В
[illegible]

ФИЛОСОФІЯ

ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

ПЕРІОДЪ АПОЛОГЕТОВЪ.

СОЧИНЕНІЕ

Профессора Кіевской Академіи К. Скворцева.



КІЕВЪ.

Въ Типографіи Кіевскаго Губернскаго Управленія.

1868.

Iв - 3[illegible]

„Пров 58

ПРОВ. 1957

Пр.

Къ напечатанію одобряется. 29-го Іюля 1868 года.

Цензоръ Протоіерей *А. Колосовъ.*

БИБЛІОТЕКА
[illegible]
АКАДЕМІИ

210/83

ВВЕДЕНІЕ.

Подъ именемъ философіи отцовъ и учителей церкви мы разумѣемъ тѣ попытки, которыя они дѣлали для того, чтобы или изъ началъ разума объяснить предметы вѣры, или же при свѣтѣ божественнаго откровенія созерцать предметы знанія.

Если же такъ, то философія отцовъ: 1) есть нѣчто отличное отъ философіи въ строгомъ смыслѣ слова. Потому-что философіи свойственно искать истины; а христіанство уже имѣетъ эту истину въ откровеніи. Философія стремится путемъ разума достигнуть знанія высочайшихъ предметовъ; а христіанство старается только изъ началъ разума объяснять и защищать откровенное ученіе объ этихъ предметахъ, почитая откровеніе совершеннѣйшимъ проявленіемъ божественнаго разума.

2) Существенно отлична отъ философіи еретической, которую обыкновенно, но несправедливо называютъ христіанскою. Еретики почитали философію цѣлію и жертвовали для нея христіанскимъ ученіемъ, преобразуя его въ угоду той или другой системы; но отцы церкви смотрѣли на откровенную мудрость какъ на неприкосновенную святыню, и принимали только тѣ философскія идеи, которыя казались имъ не противными этой мудрости. Если нѣкоторые изъ христіанскихъ писателей не всегда вѣрно слѣдовали руководству церкви при разсужденіи о предметахъ знанія, то это было слѣдствіемъ затруднительности

обстоятельствъ; это была ошибка, а не намѣренное противленіе церкви.

Мы сказали, что христіанская философія стремится изъ началъ разума объяснить предметы вѣры, а предметы знанія разсматриваетъ при свѣтѣ откровенія. Такимъ образомъ вѣра во Христа есть тотъ центръ, къ которому отцы церкви и христіанскіе писатели хотѣли обратить всѣ взоры человѣческой мудрости, всѣ похвальныя стремленія людей. Къ этому центру они старались свести всѣ пути, по которымъ идетъ человѣчество къ истинѣ и добру, какъ бы ни были эти пути различны и даже—по видимому—противоположны. Справедливо сказалъ Шеллингъ, что «Христосъ есть не учитель и основатель только, какъ обыкновенно говорятъ; но самое содержаніе христіанства» [1]). Ученіе объ Іисусѣ Христѣ у отцовъ церкви тѣсно связано съ ученіемъ о троичности лицъ божества, съ ученіемъ о природѣ, происхожденіи, цѣли міра и человѣка. И потому всѣ опыты христіанскаго философствованія могутъ быть иначе названы попытками «представить лице Искупителя въ связи со всѣмъ существующимъ».

Но такая цѣль не только не подавляетъ дѣятельности нашего разума; но можетъ возвышать разумъ, распространять его границы и вводить его въ совершенно новыя области. И потому справедливо говорятъ, что исторія христіанства есть «исторія новаго творенія въ области разума и сердца, исторія развитія самыхъ высокихъ идей и самыхъ могучихъ силъ въ человѣчествѣ» [2]). Философы нерѣдко высказывали такое мнѣніе, что отцы церкви во зло употребляли свѣтъ истины и старались держать во тьмѣ разумъ человѣческій; что они для пріобрѣтенія вѣры въ божественное откровеніе силились уничтожить философію. Но если

---

[1]) Philos. d. Offenb. 2 Abth. p. 35.

[2]) Hettinger. Christ· und. Civilis.

безпристрастно разсмотримъ мысли отцовъ о философіи, если обратимъ вниманіе на тѣ причины, которыя заставляли ихъ философствовать или не философствовать о предметахъ религіи; то легко убѣдимся въ неосновательности подобныхъ обвиненій. Отцы церкви всегда отдавали честь истинной философіи и видѣли въ ней прекрасное средство для отраженія ученыхъ нападеній на христіанскую религію, для раскрытія основаній ея истинности и божественности. Многіе отцы даже весьма ревностно изучали произведенія языческихъ философовъ и поэтовъ, и отличались богатствомъ свѣденій въ свѣтскихъ наукахъ и искусствахъ. Если нѣкоторые изъ нихъ оказывали нетерпимость къ тѣмъ философамъ, которые иначе мыслили, нежели какъ заповѣдаетъ мыслить Церковь; то эта нетерпимость была плодомъ ревности по вѣрѣ, и вынуждена жестокими преслѣдованіями со стороны языческихъ философовъ, которые, не имѣя возможности уничтожить христіанство дипломатическими мѣрами, нерѣдко прибѣгали къ мечу. Притомъ же нерасположенность къ философствованію замѣчается почти исключительно на западѣ, гдѣ все вниманіе было обращено на практическую и обрядовую сторону христіанства; но восточная Церковь никогда не чуждалась теоретическихъ изслѣдованій.

Впрочемъ чаще слышится то сужденіе, что отцы церкви старались только пересадить на христіанскую почву философію языческую, или іудейскую; но самостоятельной философіи у нихъ не было.

Это сужденіе во многихъ отношеніяхъ не справедливо. Такъ какъ философія для образованныхъ язычниковъ заступала мѣсто религіи и была богата естественными религіозными истинами; то отцы и учители церкви почитали ее плодомъ отъ сѣмени Слова, и смотрѣли на нее какъ на средство избранное Промысломъ для приготовленія язычниковъ къ христіанству. Христіанство, думали они, не для того явилось въ міръ, что-

бы уничтожить цвѣты произведенные языческой философіей; но для того, чтобы оплодотворить ихъ истинами вѣры, для того, чтобы очистить и развить естественное знаніе. И потому неудивительно, что для утвержденія согласія откровеннаго ученія съ ученіемъ здраваго разума, они ревностно искали въ языческой философіи этихъ естественныхъ истинъ, и старались озарить ихъ свѣтомъ евангелія. Такими истинами особенно богата была философія Платона, во многихъ отношеніяхъ гармонировавшая съ христіанствомъ; потому-что она требовала вѣры въ нѣчто безусловное, въ царство духа, возвышенное надъ чувственнымъ міромъ явленій; она обнимала все въ связи съ религіозными интересами и старалась пробудить въ душѣ сознаніе Бога, указывая на наше отношеніе къ Нему, какъ средоточію всего; она наконецъ видѣла въ человѣческомъ разумѣ природу сродную съ божественной, признавая въ немъ органъ высшаго Ума. Не маловажное также значеніе въ исторіи христіанскаго вѣроученія имѣла философія Филона, который своимъ аллегорическимъ объясненіемъ писаній хотѣлъ показать согласіе ученія Моисея съ ученіемъ лучшихъ языческихъ философовъ; а главное потому, что онъ въ своей философіи проводилъ идею единобожія, поставивъ на мѣсто ветхозавѣтнаго Іеговы въ платонизма. Отцы смотрѣли съ величайшимъ уваженіемъ на подобныя системы и пользовались ими. Но иное дѣло пользоваться; а иное —пересадить на почву христіанскую. Отцы ни одному философу не слѣдовали рабски; ибо очень хорошо видѣли, что въ философіи не христіанской, какъ бы она ни была хороша, болѣе свѣта нежели теплоты и жизни, и что въ основѣ самыхъ величественныхъ мыслей древнихъ философовъ лежитъ воззрѣніе или пантеистическое, или дуалистическое. Такъ имъ многое не нравилось и въ философіи Платона, наприм. мысль о вѣчности матеріи, ученіе о переселеніи душъ, и они всегда указывали на подобные недостатки. Что касается фило-

софіи Филона; то она не могла быть руководительницею отцовъ уже потому, что ея ученіе о матеріи «какъ злѣ» ни какъ не гармонировало съ христіанскимъ ученіемъ о вочеловѣченіи Слова.

Что касается самостоятельности философствованія; то какъ понимать слово «самостоятельность»?

Если философы хотятъ сказать, что отцы церкви только пользовались откровенными истинами, а сами не сдѣлали никакихъ особенныхъ открытій въ области разума; то это отчасти справедливо. Имѣя ученіе божественное, котораго совершенно достаточно для спасенія человѣка, они почитали прямою и существенною обязанностію объяснять христіанамъ св. писаніе и церк. преданіе. Вѣщанія человѣческой мудрости были у нихъ на второмъ планѣ; и они пускались въ разсужденія о предметахъ естественнаго разума большею частію по необходимости, т. е. когда нужно было или опровергнуть ложное и вредное для христіанства сужденіе объ этихъ предметахъ, или же показать ихъ близкое отношеніе къ христіанству.

Но если разумѣть развитіе истинъ и приложеніе ихъ къ жизни; то ни какое человѣческое изобрѣтеніе не можетъ похвалиться такою прочностію, какъ христіанская наука. Философскія системы, какъ извѣстно, непрестанно противорѣчатъ одна другой; ученыя открытія съ теченіемъ времени признаются неудовлетворительными, и замѣняются открытіями лучшими и полезнѣйшими: но христіанское ученіе твердо стоитъ при всякомъ измѣненіи человѣческихъ мнѣній, при всякомъ прогрессѣ въ жизни ума и общества, при всѣхъ открытіяхъ въ царствѣ природы. Почему? Потому-что предметъ его есть «истина Господня,» которая «пребываетъ во вѣки» (Пс 116, 2).

Если же философія отцовъ не есть только простое повтореніе мнѣній языческихъ философовъ, но имѣетъ самостоятельное значеніе; то отсюда слѣдуетъ, что эта философія должна

быть разсматриваема по возможности въ полномъ своемъ составѣ, какъ она являлась въ исторіи. Въ противномъ случаѣ легко извратить смыслъ тѣхъ или другихъ отеческихъ взглядовъ,—какъ это и дѣлается часто въ исторіяхъ философіи и особенно протестантскаго богословія.

Періодъ, который мы намѣрены разсматривать, принадлежитъ къ интереснѣйшимъ частямъ исторіи церкви и христіанской литературы, и имѣетъ особенное значеніе для богословія.

Св. Церковь, будучи преслѣдуема и за вѣроученіе и за нравоученіе и за богопочтеніе, должна была выдержать страшную и продолжительную борьбу со всѣмъ древнимъ міромъ, со всѣми классами общества. Такимъ образомъ это есть время безчисленныхъ сраженій, опасностей, испытаній, волненій, съ которыми церковь отстаивала свои права дарованныя ей ея Основателемъ.

Но если сила вѣры во Христа была жива и крѣпка при видѣ ужасовъ мученій и смерти; то она не менѣе блистательно явила себя и въ другой борьбѣ, на другомъ полѣ, гдѣ христіанскій духъ долженъ былъ бороться не столько съ суровой силой, сколько съ утонченностію науки,—не смотря на то, что эта борьба требовала отъ него и новыхъ силъ и новаго искусства. Какъ нѣкогда іудеи одной рукой управляли оружіемъ, а другой воздѣлывали поля и города; такъ и христіанскіе апологеты въ одно и тоже время и отражали нападенія враговъ и созидали науку. При неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, среди разрушающагося царства, они создали христіанскую философію, которая оставила далеко позади себя все то, что сдѣлано было въ области мысли, и наконецъ одержала побѣду надъ самымъ сильнымъ, цѣлые вѣка стоявшимъ врагомъ—философіей языческой.

