѣлителей и заклинателей харисматики служили церкви, но служеніе ихъ было свободнымъ и не было стѣснено никакими формами. Они принимали на себя это служеніе по личному побужденію и дѣлали для церкви, что могли и къ чему чувствовали въ себѣ силу. Не смотря на отшельническій характеръ своего подвига, повидимому, не оставлявшаго мѣста для общественной дѣятельности, преп. Антоній былъ также свободнымъ служителемъ церкви, пекущимся о душевныхъ и тѣлесныхъ нуждахъ братій. Онъ исцѣлялъ болѣзни, изгонялъ бѣсовъ, заботился о распространеніи монашества, поучалъ монаховъ, давалъ наставленіе судьямъ, назидалъ всѣхъ приходящихъ [1]). Однако, при

[1]) Св. Аѳанасій въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ дѣятельность преп. Антонія на пользу ближнимъ. „Антоній вразумлялъ людей жесто-

столь полномъ совпаденіи есть между монахомъ и харисматикомъ и черты различія, которыя мы сейчасъ отмѣтимъ.

Постъ и усиленная молитва, какъ условіе полученія духовныхъ дарованій, ранѣе практиковавшіяся, такъ сказать, спорадически, теперь, среди монаховъ, становятся задачею всей жизни, возводятся въ систему и осложняются чисто антропологическою теоріею о взаимномъ отношеніи тѣла и души, чувственности и ума.

Борьба съ демонами въ монашескихъ кругахъ продолжается съ нѣсколько измѣненными чертами: она получаетъ болѣе индивидуалистическій характеръ. Церковные писатели доникейскаго періода болѣе интересовались борьбою и кознями демоновъ противъ христіанства, чѣмъ противъ христіанъ. Нельзя, конечно, сказать, что имъ была чужда мысль о стремленіи демоновъ склонить ко грѣху отдѣльныхъ христіанъ, но эта тема рѣдко обсуждалась ими. Гораздо чаще говорилось о демонахъ, какъ о виновникахъ физическихъ бѣдствій, какъ сѣятеляхъ ересей, какъ иниціаторахъ гоненій, какъ защитникахъ умирающаго язычества, какъ силахъ, стремя-

---

косердныхъ; другихъ же, приходившихъ къ нему, приводилъ въ такое умиленіе, что немедленно забывали они о дѣлахъ судебныхъ и начинали ублажать отрекшихся отъ мірской жизни. За обиженныхъ же Антоній предстательствовалъ съ такою силою, что можно было подумать, будто бы терпитъ обиду самъ онъ, а не другой кто. Притомъ, въ такой мѣрѣ умѣлъ онъ говорить на пользу каждому, что многіе изъ людей военныхъ и имѣющихъ большой достатокъ слагали съ себя житейскія тяготы и дѣлались, наконецъ, монахами. Однимъ словомъ какъ врачъ, дарованъ онъ былъ Богомъ Египту. Ибо кто, если приходилъ къ нему печальнымъ, возвращался отъ него не радующимся? Кто если приходилъ къ нему проливающимъ слезы объ умершихъ, не оставлялъ тотчасъ своего плача? Кто, если приходилъ гнѣвнымъ, не перемѣнялъ гнѣва на пріязнь? Какой нищій, пришедши къ нему въ унынiи и послушавъ его и посмотрѣвъ на него, не начиналъ презирать богатство и не утѣшался въ нищетѣ своей? Какой монахъ, предававшійся нерадѣнію, какъ скоро приходилъ къ нему, не дѣлался гораздо болѣе крѣпкимъ? Какой юноша, пришедши на гору и увидѣвъ Антонія, не отрекался тотчасъ отъ удовольствій и не начиналъ любить цѣломудріе... Приходили къ Антонію и изъ чужихъ земель и, вмѣстѣ со всѣми получивъ пользу, возвращались, какъ бы разставаясь съ отцомъ. И теперь, по его успеніи, всѣ, ставъ, какъ сироты послѣ отца, утѣшаются однимъ воспоминаніемъ о немъ, храня въ сердцѣ наставленія и увѣщанія его". Vita Ant. 87—88. M. 26, c. 964—965. P. п. III, 245—246. Ср. *Holl.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum S. 153—154.

щихся погубить угрожающее ихъ духовному вліянію христіанство. Въ Жизни Антонія не христіанство борется съ царствомъ сатаны, а христіанинъ вступаетъ въ единоборство съ демонами. Изъ внѣшняго міра борьба перенесена во внутренній, въ самую душу. Эта черта стоитъ въ связи съ общимъ духомъ монашества, отличающимся строгимъ индивидуализмомъ. Монахъ удаляется въ пустыню для личнаго подвига, который единственно и интересуетъ его. Естественно, что онъ останавливаетъ свое вниманіе на отношеніи демоновъ къ нему лично. Индивидуализмъ монашества подготовлялся предшествующимъ развитіемъ, выяснять которое въ настоящемъ случаѣ было бы излишнимъ. Отмѣчу только одинъ фактъ, который мнѣ кажется аналогичнымъ тому перемѣщенію центра тяжести, которое произошло въ демонологіи вмѣстѣ съ возникновеніемъ монашества. Пѣснь пѣсней всегда истолковывалась аллегорически. Но до Оригена въ невѣстѣ видѣли символическое изображеніе церкви, а со времени Оригена—образъ души, стремящейся къ соединенію съ своимъ Женихомъ—Христомъ.

Подобное же различіе можно отмѣтить и въ значеніи пророчества и откровеній. Въ первенствующей церкви откровенія пророковъ иногда получали вѣроучительное значеніе. Примѣромъ можетъ служить „Пастырь“ Ерма, читавшійся въ богослужебныхъ собраніяхъ и цитовавшійся, какъ священное писаніе (ἡ γραφή, scriptura) [1]). Съ притязаніемъ на каноническое достоинство обращались изреченія монтанистическихъ пророковъ. Откровенія, которыя получалъ преп. Антоній, предназначались не для церкви, а касались лишь его самого и потребностей отдѣльныхъ лицъ. Вѣроучительнаго значенія они имѣть не могли, потому что канонъ былъ уже установленъ.

---

[1]) *Irenaius.* Adv. haer. IV, 20, 2. *Tertullianus.* De orat. c. 16. *Eusebius.* Hist. eccles. III, 3, 6.