VII

Что такое была языческая философія предъ явленіемъ въ міръ Іисуса Христа? Это была наука, которая находилась среди самыхъ благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, и имѣла величайшій авторитетъ въ обществахъ языческихъ. Хотя творческій духъ въ философіи давно исчезъ; но однакожъ ничто не могло замѣнить ее для язычниковъ,—напротивъ она замѣняла собою и религію, и даже, можно сказать, жизнь общественную, потому что интересы философіи соединяли людей въ отдѣльныя общества (школы), въ которыхъ, при крайнемъ разстройствѣ общественной жизни, нѣкоторые могли находить большее или меньшее удовлетвореніе своимъ умственнымъ и нравственнымъ потребностямъ. Такъ въ особенности въ Александріи, гдѣ нікольной періодъ древней философіи достигаетъ высшей степени процвѣтанія, школа образуетъ многочисленное, совершенно отдѣльное общество, и при томъ изъ людей разныхъ націй.

Но ученость, перенесенная въ Александрію со всѣхъ странъ міра, не принесла желанныхъ плодовъ. Ученые сходились сюда только для того, чтобы набрать какъ можно больше свѣденій, и потомъ похвастать этими свѣдѣніями предъ своими товарищами, или же поспорить другъ съ другомъ. Но о прочности образованія, о глубинѣ и ясности взора, которыми прежде отличалась греческая философія, никто не заботился. Чувствуя себя безсильными создать что-либо подобное системамъ Платона, или Аристотеля, философы почли за лучшее ограничиться только изученіемъ и передѣлкою стараго. Но и эта попытка не удавалась; потому что былъ недостатокъ въ строгомъ историческомъ изслѣдованіи. Вмѣсто того чтобы обратить вниманіе на главное направленіе и внутреннюю связь системъ, философы старались разсматривать только отдѣльныя положенія, и при томъ больше для того чтобы показать надъ ними свое остроуміе; словомъ, глубокое философское знаніе превратилось въ поверхностное, формализмъ.

Безсиліе философіи въ особенности обнаружилось въ тщетныхъ попыткахъ ея выработать идеалъ нравственно-практической жизни. Сколько было школъ, столько же идеаловъ, и ни одинъ не могъ удовлетворить общества и даже самихъ философовъ. Это потому, что философія ни какъ не могла стать выше исключительно-національной точки зрѣнія на нравственность; а съ этой точки зрѣнія нравственная жизнь представлялась неразрывно связанною съ исключительно-натуральными, можно сказать, случайными условіями общественной и личной жизни. И потому она по большей части приходила къ той мысли, что общественная нравственность должна соображаться съ условіями, установленіями и формами общественной жизни, а личная должна состоять въ разумномъ удовлетвореніи потребностямъ чувственно-душевной природы. Но какимъ именно потребностямъ и въ какой мѣрѣ слѣдуетъ удовлетворять,—этого вопроса языческая философія не могла рѣшить, потому что не имѣла критеріума для познанія того, какъ въ дѣйствительности существуютъ вещи, и что должно называть истиннымъ благомъ и что зломъ.

Но такое состояніе не могло быть продолжительнымъ. Оставалось или возвратиться къ скептицизму, т. е. усумниться во всемъ, или сдѣлать выборъ изъ всѣхъ системъ и послѣдовать тому, что казалось лучшимъ и вѣроятнѣйшимъ. Такъ и было. Предъ явленіемъ Іисуса Христа весь римскій міръ слѣдовалъ, въ теоріи, «скептической,» а въ практикѣ—«эклектической» философіи, т. е. не имѣя возможности примирить противоположныя системы, философы предоставили каждому право располагать жизнь по какой угодно системѣ.

Вотъ зрѣлище представляемое тогдашней философіей! «Въ это время,» говор. Ботень, «науки, кажется, сходились не для того, чтобы согласиться и соединиться; но чтобы образовать чудовищный сборникъ, какого еще не видѣли подъ солнцемъ.

И потому справедливо замѣчаютъ, что Провидѣніе, въ ту минуту, когда начинало новую эру для человѣчества, хотѣло создать руками человѣческими такой памятникъ, который бы всѣмъ грядущимъ поколѣніямъ свидѣтельствовалъ о безсиліи нашего разума въ познаніи истины.» [1])

Философы, разочарованные своей наукой, такъ сказать, расположены были къ принятію божественнаго откровенія; по крайней мѣрѣ не рѣдко съ отчаяніемъ говорили о пустотѣ языческой вѣры. Но при этомъ однакожъ они не могли допустить, чтобы взошедши на высшую степень образованія, можно было безпрекословно послѣдовать ученію, которое казалось имъ не только не гармонирующимъ съ древними философскими системами, но даже, какъ выражается ап. Павелъ, «безуміемъ» [2]). И чѣмъ несноснѣе было положеніе язычества, находившагося подъ гнетомъ суевѣрія и безнравственности, тѣмъ враждебнѣе оно относилось къ христіанству, и употребляло всѣ средства для того, чтобы, подъ предводительствомъ философіи, побѣдить врага грозившаго его существованію.

Имѣя подобныя предубѣжденія, языческіе философы старались какъ можно рельефнѣе выставить противорѣчіе христіанства язычеству, и напали на христіанъ со всѣмъ оружіемъ иронiи и діалектики. Въ сатирахъ Лукіана и въ отрывкахъ изъ сочиненія Цельса, сохраненныхъ Оригеномъ, мы имѣетъ не сокрушимые памятники этой полемики.

Языческіе философы, будучи убѣждены, что развратнымъ людямъ не понравится самая возвышенная мысль, если она не будетъ облечена въ изящную форму, и — напротивъ — самая пустая мысль можетъ нравиться въ привлекательной формѣ, — все вниманіе обратили на внѣшнюю отдѣлку, и эта то пре-

---

[1]) Phil. d. Christ. p. I.

[2]) 1 Кор 1, 2. 3.

красная наружность, т. е. красивый языкъ философовъ, былъ, по словамъ апологетовъ, сладкимъ ядомъ, причинившимъ смерть многимъ душамъ [1]). Не увидительно, что простота христіанскихъ писаній не могла нравиться язычникамъ. «Эта толпа безъ философіи,» говорилъ Эпиктетъ, указывая на христіанъ, «ихъ ученіе варварское, которое останавливаетъ всякое духовное развитіе; они не только другимъ, но и себѣ не могутъ дать отчета въ своей религіи» [2]). Извѣстно также, что Цельсъ, самый страшный врагъ христіанства, истощался въ насмѣшкахъ надъ грубостію формы, варварствомъ слога и вообще простотою христіан. писаній.

Столь враждебное отношеніе язычества къ христіанству побудило церковь прибѣгнуть къ искусству слова человѣческаго и къ философіи. Это возможно было сдѣлать особенно потому, что многіе изъ языческихъ философовъ перешли на сторону христіанства и сдѣлались его защитниками. Такими были напр. св. Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ. Эти люди, не нашедши ничего успокоивающаго духъ ни въ религіяхъ ни въ древнихъ философ. системахъ, и будучи поражены свѣтомъ христіанскихъ писаній, всѣ усилія употребили для того, чтобы распространить этотъ свѣтъ и на язычниковъ. Въ своихъ сочиненіяхъ они проводили ту мысль, что истина можетъ быть познана при помощи божественнаго откровенія, которое заключается въ писаніяхъ христіанскихъ, и что ученіе этихъ писаній—безконечно выше ученія самыхъ лучшихъ философовъ языческихъ. Это откровеніе весьма ясно и убѣдительно говоритъ намъ, что истинная нравственность должна быть основана не на разумѣ, который не привелъ язычниковъ ни къ

---

[1]) Coh. ad. Gent 44.

[2]) Enchir. 29.

чему прочному, и на томъ, что доступно всѣмъ, т. е. на вѣрѣ,— и возможна только при понятіи о свободѣ воли и совѣсти.

Когда всѣ пути къ истинѣ были язычниками испробованы и оказались тщетными; тогда философія напрягла послѣднія силы, для того чтобы сдѣлать дерзскую попытку—непосредственно проникнуть въ область абсолютной истины. И вотъ на развалинахъ древней философіи являются системы, которыя презираютъ обыкновенные способы познанія, а ищутъ непосредственнаго созерцанія высочайшихъ предметовъ, т. е. вдаются въ мистицизмъ. Такимъ направленіемъ, въ періодъ апологетовъ, особенно отличались системы гностиковъ и неоплатониковъ. Тѣ и другіе были мистики. Но первые шли въ своей цѣли подъ управленіемъ фантазіи, а послѣдніе—строгой діалектики; тѣ хотѣли «измѣнить» христіанство, облекши его въ одежду язычества,—а эти старались христіанство «устранить» и сдѣлать переходъ къ нему не нужнымъ для язычниковъ.

По свидѣтельству апологетовъ, гностическая ересь не только была смѣшеніемъ обезображеннаго христіанскаго ученія съ древними философскими и религіозными идеями; но и ходѣла быть посредницею между философіей и религіей. Послѣдователи гносиса старались отдѣлиться отъ среды вѣрующихъ и хвастали высшимъ знаніемъ, въ противоположность обыкновенной, народной вѣрѣ церкви. Ихъ неудовлетворяли ни философскія системы, ни древнія азіатскія религіи, ни даже самое іудейство. Одно только христіанство, по ихъ мнѣнію, можетъ надлежащимъ образомъ рѣшать важнѣйшіе вопросы жизни; но можетъ рѣшать только подъ руководствомъ гностиковъ. Христосъ, говорили они, всегда соображался съ мнѣніями своихъ слушателей, и только апостоламъ сообщалъ высшее таинственное ученіе, которое собственно и составляетъ основаніе христіан. истины. Даже не всѣ апостолы имѣли совершенный гносисъ, т. е. не всѣ довольно понимали это таинственное уче-

ніе Іисуса Христа; а если взять во вниманіе то, что они должны были, подобно Христу, соображаться съ мнѣніями народа, то не удивительно, что не могли и не смѣли говорить всего что знали, и даже въ томъ, что говорили, не всегда были понятны. Итакъ надобно ученіе церкви пересмотрѣть и очистить отъ заблужденій; а это можетъ быть сдѣлано только гностиками, т. е. людьми, которые по самой природѣ принадлежатъ къ избраннымъ и имѣютъ способность истинно понимать таинственное преданіе. Поставивъ такимъ образомъ свой собственный разумъ, т. е. свои частныя мнѣнія, нормой и критеріумомъ истины, они смотрѣли на св. писаніе какъ на такое средство, которымъ можно пользоваться совершенно свободно, не обращая вниманія на его буквальный смыслъ. Колебаясь между философіей и религіей, гностики смотрѣли на чрезвычайныя дѣйствія Божіи, особенно Искупленіе, какъ на дѣйствія естественныя; свои же поступки, свое высшее знаніе почитали чѣмъ-то необыкновеннымъ, плодомъ высшаго озаренія. Словомъ, характеристическимъ признакомъ этой ереси служитъ желаніе разорвать то, что христіанство связываетъ, и на мѣсто религіи опыта и чувства поставить религію «знанія.»

Для вразумленія этихъ враговъ не нужно было доказывать необходимость откровенія заключающагося въ свящ. книгахъ, потому что гностики въ этомъ отношеніи были почти согласны съ христіанами. Но ихъ надобно было убѣждать въ томъ, что и богодарованное средство можно употребить во зло, если будемъ пользоваться онымъ не такъ, какъ угодно Богу. Христіанинъ долженъ объяснять писаніе не произвольно, а подъ руководствомъ церкви, которая есть самый лучшій и вѣрнѣйшій учитель. Христіанская нравственность должна быть духовная. Она не должна зависѣть отъ условій мѣста и времени, не должна быть связана съ обществомъ гражданскимъ; но для воспитанія нравственности въ христіанскомъ духѣ должно быть

общество духовное, отличное отъ общества гражданскаго, т. е. св. церковь. Такъ какъ гностики видѣли въ христіанской вѣрѣ какую-то тяжкую необходимость, почитая вѣру принадлежностію физическаго человѣка, т. е. самой грубой человѣческой природы; то отцы и учители церкви, подобные св. Иринею, св. Ипполиту, Тертулліану, старались установить истинное отношеніе знанія къ вѣрѣ. Въ своихъ сочиненіяхъ они старались проводить ту мысль, что поелику Христосъ единъ для всѣхъ, то и вѣра должна быть едина, что различіе между вѣрою и знаніемъ есть только видимое, и состоитъ въ томъ, что предметы откровенія иногда принимаются съ большимъ, а иногда съ меньшимъ сознаніемъ; но собственно говоря, знаніе должно развиваться изъ вѣры, которая есть начало и критерій всякаго истиннаго вѣденія. Установленіе правильнаго отношенія вѣры къ знанію и послужило самымъ прочнымъ основаніемъ религіознаго фолософствованія.

Неоплатонизмъ, какъ мы сказали, шелъ къ своей цѣли иначе. Онъ презиралъ познаніе пріобрѣтаемое внѣшними чувствами, почитая его сновидѣніемъ души; а требовалъ серьезнаго, глубокаго размышленія. Нашъ духъ, по ученію этой философіи, для того чтобы достигнуть познанія идей, которыя служатъ содержаніемъ ума, долженъ отрѣшиться отъ всего чувственнаго и погрузиться въ себя самаго. Но такъ какъ въ умѣ существуетъ и «единое» (т. е. Богъ); то духъ отъ созерцанія ума можетъ перейти къ непосредственному созерцанію единаго,—что и составитъ высшую степень познанія. Такое познаніе возможно потому, что «единое» распространяетъ въ нашей души чрезвычайный свѣтъ, и такимъ образомъ открываетъ въ насъ око высшаго созерцанія.

Такъ какъ неоплатонизмъ не только старался сравнить всѣ системы древняго міра и выбрать изъ нихъ лучшее; но и принималъ очень много идей близкихъ къ христіанскимъ: то

нѣкоторые почитали его величественнымъ заключеніемъ языческой философіи и переходомъ къ христіанству. Но это мнѣніе ошибочно; потому что между неоплатонизмомъ и христіанствомъ есть только наружное, но не внутреннее сходство. Мы находимъ здѣсь напр. ученіе о первоначальномъ существѣ, которое служитъ источникомъ всего, о живой, проникающей міръ, дѣятельности божества, о мудрости, провидѣніи Божіемъ, о необходимости побѣждать страсти и дурныя наклонности. Все это мысли—по видимому—въ высшей степени гармонирующія съ христіанскими! Но если обратимъ вниманіе на источникъ и образъ выраженія этихъ мыслей, то увидимъ, что неоплатон. философія въ существѣ своемъ противоположна христіанской. Неоплатоники не допускали личнаго существованія Бога, а представляли Его только «сущимъ», т. е. живущимъ безсознательно. Міръ производили они изъ высшихъ началъ какъ «необходимый процессъ развитія имманентнаго разума.» Ученіе о паденіи человѣка, о грѣхѣ запятнавшемъ нашу природу, было искажено страннымъ понятіемъ о злѣ, которое неоплатонизмъ представлялъ смѣшеніемъ духовной жизни съ ὕλη, а это ὕλη—чѣмъ то отрицательнымъ, границей между бытіемъ и ничтожествомъ, и слѣд. чѣмъ то необходимымъ. При томъ же неоплатонизмъ не всякаго почиталъ способнымъ къ богопознанію, а только избранныхъ,—тогда какъ христіанство хочетъ всѣхъ озарить свѣтомъ истины.

Много терпѣла церковь отъ этихъ враговъ, рѣшившихся во что-бы то ни стало продлить существованіе языческой философіи. Исторія сохранила даже нѣсколько письменныхъ памятниковъ враждебнаго отношенія неоплатонизма къ христіанству. Но пастыри и учители церкви умѣли извлечь и пользу изъ этой борьбы, и въ самихъ нечистыхъ источникахъ отыскали золото, которое и принесли на пользу христіанству.

Неоплатон. философія, какъ извѣстно, усвоила себѣ все богатство философской древности и воспользовалась всѣмъ, что было славнаго въ прошедшемъ. Она стремилась къ достиженію своей цѣли бодро и неуклонно, и свое ученіе излагала съ удивительно строгой, систематической послѣдовательностію. Подобнымъ достоинствомъ отличалась особенно философія Плотина, который, при богатыхъ философскихъ дарованіяхъ, имѣлъ глубокое религіозное чувство и поэтическое воображеніе,—такъ что современники смотрѣли на него какъ на возродившагося Платона. Такое настроеніе умовъ заставило и отцовъ церкви обратить вниманіе на систематичность и ученость изложенія христіан. догматовъ. Для того же чтобы удобнѣе достигнуть этой цѣли, они основали въ самомъ центрѣ языческаго образованія, т. е. въ Александріи, высшее христіанское училище, которое хотя носило скромное названіе катихизической школы; но соперничало со всѣми школами знаніемъ и глубиною мысли. Эта школа, для коей такъ много трудились подобные Клименту Алекс., имѣла цѣлію познакомить христіанъ съ высшимъ богословіемъ, и сдѣлать ихъ способными не только объяснять и систематически развивать христіанскія истины; но и съ оружіемъ истинной философіи противостать философіи ложной.

Такимъ образомъ христіанство и ученость, философія и богословіе были между собою сближены. Философія вошла въ богословіе, способствуя развитію этой науки, но въ тоже время и сама заимствуя отъ нея жизнь и свѣтъ. И это сближеніе послужило предзнаменованіемъ и приготовленіемъ той связи, которая въ послѣдствіи времени утвердилась между философіей и богословіемъ, и безъ которой теперь нельзя ожидать прочныхъ результатовъ ни для той, ни для другой науки «Это неоспоримо», говоритъ Гизо, «что умственное и нравственное развитіе Европы существенно основывается на богословіи, ко-

торое господствуетъ и управляетъ умами. Всѣ воззрѣнія носятъ печать богословіи; всѣ философскіе, политическіе и историческіе вопросы были разсматриваемы съ богословской точки зрѣнія. Духъ богословія есть какъ бы кровь, которая течетъ по жиламъ міра до Бакона и Декарта. И такое вліяніе богословія было въ высшей степени благотворно [1]).

---

[1]) Cours d'Hist. mod. lec. VI.

СВ. ІУСТИНЪ.

Св. Іустинъ мученикъ почитается первымъ по времени философомъ христіанскимъ (род. 103, ум. 166 г.).

Въ одномъ изъ своихъ сочиненій (Разговорѣ съ Трифономъ) онъ говоритъ, что, будучи еще язычникомъ, прилежно занимался изученіемъ философіи, которую преподавали ему лучшіе учители философскихъ школъ; но языческая философія не удовлетворила требованіямъ его ума и сердца.

«Прежде всего», пишетъ Іустинъ, «я отдалъ себя въ руководство стоика. Но когда я прожилъ съ нимъ довольно времени и познаніе мое о Богѣ нисколько не возросло (ибо этотъ философъ самъ не имѣлъ, да и не считалъ такого познанія необходимымъ); то я отсталъ отъ него, и обратился къ другому, называвшемуся перипатетикомъ, человѣку остроумному, по крайней мѣрѣ по его собственному о себѣ мнѣнію. Онъ потерпѣлъ мое присутствіе нѣсколько дней, а потомъ потребовалъ отъ меня назначить плату за уроки, для того чтобы наше собесѣдованіе, какъ онъ выражался, намъ обоимъ было полезно. Такимъ образомъ я долженъ былъ оставить и этого учителя недостойнаго имени философа. Но такъ какъ моя душа жаждала узнать то, что составляетъ сущность и главнѣйшій предметъ философіи, то я пришелъ къ знаменитому пиѳаго-

рейцу, человѣку очень гордившемуся своею мудростію. Когда я объявилъ ему о своемъ желаніи сдѣлаться его слушателемъ и ученикомъ, то онъ спросилъ меня: «а учился ли ты музыкѣ, астрономіи и геометріи? или думаешь, что можно понять что-нибудь изъ науки ведущей къ счастію, безъ знакомства съ этими предметами?» За тѣмъ онъ много говорилъ въ пользу этихъ предметовъ и о необходимости ихъ изученія, и отослалъ меня, какъ скоро я признался въ невѣдѣніи ихъ. Наконецъ мнѣ пришло на мысль попытать платониковъ, потому что они пользовались великою славою. Одинъ изъ знаменитыхъ платониковъ, человѣкъ разумный, недавно лишь прибылъ въ нашъ городъ: съ нимъ я занимался много времени, усовершался и дѣлалъ быстрые успѣхи съ каждымъ днемъ. Сильно восхищало меня Платоново ученіе о безтѣлесномъ, и теорія идей придавала крылья моей мысли; въ скоромъ времени, казалось, я сдѣлаюсь мудрецомъ, и въ своемъ безразсудствѣ надѣялся созерцать самого Бога,—ибо такова цѣль Платоновой философіи.»

Послѣ бесѣды съ старцемъ—христіаниномъ, Іустинъ рѣшился бросить и Платонову философію, и обратился къ изученію слова Божія, которое одно могло успокоить его душу, искавшую истиннаго богопознанія. «Послѣ словъ старца,» говоритъ Іустинъ, «въ сердцѣ моемъ возгорѣлся огнь, и меня объяла любовь къ пророкамъ и тѣмъ мужамъ, которые суть други Христовы; и размышляя съ самимъ собою о словахъ его, я увидѣлъ, что только христіанская философія есть единая, твердая и полезная. Такимъ-то образомъ сдѣлался я философомъ.»

Этотъ разсказъ Іустина о своемъ обращеніи отъ языческой философіи къ христіанству показываетъ, что онъ оставилъ Платонову систему только какъ средство по достиженіи цѣли. Онъ болѣе всего пораженъ былъ, когда старецъ сказалъ, что богопознаніе не можетъ быть достигнуто тѣмъ эмпирическимъ

путемъ, которымъ достигается познаніе другихъ наукъ, что для богопознанія необходимо око ума просвѣщеннаго Духомъ Божіимъ. Какъ ученикъ Платоновой философіи, Іустинъ предрасположенъ былъ къ этой мысли. Ему тотчасъ представилось ученіе Платона о томъ, что весьма трудно найти Отца и Зиждителя вселенной; а если бы и можно было, то невозможно выразить. И потому онъ почти съ отчаяніемъ спрашиваетъ: откуда же можно заимствовать истинное ученіе? Старецъ указываетъ ему источникъ такого ученія въ словахъ Пророковъ, Іисуса Христа, Апостоловъ, т. е. опять напоминаетъ Іустину ученіе Платона о сынахъ Божіихъ,—и этотъ платоническій философъ сдѣлался христіаниномъ, принесши въ христіанство новый и отрадный взглядъ на философію.

Взглядъ св. Іустина на философію.

Разочарованный системами и школами философскими, Іустинъ сохранилъ глубокое уваженіе къ имени и званію философа, которое было еще славно: ибо еще философы имѣли величайшее вліяніе на народъ, и ихъ совѣты и наставленія до такой степени почитались важными въ жизни общественной и частной, что къ нимъ первѣе всего обращались во время несчастій или недоумѣній [1]). Но такъ какъ эти люди отличались отъ другихъ и внѣшнимъ видомъ, особенно же одеждой: то св. Іустинъ рѣшился не снимать философской мантіи и по принятіи христіанства. Вознамѣрившись возвѣстить всѣмъ истину религіи христіанской, онъ почелъ не только нелишнимъ, но даже полезнымъ ношеніе одежды, которая останавливала на себѣ вниманіе всякаго, и такимъ образомъ представляла случай вступать въ бесѣду объ ученыхъ предметахъ. «Я узналъ отъ Керинѳа», говоритъ Трифонъ, увидѣвши Іустина въ философской

[1]) Real—Encyclop. t. VII.

мантіи, «что не должно пренебрегать людьми, которые носятъ такую какъ ты одежду, а напротивъ должно оказывать имъ всевозможное уваженіе, и вступать въ бесѣду съ ними, потому-что отъ такого обращенія можетъ быть польза. Вотъ почему я подошелъ къ тебѣ». — И вотъ этотъ, по внѣшнему виду еллинъ, а по мыслямъ и дѣйствіямъ пламенный христіанинъ, проходитъ всю римскую имперію отъ востока до запада, съ намѣреніемъ—сообщить всякому то, что послужило для него источникомъ высшей мудрости и душевнаго мира. Египетъ, Малая Азія, Италія, поперемѣнно были оглашаемы его проповѣдію. Но самымъ главнымъ поприщемъ его ученой дѣятельности служилъ Римъ, куда онъ приходилъ два раза, и притомъ на долго. Тамъ, какъ извѣстно, онъ защищалъ христіанъ отъ нападеній циническаго философа Крескента, съ которымъ нерѣдко вступалъ въ публичные диспуты. Тамъ подавалъ онъ свои апологіи императорамъ, прося у нихъ защиты христіанамъ во имя философіи. Тамъ, по свидѣтельству Фотія, онъ основалъ училище, въ которомъ не забыта была и философія. Тамъ наконецъ онъ доказалъ истину своихъ убѣжденій мученическою смертію [1]).

Достигши путемъ философскимъ убѣжденія въ безсиліи нашего разума, и такимъ образомъ дознавши собственнымъ опытомъ пользу философіи, онъ старался въ своихъ сочиненіяхъ развить ту мысль, что философія, сама по себѣ, есть вещь прекрасная, стоющая полнаго изученія; но что, какъ всѣмъ на свѣтѣ, такъ и этимъ благомъ, люди часто злоупотребляютъ. «Философія», пишетъ онъ, «есть величайшее и драгоцѣннѣйшее въ очахъ Божіихъ стяжаніе: она одна приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ насъ угодными Ему, и подлинно святы тѣ, кои устремили свой умъ къ философіи. Безъ фило-

[1]) Ibid.

софіи и здраваго разума никто не можетъ обладать мудростію; поэтому всякій человѣкъ долженъ философствовать и почитать это дѣло важнѣйшимъ и нравственнѣйшимъ. Если что дѣлается съ философіею, то бываетъ въ мѣру и достойно уваженія; а безъ нея вредно и унизительно для тѣхъ, кои берутся за это. Пока правители и народы не будутъ философствовать, дотолѣ гражданскія общества не будутъ благоденствовать» [1]).

Но говоря такимъ образомъ, св. Іустинъ не только не раздѣлялъ мыслей языческихъ писателей о философіи, но даже проводилъ мысли совершенно противоположныя имъ.

«Многіе», пишетъ онъ, «не угадали, что такое философія и для какой цѣли ниспослана людямъ; иначе не было бы ни платониковъ, ни стоиковъ, ни перипатетиковъ, ни пиѳагорейцевъ,—потому что истинное знаніе только одно. Между тѣми, которые носятъ имя и одежду философовъ, есть люди не дѣлающіе ничего соотвѣтственнаго ихъ званію, и вы знаете, что всѣ древніе учители называются однимъ и тѣмъ же именемъ философовъ, но многіе изъ нихъ учили безбожію» [2]).

«Господь предлагаетъ всему роду человѣческому то, что всегда и вездѣ благо и справедливо, и всякій народъ знаетъ, что прелюбодѣяніе, блудъ, человѣкоубійство и всѣ прочія тому подобныя дѣла—зло. И хотя всѣ это дѣлаютъ, однако они не чужды сознанія, что они согрѣшаютъ, поступая такимъ образомъ,—исключая только тѣхъ, кои въ слѣдствіе испорченности ихъ воспитанія, худыхъ обычаевъ и нечестивыхъ законовъ, потеряли естественныя понятія, или лучше—погасили и подавили ихъ» [3]).

---

[1]) Dial. 2. 3. Apol. I, 3.

[2]) Dial. 2. Apol. II, 4.

[3]) Dial. 93.

«Все, что когда либо сказано и открыто хорошаго философами и законодателями, все это ими сдѣлано по мѣрѣ созерцанія ими Слова; а такъ какъ они не знали всѣхъ свойствъ Слова, которое есть Христосъ, то часто говорили даже противное самимъ себѣ.—Всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ. А тѣ, которые противорѣчили сами себѣ въ главнѣйшихъ предметахъ, очевидно, не имѣли твердаго вѣдѣнія и неопровержимаго познанія. Итакъ все, что сказано кѣмъ нибудь хорошаго, принадлежитъ намъ, христіанамъ. Всѣ тѣ, кои жили по разуму, суть христіане, хотя бы почитались и безбожниками, каковы напримѣръ Сократъ, Гераклитъ. Христіане—это философы между варварами» [1]).

«Платонъ говоря, что вина въ человѣкѣ избирающемъ, а Богъ не виновенъ, заимствовалъ это отъ пророка Моисея; ибо Моисей древнѣе всѣхъ греческихъ писателей. Да и вообще во всемъ, что философы говорили о безсмертіи души, о наказаніяхъ по смерти, о созерцаніи небеснаго и подобныхъ предметахъ, пользовались они отъ пророковъ. Поэтому у всѣхъ, кажется, есть сѣмена истины, но они не точно выразумѣли ихъ [2]).

Итакъ христіанство, по Іустину, есть какъ бы центръ всемірной исторіи, изъ котораго истекаютъ лучи свѣта на весь міръ. Это мысль глубокая и вѣрная: ибо еще апостолъ Павелъ назвалъ христіанство «исполненіемъ временъ» [3]).—И въ самомъ дѣлѣ, какъ ни разнообразны пути, по которымъ шелъ древній міръ, но всѣ они сходятся у подножія Голгоѳы. Внимательно слѣдившіе за исторіею человѣчества, всегда видѣли по времени

---

[1]) Apol. II, 10. 13.

[2]) Ib. I, 44.

[3]) Ефес. I, 10.

протекшемъ до рождества Іисуса Христа, время воспитанія и приготовленія рода человѣческаго къ принятію Мессіи. «Во всѣхъ великихъ и малыхъ, политическихъ, военныхъ и нравственныхъ перемѣнахъ государствъ прежнихъ столѣтій, я вижу», говоритъ нѣмецкій историкъ Мюллеръ, «чудное приготовленіе къ христіанству. Все такъ удивительно относилось къ тому, что Апостолъ называетъ домостроительствомъ Божіимъ, что я былъ бы слѣпъ, если бы въ насажденіи и сохраненіи христіанскаго ученія не замѣтилъ перста общаго Отца. Связь всѣхъ человѣческихъ происшествій для утвержденія и сохраненія этого ученія есть для меня чудо, превышающее всѣ чудеса» [1]). Господь Богъ, *хотящій всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины прiити* [2]), отъ начала міра открывалъ Себя роду человѣческому, и указывалъ ему средства спасенія. Еще праотцамъ нашимъ возвѣщено было, что нѣкогда придетъ Избавитель, который сотретъ главу змія. И человѣчество всегда жило этой надеждой. Народы разсѣялись по лицу земли; но не забыли взять съ собою общее наслѣдіе своихъ отцевъ—вѣру въ Искупителя. Греки полагали надежду на Прометея, египтяне ожидали Изиса и Тифона, персы—Митры, индѣйцы—Брамы; даже у мексиканцевъ Гумбольтъ нашелъ сагу о религіозномъ возрожденіи и прекращеніи кровавыхъ жертвъ [3]). И что такое всѣ молитвы и жертвы древнихъ народовъ, какъ не вопль человѣчества о спасеніи, какъ не «христіанство» до Христа?

Св. Іустинъ находитъ и въ языческомъ мірѣ слѣды истины и добра. Это мысль свѣтлая и отрадная! Это всегда должно предполагать, потому-что природа человѣческая не до такой

---

[1]) VII, 245.

[2]) 1 Тим. 2, 4.

[3]) Döllinger. Paganisme et Judaisme, p. 1.

степени испорчена, чтобы въ насъ не оставалось ни ума, ни совѣсти. Исторія философіи говоритъ намъ, что лучшіе изъ язычниковъ возвышались къ почитанію единаго Бога, что они познавали Его совершенства, и имѣли свѣтлыя мысли о нашемъ назначеніи. Откуда же они заимствовали все это? Какъ могли у нихъ родиться истинныя понятія о существѣ безконечномъ? Какъ могла возникнуть на почвѣ многобожія идея о Богѣ единомъ? Этого явленія иначе нельзя объяснить, какъ дѣйствіемъ свѣта божественнаго, просвѣщающаго всякаго человѣка грядущаго въ міръ. «*Разумное Божіе*», говоритъ Апостолъ, «*явь есть въ нихъ: Богъ бо явилъ есть имъ. Невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество*» [1]). «Небо и земля, воздухъ и море, вся вселенная указывали имъ на Бога; все твореніе было для нихъ раскрытой книгой, въ которой перстъ Божій начерталъ свое имя» [2]).—Между язычниками были люди добродѣтельные, даже герои добродѣтели. Что же располагало ихъ оставить столь привлекательный для нашей чувственной природы путь порока, и слѣдовать тернистымъ путемъ добродѣтели? Идея о богахъ языческихъ не могла расположить къ такому самоотверженію; потому что языческіе боги, какъ остроумно замѣтилъ самъ Іустинъ, «были хуже людей». Эти боги были олицетвореніемъ страстей человѣческихъ, такъ что человѣкъ могъ не только не бояться ихъ, но даже находить въ ихъ дѣйствіяхъ оправданіе своихъ преступленій: sua cuique Deus fit dira cupido, сказалъ Виргилій [3]). Одно могло расположить язычниковъ къ жизни добродѣтельной—«совѣсть», этотъ божественный законъ, начертанный не на скрижаляхъ каменныхъ, но на скрижаляхъ сердца. «*Языцы, не*

[1]) Рим. I, 19, 20.

[2]) Confess. August. 10, 2.

[3]) Aeneid. IX.

имуще закона, естествомъ законная творятъ: иже являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ: послушествующей имъ совѣсти» [1]).

Весьма вѣроятно наконецъ и то мнѣніе Іустина, что язычники заимствовали истинное ученіе изъ книгъ священныхъ; потому что подтвержденіе этого мнѣнія можно найти не только въ преданіяхъ народовъ (у всѣхъ почти древнихъ народовъ есть вѣрованіе, что мудрость зашла къ нимъ съ востока) [2]), но и въ исторіи ихъ литературы. «Изъ исторіи жизни Пиѳагора извѣстно», говоритъ Гердеръ, «что онъ оставилъ отечество, чтобы искать знанія на востокѣ, и 30 лѣтъ провелъ при храмахъ египетскихъ. Возвратившись оттуда въ Грецію съ богатымъ сокровищемъ знаній естественныхъ и остатками первобытныхъ преданій, сохраненныхъ въ святилищахъ, онъ сдѣлался первымъ проповѣдникомъ божественной мудрости для язычниковъ. Но откуда зашла мудрость въ Египетъ? Она могла зайти отъ патріарховъ, которые часто переселялись въ эту страну. Вообще исторія Египта тѣсно связана съ исторіею народа еврейскаго. Іудеи, во времена Птоломеевъ, часто въ такомъ множествѣ переселялись въ Египетъ, что основали здѣсь, такъ сказать, новую Іудею. Они переводили здѣсь на греческій языкъ свои священныя книги, и даже строили храмъ» [3]).

Одно здѣсь можетъ показаться страннымъ: могутъ сказать, что Іустинъ, желая возвысить философію, на самомъ дѣлѣ унижаетъ ее; потому-что источникомъ этой науки почитаетъ слово Божіе, а не разумъ, которому приписываетъ очень мало самодѣятельности.—Но надобно замѣтить, что иное дѣло разумъ въ идеѣ, а иное—разумъ въ дѣйствительности. Разумъ,

---

[1]) Рим. 2, 14.

[2]) Bautain. Phil. du christ. I, 325.

[3]) Idees sur la Philos. III.

разсматриваемый идеально, есть дѣйствительно факелъ, озаряющій своимъ свѣтомъ горизонтъ безпредѣльный; потому-что мысль наша возносится до небесъ, нисходитъ въ глубины земли, проникаетъ въ тайны міра физическаго и нравственнаго, и наконецъ, что важнѣе всего, можетъ познавать Творца. И самъ св. Іустинъ сознается, что «ничего не можетъ быть лучше, какъ доказать, что разумъ владычествуетъ надъ всѣмъ, и что человѣкъ, который сдѣлалъ его своей опорой и поддерживается имъ, можетъ правильно смотрѣть на стремленія другихъ и вѣрно указывать человѣку путь къ счастію» [1]). Но это разумъ идеальный, это разумъ, какъ говорятъ, «человѣчества», а не каждаго человѣка въ частности. Частный разумъ никогда не можетъ похвалиться полнымъ обладаніемъ истины, а можетъ только пополнять и усовершать свои познанія. Изъ общей сокровищницы свѣта и истины онъ можетъ взять себѣ только часть, которою и располагаетъ по своимъ собственнымъ силамъ. Словомъ, онъ способенъ къ «прогрессу»; но этотъ самый прогрессъ и служитъ доказательствомъ несовершенства разума Одно только слово Божіе заключаетъ истину совершенную, и всегда будетъ вѣрно и неизмѣнно. «Одно св. Писаніе представляетъ такіе результаты, къ которымъ всякая философія должна наконецъ возвратиться», сказалъ величайшій изъ скептиковъ – Фихте [2]).

Философское ученіе св. Іустина.

Приступая къ изложенію этого ученія, мы должны прежде всего замѣтить, что нельзя искать у Іустина того, чего обыкновенно ищутъ у философовъ, т. е. извѣстной, стройной системы. Іустинъ не былъ систематическимъ писателемъ, и самъ

---

[1]) Dial. 3.

[2]) Naturrecht. p. I.

сознается, что не могъ быть такимъ: «я не забочусь», пишетъ онъ, «о какомъ либо чисто искусственномъ развитіи доказательствъ; ибо у меня и нѣтъ такой способности. Мнѣ дана отъ Бога только благодать разумѣть Его Писанія» [1]). Онъ даже не показывалъ строгаго критическаго таланта; ибо многое принималъ на вѣру, или придавалъ важность самымъ незначительнымъ выраженіямъ. Но св. Іустинъ былъ философъ въ душѣ, и потому, когда настояла надобность, не отказывался излагать свои мысли языкомъ философскимъ. Эти мысли, разсѣянныя по разнымъ страницамъ его сочиненій, въ свое время имѣли величайшее значеніе, потому что были излагаемы въ защиту христіанъ отъ нападенія современныхъ философовъ.

Св. Іустинъ направлялъ свое ученіе преимущественно противъ такъ называемыхъ «новыхъ стоиковъ», которые большое имѣли вліяніе при дворѣ; потому-что были главными наставниками царей. Самъ Маркъ Авреліи, котораго онъ преимущественно имѣлъ въ виду, когда писалъ свои апологіи, почитается послѣдователемъ славнаго стоика Эпиктета, и въ свою очередь извѣстенъ какъ глубокій философъ, заключившій собою рядъ стоиковъ. Чтобы защитить христіанское ученіе отъ нападеній подобныхъ философовъ, св. Іустинъ долженъ былъ доказать не только то, что въ христіанствѣ нѣтъ ничего невѣрнаго или предосудительнаго, но что есть въ немъ и много такихъ истинъ, которыя должны служить, а нерѣдко и служатъ, предметомъ пламенныхъ желаній стоиковъ.

Новые стоики, подобно прежнимъ, не знали Бога и не почитали знанія его предметомъ необходимымъ. «Эти философы», говоритъ св. Іустинъ, «совершенно равнодушны къ тому, одинъ или много боговъ, и ихъ провидѣніе простирается

[1]) Dial. 58.

ли на каждаго изъ насъ или нѣтъ, какъ будто это познаніе нимало не ведетъ къ счастію. Они даже стараются доказать намъ, что Богъ промышляетъ о мірѣ, но только вообще, о родахъ и видахъ существъ, а обо мнѣ и о тебѣ и о каждомъ порознь не печется, хотя бы мы молились Ему цѣлую ночь и день».

При такомъ взглядѣ на отношеніе Бога къ міру, ученіе о судьбѣ и назначеніи человѣка долженствовало быть въ высшей степени мрачнымъ и безотраднымъ. Отрицаніе личности божества необходимо влекло за собою отрицаніе личности человѣческой по смерти. Нѣкоторые изъ прежнихъ стоиковъ допускали, по крайней мѣрѣ для себя и себѣ подобныхъ, продолженіе существованія души до общаго пожара вселенной. Послѣдній день казался Сенекѣ началомъ жизни вѣчной; и вообще въ его сочиненіяхъ нерѣдко встрѣчаются мысли о существованіи болѣе счастливомъ, когда духъ, освободившись отъ узъ тѣла, перейдетъ въ царство мертвыхъ, гдѣ ожидаетъ насъ другая жизнь, другое состояніе вещей [1]). Но стоики новые не имѣли никакой надежды на безсмертіе. «Душа наша», училъ Эпиктетъ, «будетъ поглощена первоначальными стихіями, и это поглощеніе совершится тотчасъ послѣ смерти, которая послужитъ для человѣка началомъ братскаго соединенія элементовъ души» [2]). Ученикъ его Маркъ Аврелій, предчувствуя, такъ сказать, разрушеніе всего того, что ему мило, въ своихъ сочиненіяхъ непрестанно жалуется на непостоянство и ничтожность дѣлъ человѣческихъ, на быстрое теченіе, которое невозвратно уноситъ нашу жизнь и наши желанія, которое больше и больше приближаетъ насъ къ той минутѣ, когда мы будемъ

---

[1]) Epist. 19. 28. 55. 102.

[2]) Diatr. 3. 131.

поглощены стихіями па вѣки, когда отъ насъ останется только скелетъ, прахъ, имя... [1]).

Прежніе стоики, чувствуя немощь природы человѣческой и замѣчая всеобщее развращеніе нравовъ, не теряли однакожъ надежды на исправленіе, имѣя въ виду превосходство нашего духа. «Человѣкъ очень низокъ», говорилъ Сенека, «если не возвысится выше человѣческаго. Человѣкъ въ узахъ; но философія можетъ помочь ему освободиться. То, что можетъ сдѣлать тебя добрымъ, находится въ тебѣ самомъ. Что нужно для того? Нужно одно—захотѣть. Разумъ требуетъ отъ насъ самаго легкаго—жить по природѣ, но это легкое дѣлается труднымъ отъ всеобщаго неразумія» [2]).—Не таковы были стоики современные св. Іустину. И они, подобно своимъ предшественникамъ, слишкомъ высоко ставили нравственный идеалъ; но имѣли такой мрачный взглядъ на человѣчество, что почитали невозможнымъ и мыслить о приближеніи къ этому идеалу. «Покажите мнѣ», пишетъ Эпиктетъ, «хотя одного, который былъ бы счастливъ въ болѣзняхъ, счастливъ во время опасности, счастливъ предъ наступленіемъ смерти, счастливъ, терпя безчестіе. Покажите мнѣ, ради боговъ! Я желаю видѣть подобнаго стоика. Вы не нашли такого человѣка. Покажите же мнѣ хотя такого труженика, который бы началъ это дѣло. Сдѣлайте мнѣ эту услугу. Не отнимайте у старика случая видѣть зрѣлище, котораго онъ никогда не видалъ. Я васъ прошу не о Юпитерѣ или Минервѣ, не о статуѣ изъ золота или слоновой кости. Покажите мнѣ душу человѣка, который бы соображался съ волею Божіею, который бы не ропталь ни на Бога, ни на людей, который бы не тревожился ни чѣмъ, который не имѣлъ бы ни гнѣва, ни зависти, ни ревности, словомъ, который отка-

---

[1]) Antonin. Medit. 4. 21.

[2]) Qu. nat. Proet.—De ira 11. 13.

зался бы отъ желаній человѣческихъ, дабы угодить Богу. Но, увы! вы не покажете мнѣ» [1]). Но однакожъ эти люди, вмѣсто того чтобы замѣчать подобные недостатки въ своемъ ученіи, старались замѣчать ихъ въ ученіи христіанскомъ. Представляя христіанъ толпой, неимѣющей никакого понятія о Богѣ, они смотрѣли подозрительно на всѣ ихъ дѣйствія. Непоколебимое терпѣніе и мужество, съ которыми христіане переносили мученія и встрѣчали смерть, философы объясняли или магіей, какъ Эпиктетъ, или безуміемъ, какъ Маркъ Аврелій [2]). На христіанское ученіе о безсмертіи, судѣ и воздаяніи они смотрѣли какъ на пустыя слова и угрозы, выдуманныя для того, чтобы устрашать непокорныхъ [3]).

Пиша противъ подобныхъ философовъ, св. Іустинъ долженъ былъ показать, что христіане не только имѣютъ истинное понятіе о Богѣ, но и живо чувствуютъ Его отношеніе къ міру и особенно къ роду человѣческому; что не волшебство, а сила воли, укрѣпляемая благодатію, производитъ тѣ добродѣтели, которыя кажутся язычникамъ невѣроятными; что христіане на разумномъ основаніи ожидаютъ лучшаго состоянія вещей, когда человѣкъ будетъ безсмертенъ не только по душѣ, но и по тѣлу.

Но такъ какъ св. Іустинъ долженъ былъ имѣть въ виду и другихъ враговъ, именно: іудейскаго философа Филона и гностиковъ, которые допускали два противоположныя совѣчныя начала: Бога и матерію,—то самое видное мѣсто въ его сочиненіяхъ занимаетъ ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и правителѣ вселенной.

Такимъ образомъ философскія мысли Іустина можно от-

---

[1]) Dissert. Arrlani 11. 19.

[2]) Pensées de Marc Aurel. XI, 3.

[3]) Apol. II, 9.

нести къ двумъ отдѣламъ: I) о Богѣ и отношеніи Его къ міру; II) о человѣкѣ, его достоинствѣ и высокомъ назначеніи.

I. О Богѣ и отношеніи Его къ міру.

Идея о Богѣ есть, по словамъ Іустина, «естественное наслѣдіе», которое человѣкъ приноситъ съ собою въ міръ; мы имѣемъ врожденное представленіе о непзреченномъ существѣ; вѣра въ Бога есть неизмѣнное сокровище, которое не можетъ быть уничтожено ни демонскими силами, ни дурными законами, ни испорченною нравственностію [1]).

Но христіанскій философъ не дерзаетъ дать понятіе о Богѣ въ Его существѣ, въ Его возвышенности надъ всѣмъ конечнымъ. Онъ обыкновенно называетъ Бога «непостижимымъ», желая тѣмъ указать на неизмѣримое разстояніе, существующее между божественнымъ величіемъ и немощію твари, и внушая мысль о невозможности созерцанія Бога. Божество не можетъ быть видимо глазами, какъ прочія живыя существа, и не можетъ быть изречено никакимъ языкомъ. Отцу всего, нерожденному, нѣтъ опредѣленнаго имени. Что же касается словъ: Отецъ, Богъ, Господь и Владыка, то это суть не имена, но названія, взятыя отъ благодѣяній и дѣлъ Его. Этотъ Богъ по существу не доступенъ и не сообщимъ» [2]).

Міръ—по матеріи и формѣ—есть творческое дѣло этого сокровеннаго Бога, который поэтому и называется творцемъ міра, Господомъ и Отцомъ всего [3]). «Нѣкоторые философы утверждаютъ, что міръ безначаленъ, но я несогласенъ съ ними. Ибо можетъ ли быть, чтобы тѣло сложное и измѣняемое, еже-

---

[1]) Dial. 93.

[2]) Apol. 1, 6. 11, 6.

[3]) Ib. 1, 61. 11, 5.

дневно разрушающееся и обновляющееся, произошло безъ причины? [1]). Если-бы матерія имѣла самостоятельное, вѣчное существованіе, то она была бы недоступна для образованія. Сила вещества, которое, по мнѣнію Платона, безначально и совѣчно Создателю, можетъ воспротивиться Его волѣ. У того, кто не творилъ, нѣтъ никакой власти надъ несотвореннымъ,— и не можетъ быть сдѣлано насиліе надъ веществомъ, которое свободно отъ всякой внѣшней необходимости» [2]).

Если же высочайшая причина бытія существъ есть Богъ, то онъ долженъ быть единъ. «Невозможно, чтобъ были многія безначальныя существа; ибо если-бы существовало какое различіе между ними, то сколько бы ты ни искалъ, не нашелъ бы причины различія, но, все простираясь мыслію въ безконечность, наконецъ послѣ всѣхъ трудовъ, ты остановишься на одномъ безначальномъ, и это назовешь причиною всѣхъ вещей» [3]).

Этотъ единый Богъ, произведшій міръ, и управляетъ имъ, промышляетъ объ немъ. «Неизреченный Отецъ и Господь всѣхъ вещей видитъ все и все слышитъ, не глазами видитъ, не ушами слышитъ, но неизреченною силою, Онъ знаетъ то, что для всѣхъ остается сокровеннымъ. Кто не вѣруетъ, что Богъ печется о родѣ человѣческомъ, тотъ, хотя не прямо, отвергаетъ бытіе Его, или же долженъ будетъ сказать, что хотя Онъ есть, но услаждается зломъ,—или же что Онъ существуетъ подобно камню, не обращая вниманія ни на добродѣтель ни на порокъ» [4]).

Сознаніе единства божественнаго существа есть «второе наслѣдіе», которое человѣкъ получилъ отъ своего Творца. Но

---

[1]) Dial. 5.

[2]) Cohort. 23.

[3]) Dial. 3.

[4]) Apol. 1, 28.

...ЛИОТЕ... ...ЛЕГИЯ...

это наслѣдіе очень скоро было потеряно. Демонамъ удалось затмить эту идею, а на мѣсто ея поставить идею о многихъ богахъ, и наконецъ объ идолахъ [1]).

Но какое отношеніе безконечнаго къ конечному, вѣчнаго къ временному?

При рѣшеніи этого вопроса Іустинъ держался того мнѣнія, которое было въ его время общепринятымъ, т. е. что абсолютный Богъ и конечный міръ не могутъ быть въ непосредственномъ взаимномъ отношеніи, а потому надобно допустить между ними нѣчто посредствующее.

О Богѣ—Словѣ.

Представляя Отца абсолютно возвышеннымъ надъ міромъ, св. Іустинъ въ то же время учитъ, что отъ этого Отца произошелъ Сынъ, или Слово, которымъ Отецъ сотворилъ все, и при посредствѣ котораго входитъ въ соприкосновеніе съ міромъ. «Богъ, недоступный и несообщимый по существу, не иначе открывается какъ при посредствѣ своего единороднаго Сына, Бога—Слова. Ибо кромѣ творца всего, есть другой Богъ и Господь, который тоже неизреченъ, хотя и называется Христомъ, Спасителемъ и т. п. Этотъ Господь Богъ, отъ начала существованія, служитъ Богу сущему выше міра, и неимѣющему надъ собою другаго Бога; Онъ есть иной, нежели Творецъ всего, иной, разумѣю, по числу, а не по волѣ. Онъ одинъ только собственно называется Сыномъ, родившимся отъ Отца и сдѣлавшимся человѣкомъ для возстановленія и спасенія рода человѣческаго. Онъ есть Слово, прежде тварей сущее съ Отцемъ, и въ началѣ все создавшее и устроившее; есть первенецъ и сила, которая по существу едина съ Отцемъ» [2]). Для

[1]) Cohort. 36.

[2]) Apol. 1, 11. 12. 23. Dial. 56. 60.

того же чтобы удалить всякія грубыя представленія объ этомъ божественномъ Словѣ, онъ сравниваетъ Его происхожденіе отъ Отца съ происхожденіемъ нашего слова отъ мысли: «не видимъ ли подобное этому и въ насъ самихъ? Произнося какое либо слово, мы раждаемъ его; но слово не уменьшается въ насъ, когда мы его произносимъ. Подобнымъ образомъ, мы видимъ, отъ огня происходитъ другой огонь; но однако же не уменьшается тотъ, отъ котораго онъ возженъ, а остается тѣмъ же» [1]).

Съ особенною ясностію Іустинъ говоритъ о томъ, что это Слово есть не только разумная сила исходящая отъ Бога, но существо личное. «Утверждаютъ нѣкоторые, что сила, которая исходя отъ Отца всяческихъ, являлась Моисею, Аврааму, Іакову, и носила разныя названія, не отлична отъ Бога Отца, точно также какъ солнечный лучь на землѣ не можетъ быть отдѣленъ отъ небеснаго солнца,—что какъ свѣтъ при заходѣ солнца исчезаетъ, такъ и Отецъ, когда Ему угодно, возвращаетъ въ себя силу исходящую отъ Него. Нѣтъ, сила, которую пророческое слово называетъ Богомъ, не только по имени считается другою, но и по числу есть нѣчто иное» [2]).

Но въ приведенномъ ученіи Іустина о Словѣ замѣчается нѣкоторая неопредѣленность, требующая объясненія:

Хотя онъ говоритъ, что Сынъ Божій одинъ только въ собственномъ смыслѣ называется Богомъ, что Слово прежде тварей было съ Отцемъ, и чрезъ Него Богъ въ началѣ сотворилъ и образовалъ все; но здѣсь выражена мысль только о «до мірномъ» а не о вѣчномъ существованіи Сына. Іустинъ разсматриваетъ божество Іисуса Христа какъ разумную силу Божію, которая прежде была только свойствомъ, а потомъ сдѣлалась ипостасью, и слѣд. не приписываетъ ему личной вѣч-

[1]) Dial. 61.

[2]) Ib. 128.

ности. Доколѣ Слово было въ Богѣ, дотолѣ оно было съ Его субстанціей тождественно, и относилось къ Нему какъ часть къ цѣлому; только чрезъ исхожденіе изъ существа Божія достигло оно личной самостоятельности. Онъ почитаетъ Слово зависящимъ отъ Бога въ отношеніи бытія, степени, силы, почитанія, дѣятельности. Слово есть Богъ, ибо Отецъ хотѣлъ того, могущественно, ибо Богъ сообщилъ ему власть, оно пріемлетъ божескую честь, ибо Богъ такъ установилъ, оно подчинено Творцу не только какъ Отцу, но и какъ Владыкѣ; оно есть царскій и справедливѣйшій властелинъ послѣ родившаго Бога, есть первая сила послѣ Отца всячесвихъ» [1]).

Но несправедливо было бы почитать это ученіе о Словѣ близкимъ къ Аріанскому. Ибо хотя Іустинъ признаетъ рожденіе Слова совершившимся только до сотворенія міра, а не отъ вѣчности; но утверждаетъ, что по существу Слово вѣчно и всегда было съ Богомъ. (У Аріанъ же Сынъ Божій ни въ какомъ смыслѣ не вѣченъ, а есть только совершенное твореніе Бога: κτίσμα, ποίημα).

Если же взять во вниманіе тѣ причины, которыя заставили Іустина излагать ученіе о Словѣ; то можно придти къ тому заключенію, что онъ «съ намѣреніемъ» допустилъ неопредѣленность. Указанныя выраженія находятся въ апологіяхъ и въ разговорѣ съ Трифономъ. Но апологіи, какъ извѣстно, онъ подавалъ Императорамъ, которые никакъ не могли представить единаго Бога въ Троицѣ. «Что это за единый Богъ, который не одинъ?» спрашивалъ съ насмѣшкою еще Адріанъ [2]). Трифонъ, какъ Іудей, зналъ только одно лице—Творца; о Мессіи же думалъ какъ о совершенномъ человѣкѣ, но не какъ о Богѣ.—Предъ подобными людьми нужно было представить троичность Божества въ выраженіяхъ общепонятныхъ, и при

[1]) Apol. I, 12. 32. 11, 13. Dial. 56 60. 85. 93. 101. 126. 129.

[2]) Ep. ad. Consul. Sreton.

томъ такихъ, которыя бы не приводили ни язычника, ни іудея къ мысли о многобожіи. Св. Іустинъ и прибѣгаетъ къ такимъ выраженіямъ: «Слово, говоритъ онъ, послѣ Бога есть державнѣйшій и правосуднѣйшій изъ всѣхъ правитель; Онъ есть Сынъ истиннаго Бога, по волѣ котораго сдѣлался человѣкомъ, и которому, какъ сущему выше міра, Онъ служитъ.» Но говоря такимъ образомъ, св. Іустинъ нисколько не хотѣлъ противорѣчить христіанскому догмату. Вся церковь исповѣдуетъ, что Іисусъ Христосъ пришелъ сотворить волю пославшаго Его, и есть второе лице св. Троицы.

Говорятъ, что Іустинъ не допускалъ творенія въ собственномъ смыслѣ слова; но подъ міросотвореніемъ разумѣлъ не болѣе какъ мірообразованіе изъ готовой, безформенной матеріи. Такое мнѣніе основывается на слѣдующихъ словахъ: «Дабы вы знали, что Платонъ заимствовалъ отъ нашихъ учителей, т. е. изъ сказанія, преподаннаго пророками, когда онъ говорилъ, что Богъ измѣнилъ безобразное вещество и сотворилъ міръ,—послушайте, какъ то же самое буквально сказано Моисеемъ; чрезъ него пророчественный Духъ, возвѣщая, какъ и изъ чего въ началѣ Богъ образовалъ міръ, сказалъ такъ: «въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю; земля была невидима и неустроена, и тьма была надъ бездною, и Духъ Божій носился надъ водами. И сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ! И стало такъ. Такимъ образомъ и Платонъ и другіе, то же говорящіе, и мы сами научились, да и вы можете убѣдиться, что Словомъ Божіимъ весь міръ созданъ изъ вещества изображеннаго выше Моисеемъ» [1]). Но изъ этихъ словъ прямое слѣдствіе то, что Іустинъ хотѣлъ объяснять Платона подъ руководствомъ Слова Божія, и слѣд. придерживался словъ Писанія. Хотя онъ не употребилъ выраженія: Богъ сотворилъ міръ «изъ ничего,» но ясно сказалъ, что допускаетъ образованіе міра

[1]) Apol. 1, 25.

только изъ той матеріи, которая сотворена Богомъ, какъ объ этомъ сказано у Моисея.

О Духѣ Святомъ.

Существуетъ почти общее мнѣніе, что св. Іустинъ не полагалъ дѣйствительнаго различія между Сыномъ Божіимъ и Духомъ Святымъ [1]). Такое мнѣніе основывается на томъ: 1) что Іустинъ Духа Святаго, подъ напитіемъ Котораго совершилось безсѣменное зачатіе Спасителя во чревѣ Маріи, называетъ Словомъ; 2) Слову приписываетъ вдохновеніе пророковъ, что собственно принадлежитъ Духу Святому.

Но подобное заключеніе кажется намъ довольно обиднымъ для Іустина. То правда, что онъ не всегда строго отличалъ дѣятельность Слова отъ дѣятельности Духа; но это не даетъ права заключать, что онъ отрицалъ личность послѣдняго. И Тертулліанъ—въ послѣдствіи—иногда называлъ Сына Божія духомъ [2]); но однакожъ извѣстно, что онъ не сомнѣвался въ личномъ существованіи какъ Сына или Слова, такъ и Духа Святаго.

Есть цѣлый рядъ мѣстъ, въ которыхъ Іустинъ ясно различаетъ Сына Божія отъ Духа Святаго, напр.: «мы крестимся во имя Іисуса Христа, который распятъ былъ при Понтіи Пилатѣ, и во имя Духа Святаго.. [3]). Предстоятель возноситъ хвалу и благодареніе Отцу всяческихъ во имя Сына и Св. Духа.. [4]). За все мы прославляемъ Творца всѣхъ вещей чрезъ Его Сына, Іисуса Христа и Св. Духа» [5]).

---

[1]) См. напр. Gesch. d. Dogmen v. Lange s. 107. Versuch uber d. Platonismus d. Kirchenvater v. Souverain. s. 331.

[2]) Adv. Marc. 3, 16. Apolog. c. 21.

[3]) Apol. I, c. 61.

[4]) Ib c. 65.

[5]) Ib. c. 67.

Гораздо труднѣе рѣшить вопросъ: какое представленіе имѣлъ Іустинъ о природѣ Духа? Какъ думалъ объ отношеніи Его къ Отцу и Сыну? Какой кругъ дѣйствованія назначалъ Ему?

Неандеръ утверждаетъ, что Іустинъ почиталъ Духа Святаго превосходнѣйшимъ твореніемъ, главою ангеловъ; и въ доказательство приводитъ мѣста подобныя слѣдующему: «мы почитаемъ Сына Божія, и также ликъ прочихъ слѣдующихъ за нимъ ангеловъ, а преимущественно Св. Духа» [1]).

Но надобно замѣтить противъ этого, что христ. апологетъ слово ἄγγελος употребляетъ въ двоякомъ смыслѣ: а) какъ цѣлый родъ ангеловъ, и b) какъ недѣлимыя служащія къ осуществленію плановъ Божіихъ. Въ послѣднемъ смыслѣ онъ называетъ ангелами не только пророковъ, но и самое Слово. Итакъ называя Духа Святаго ангеломъ, онъ хочетъ сказать, что Духъ находится къ Отцу въ такомъ же служебномъ отношеніи какъ и Сынъ. Если же онъ вдохновеніе пророковъ, которое вообще приписывается Духу, иногда усвояетъ Сыну или Слову; то это дѣлаетъ по той весьма простой причинѣ, что Слово, какъ Богъ, есть также источникъ вдохновенія.

Какъ бы то ни было впрочемъ; но у Іустина можно находить и самое опредѣленное ученіе о дѣйствіяхъ Духа Святаго, напр.: «Мы также покланяемся и Духу пророческому, воздавая Ему честь словомъ и истиною; потому что Онъ есть начало всякаго вѣденія для людей, подобно тому, какъ Слово есть начало всякой истины. Изъ источника Духа Святаго христіанинъ почерпаетъ вдохновеніе вѣры» [2]).

Объ ангелахъ.

Есть еще посредники между Богомъ и нами,—это ангелы, которые управляютъ отдѣльными частями міра, сочувствуютъ человѣку, помогаютъ ему.

[1]) Ang. Gesch. 1, 3. s. 698.

[2]) Apol. I, c. 31.

Но такъ какъ въ библіи очень ясно говорится объ этомъ духовномъ мірѣ и близкомъ отношеніи его къ человѣчеству; то св. Іустинъ не почелъ нужнымъ пускаться въ философскія разсужденія объ этомъ предметѣ.

Принимая буквально слова Писанія, онъ почитаетъ ангеловъ существами весьма близкими къ намъ по природѣ, приписываетъ имъ даже тѣло и физическія потребности. По его мнѣнію, ангелы питаются на небесахъ той манной, которой питались израильтяне въ пустынѣ; ибо не напрасно св. писаніе называетъ этотъ хлѣбъ ангельскимъ [1]).

Доброта, которую имѣютъ ангелы, не есть что-либо неизмѣняемое, не есть существенная принадлежность ихъ природы. Они, подобно людямъ, одарены разумомъ и свободой. Но разумъ ихъ хотя превосходнѣе нашего, не можетъ однакожъ созерцать Сына Божія во всемъ блескѣ Его славы; свобода ихъ состоитъ въ способности дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, и слѣд. дѣлаетъ возможнымъ преступленіе воли божественной [2]).

II. О человѣкѣ.

О составныхъ частяхъ природы человѣческой Іустинъ ясно высказалъ свою мысль въ отрывкѣ «о воскресеніи»: «тѣло есть жилище души, а душа жилище духа» [3]). Слѣдоват. онъ допускаетъ разумное, мыслящее начало, духъ; животное, жизненное начало, душу; соединеніе мертвой, безжизненной матеріи, тѣло.

Что касается природы и происхожденія души, то прежніе ученые держались того мнѣнія, что Іустинъ почиталъ разум-

[1]) Dial. 37.

[2]) Ib. 36.

[3]) c. 10.

ную душу частію Божества, и слѣд. допускалъ въ этомъ случаѣ эманатизмъ. Но еще Земишъ [1]) старался поколебать это мнѣніе, и его доказательства въ защиту православія Іустина, заслуживаютъ полнаго вниманія. «То правда», говоритъ Земишъ, «что въ открывкѣ о воскресеніи душа называется частію и дыханіемъ Божества; но эту мысль апологетъ высказываетъ не отъ своего лица, а отъ лица еретиковъ,—потому-что это мѣсто слово въ слово читается такъ: «душа, говорятъ, нетлѣнна, ибо есть часть и дыханіе Божіе; а плоть тлѣнна, и не отъ Него, какъ душа. Но какая благодарность Ему? И какое обнаруженіе Его могущества и благости, если Онъ сохранитъ то, что по природѣ своей сохранимо и есть часть Его? Не слѣдуетъ благодарность тому, кто сохраняетъ свое, ибо это значитъ сохранять самаго себя» и пр. [2]). Если Іустинъ въ разговорѣ съ Трифономъ соглашается признать душу частію божества, то это было убѣжденіемъ не христіанина, но платоническаго философа. «Какое сродство», спросилъ Трифонъ, «имѣемъ мы съ Богомъ? Развѣ и душа божественна и безсмертна, и есть часть верховнаго Ума? Совершенно такъ, сказалъ я» [3]). Гораздо важнѣе слѣдующее мѣсто, гдѣ апологетъ повторяетъ свидѣтельство книги Бытія о сотвореніи человѣка: «тотъ образъ, который Богъ сотворилъ, именно Адамъ, былъ обиталищемъ дыханія Божія, какъ всѣ вы можете понять» [4]). Но есть различіе между дыханіемъ (ἔμφυσημα) и частію. Климентъ алекс. и Θеодоритъ также называли душу дыханіемъ Божіимъ; но это не помѣшало имъ отвергнуть ту мысль, что душа есть часть и изліяніе божества».

Къ этому объясненію Земиша почитаемъ нужнымъ прибавить, что самымъ лучшимъ доказательствомъ того, что пер-

[1]) S. Iustin. II, 361.
[2]) c. 8.
[3]) c. 4.
[4]) c. 40.

вый христіанскій философъ не раздѣлялъ мнѣній эманатизма, служитъ его взглядъ на безсмертіе души, которое онъ не признавалъ абсолютнымъ.

Іустинъ смотрѣлъ на безсмертіе души не какъ на что-либо безусловное, необходимое; но какъ на даръ Божій. Сама по себѣ душа, особенно въ настоящемъ своемъ состояніи, не имѣетъ вѣрнаго залога безсмертія. Слѣдуя словамъ Писанія, которое говоритъ, что единъ имѣяй безсмертіе есть Богъ, онъ училъ, что душа будетъ жить вѣчно потому только, что этого требуетъ божественное правосудіе. «Душа можетъ созерцать Бога умомъ и въ настоящей жизни; но особенно будетъ созерцать тогда, когда отрѣшится отъ тѣла и начнетъ жизнь самостоятельную. Душа по своей природѣ не безсмертна; но она не уничтожится, ибо это было бы весьма выгодно для злыхъ. Душа живетъ, но живетъ не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни. Душа причастна жизни, потому-что Богъ хочетъ чтобъ она жила, и слѣдов. душа можетъ перестать нѣкогда жить, если Богъ захочетъ чтобъ она не жила болѣе. Душѣ несвойственно жить такъ, какъ Богу, но какъ человѣкъ существуетъ не всегда, и тѣло его не всегда соединено съ душею, но когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляетъ тѣло и человѣкъ уже не существуетъ, такъ и отъ души, когда нужно, чтобъ ея болѣе не было, отнимается жизненный духъ, и душа уже не существуетъ, а идетъ опять туда же, откуда она взята [1]). Мы желаемъ вѣчной и чистой жизни, мы стремимся къ пребыванію съ Богомъ, Отцемъ и Создателемъ всего міра: мы убѣждены, что такой награды могутъ достигнуть тѣ, кои дѣлами своими засвидѣтельствовали предъ Богомъ вѣрность въ служеніи Ему и любовь къ жизни у Него, недоступной для зла. Мы держимся того ученія, что ни злодѣю, ни

[1]) Dial. 4. 5. 6.

корыстолюбцу, ни злоумышленнику, ни добродѣтельному не возможно скрыться отъ Бога, и что каждый по качеству дѣлъ своихъ получитъ вѣчное мученіе, или спасеніе. Мы убѣждены, что каждый по дѣламъ своимъ будетъ наказанъ огнемъ вѣчнымъ, и по мѣрѣ силъ, какія получилъ кто отъ Бога, потребуется отъ него отчетъ» [1]).

Состояніе души, по отдѣленіи ея отъ тѣла, Іустинъ представляетъ такъ, какъ и вся древняя церковь. Душа не тотчасъ будетъ наслаждаться полнымъ блаженствомъ, или испытывать полное мученіе; но будетъ находиться (до времени воскресенія и суда) въ среднемъ состояніи, т. е. низойдетъ въ адъ. Въ противоположность языческимъ писателямъ, которые представляли подземный міръ наполненнымъ бездушными тѣнями, Іустинъ говоритъ, что въ адѣ души будутъ имѣть полное сознаніе; но замѣчаетъ при этомъ, что душѣ, при разлученіи ея съ тѣломъ, предстоитъ опасность быть захваченною демонами. Къ этой мысли расположила его исторія вызова тѣни Самуила [2]).

Необходимость воскресенія мертвыхъ доказываетъ тѣмъ, что душа безъ тѣла есть неполный человѣкъ, и слѣдов. тѣло должно быть соединено съ душею для принятія или вѣчной награды, или вѣчнаго наказанія. «Платонъ говоритъ, что грѣшники придутъ на судъ къ Радоманту и Миносу, и будутъ ими наказаны; и мы утверждаемъ тоже самое, но по нашему мнѣнію судіею будетъ Христосъ, и души ихъ будутъ соединены съ тѣми же тѣлами, и будутъ преданы вѣчному мученію, а не въ продолженіи только тысячи лѣтъ, какъ говоритъ Платонъ» [3]).

Но такъ какъ философы смотрѣли на матерію какъ на нѣчто враждебное Богу, то христ. апологетъ проводитъ ту

---

[1]) Apol I, 8. 12. 17.

[2]) Dial. 105.

[3]) Apol. I, 8.

мысль, что тѣло есть созданіе и образъ Божій. «Развѣ Слово не говоритъ: сотворимъ человѣка по образу нашему? О какомъ человѣкѣ Оно говоритъ? Очевидно о плотяномъ. Ибо сказано: и взялъ Богъ персть отъ земли и создалъ человѣка. Ясно, что человѣкъ созданный по образу Божію былъ плотяный. Итакъ не нелѣпо ли говорить о плоти, созданной Богомъ по Его образу, что она безславна и ничего не стоитъ» [1])?

Тѣмъ, коимъ казалось невѣроятнымъ такое дѣйствіе всемогущества Божія, онъ припоминаетъ исторію нашего происхожденія. «Если бы мы не существовали въ тѣлѣ, и кто-нибудь сталъ говорить намъ, что изъ малой капли человѣч. сѣмени, могутъ образоваться и кости и жилы и плоть: то что могло бы показаться болѣе этого невѣроятнымъ для размышляющаго человѣка? Вы не повѣрили бы и воскресшему, если не вѣрите, что изъ малой капли могли сдѣлаться такими, какими вы теперь. Посему мы за лучшее почитаемъ вѣрить и тому, что невозможно для нашей природы, нежели, подобно другимъ, быть невѣрующими; ибо Христосъ сказалъ: «невозможная у человѣкъ, возможна суть у Бога» [2]).

Разсмотримъ наконецъ нравственное ученіе.

Св. Іустинъ имѣлъ особенныя побужденія защищать свободу воли; потому-что фатализмъ, жадно принимаемый легкомысліемъ народа, представлялъ въ то время сильнѣйшее препятствіе къ распространенію христіанства и благотворному вліянію его на сердца людей. Христіанскій апологетъ старался противопоставить этому мрачному вѣрованію ту свѣтлую мысль, что «Богъ создалъ человѣка не такъ какъ деревья и звѣрей, которые ничего не могутъ дѣлать по свободному выбору; но —

---

[1]) De resur. 7.

[2]) Apol. I, 18. 19.

разумнымъ, способнымъ отличать добро отъ зла, избирать истинное и поступать справедливо».

Двоякое средство употреблялъ Іустинъ для опроверженія фатализма: частію старался отнять у него тѣ опоры, на которыхъ онъ держался; частію показывалъ его вредныя слѣдствія.

a) «Мы видимъ, что всякій человѣкъ способенъ переходить изъ одного состоянія въ другое, противное; но если бы судьбою опредѣлено было ему быть порочнымъ, или честнымъ,— то онъ не могъ бы измѣниться. Стоическіе философы своимъ ученіемъ о нравственности подрываютъ свое ученіе о началахъ и безтѣлесныхъ вещахъ. Ибо если они увѣрены, что дѣйствія людей происходятъ вслѣдствіе судьбы, то должны признать Бога или измѣняемымъ и слѣдов. тлѣннымъ, или же виновникомъ зла; но какъ-то, такъ и другое, противно разуму».

b) Если судьбою опредѣлено одному быть добрымъ, а другому порочнымъ; то нельзя одного одобрять, а другаго порицать. Если бы родъ человѣческій не имѣлъ способности съ свободнымъ произволеніемъ убѣгать порочнаго и избирать доброе; то онъ не былъ бы виновенъ ни въ чемъ. Если мы должны быть тѣмъ, для чего назначены рожденіемъ; то въ такомъ случаѣ не было бы ни добродѣтели, ни порока, никто не заслуживалъ бы ни похвалы, ни порицанія, ни наказанія, ни награды. Если родъ человѣческій не имѣетъ силы избѣгать худаго и избирать доброе; то и рѣчи не можетъ быть объ отвѣтственности».

«Только та судьба неизбѣжна, что избирающимъ доброе предлежитъ достойная награда, равно какъ избирающимъ худое предлежатъ достойныя наказанія» [1]).

Этотъ предметъ до такой степени занималъ Іустина, что защищая свободу воли, онъ иногда какъ бы забывалъ о слѣд-

---

[1]) См. Apol. I, 28. 43. II, 7. 14.

ствіяхъ первороднаго грѣха. «Человѣческій родъ», напр. говоритъ онъ, «со времени Адама подвергается смерти и искушенію змія; ибо каждый поступаетъ худо по своей собственной волѣ.. Люди, которые такъ были созданы, что были бы, подобно Богу, свободны отъ страданій и безсмертны, если бы исполняли Его заповѣди,—привлекли сами на себя смерть, уподобившись Адаму и Евѣ» [1]).

Впрочемъ и онъ былъ увѣренъ, что есть люди развращенные до глубины души. «Всякій», говоритъ онъ, «знаетъ, что такое зло, и если всѣ его совершаютъ, то по крайней мѣрѣ не могутъ подавить въ себѣ сознанія того, что дѣлаютъ несправедливость,—за исключеніемъ тѣхъ, кои будучи исполнены печистаго духа, или испорчены вслѣдствіе дурнаго воспитанія и дурныхъ обычаевъ и законовъ, лишились врожденныхъ понятій, или—лучше—подавили ихъ, или хотя еще имѣютъ, но не приводятъ въ дѣйствіе» [2]). Эти слова показываютъ, что апологетъ принимаетъ тѣ же источники грѣха, какіе были для Адама и Евы, т. е. чувственность и искушеніе змія; но прибавляетъ къ нимъ дурное воспитаніе, дурные обычаи и законы.

Вотъ каковъ былъ первый опытъ христіанскаго философствованія! Уже потому самому, что эта философія есть первый опытъ, мы не можемъ требовать отъ нея совершенной удовлетворительности. Неоспоримо, что у Іустина есть много свѣтлыхъ мыслей; но есть и нѣчто не совсѣмъ понятное. Нельзя не удивляться богатству его учености; но нельзя не замѣтить и недостатка послѣдовательности и точности. Словомъ, онъ соединялъ въ себѣ преимущества и не совершенства своего вѣка.

Но несправедливо было бы отказывать этой философіи

---

[1]) Dial. 80. 88. 124.

[2]) Ib. 93.

въ оригинальности; а почитать ее заимствованною у Платона и Филона.

Что св. Іустинъ, при объясненіи догматовъ вѣры, часто обращался къ философамъ,—этого онъ не только не скрывалъ, но даже старался поставить на видъ. «Когда говоримъ», пишетъ онъ, «что все устроено и сотворено Богомъ, то окажется, что мы высказываемъ ученіе Платона; когда утверждаемъ, что міръ сгоритъ, то говоримъ согласно съ мнѣніемъ стоиковъ; а когда учимъ, что души злодѣевъ, и по смерти имѣя чувствованіе, будутъ наказаны, а души добрыхъ людей, свободныя отъ наказаній, будутъ жить въ блаженствѣ, то мы говоримъ тоже, что и философы» [1]). Но 1) въ подобныхъ случаяхъ св. Іустинъ всегда прибавляетъ: «хотя мы учимъ согласно съ философами; но не мы заимствовали у нихъ это ученіе, а они у насъ». Т. е. онъ хотѣлъ сказать, что беретъ свои мысли изъ первоначальнаго источника, которымъ пользовались и философы. 2) Идеями языческихъ философовъ онъ никогда не былъ вполнѣ удовлетворяемъ. Если же находилъ въ нихъ нѣкоторое подобіе идеямъ христіанскимъ, то старался пополнять ихъ и развивать. Такъ напр. онъ отвергаетъ вѣчность міра на основаніи философіи Платона, который училъ, что «все тѣлесное состоитъ изъ частей, состоящее изъ частей измѣняемо, а измѣняемое должно имѣть свое начало». Но на этомъ основаніи утвердившись, Іустинъ пошелъ далѣе, и достигъ несравненно большей высоты: «все сотворенное, говоритъ онъ, измѣняемо; но не сотворенное, первое начало всѣхъ вещей, высочайшій Богъ, не состоитъ изъ частей, не измѣняется. Ему нѣтъ подобнаго» [2]).

Излагая въ своихъ апологіяхъ ученіе о Словѣ, Іустинъ нарочито приводитъ выраженія Платона, изъ которыхъ видно,

---

[1]) Apol. I, 20.

[2]) Ib. I, 43.

что и этотъ философъ имѣлъ нѣкоторое понятіе о Словѣ, и что слѣдов. христіанское ученіе не должно казаться страннымъ [1]). Можно также замѣтить, что въ разговорѣ съ Трифономъ онъ иногда приводитъ на память этому іудею мысли Филона о Словѣ, какъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, какъ первообразѣ всѣхъ вещей [2]). Но однакожъ есть огромное различіе между ученіемъ этихъ философовъ о Словѣ съ ученіемъ св. Іустина. Платонъ нерѣдко говоритъ о мірѣ духовномъ, Словѣ, мудрости божественной; но нѣтъ у него и намека на вѣчное рожденіе Слова, или троичность лицъ. Что же касается Филона, то онъ почиталъ совершенно не мыслимымъ воплощеніе Бога; и Слово, взятое имъ у Платона, есть только орудіе для образованія вещей, есть что-то низшее Бога и высшее человѣка [3]).

Какъ бы то ни было впрочемъ, но мы должны взять во вниманіе, что своимъ опытомъ философствованія св. Іустинъ поставилъ христіанство въ тѣсную связь съ классическимъ образованіемъ и положилъ начало христіанскому богословію.

---

[1]) Гѣ. 1, 60.

[2]) Dial. 55. 56.

[3]) Phil. lex. v. Krug.—Hist. de l'ecol. alex. p. Vachersot. V, 26.

ТАТІАНЪ.

Разсматривая жизнь Іустина, мы сказали, что онъ основалъ въ Римѣ «катихизическую школу». Нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ училищѣ, какъ показываетъ скромное названіе его, главными предметами занятій были: изъясненіе св. писанія и изученіе догматовъ христіанской вѣры. Но если взять во вниманіе образъ мыслей основателя этого училища, и тѣ обстоятельства, при которыхъ оно основано; то можно думать, что въ числѣ предметовъ, входившихъ въ кругъ образованія, занимала не послѣднее мѣсто философія. Іустинъ всегда былъ той мысли, что истина не можетъ быть достигнута безъ философіи, что стремящійся къ истинѣ долженъ собирать сѣмена ея, разсѣянныя по всѣмъ философскимъ системамъ. Необходимость этой науки для христіанъ особенно ощутительна была въ его время, когда главными врагами христіанства были философы. Противопоставить этимъ врагамъ защитниковъ вѣры, вооруженныхъ однимъ религіознымъ образованіемъ, значило подвергать ихъ явной опасности быть пораженными. А потому не безъ основанія полагаютъ, что Іустинъ занимался въ своемъ училищѣ не только преподаваніемъ философіи, но и разборомъ замѣчательнѣйшихъ философскихъ системъ [1]). Это предполо-

[1]) Если составилось мнѣніе, что Іустинъ писалъ опроверженіе Аристотеля, то составилось конечно потому, что онъ занимался предметомъ, имѣвшимъ близкое къ тому отношеніе.

женіе становится еще болѣе вѣроятнымъ, если вспомнимъ, что въ училище Іустина нерѣдко поступали люди изъ языческихъ философскихъ школъ. Такимъ былъ Татіанъ, достигшій христіанства тѣмъ же путемъ, какимъ достигъ Іустинъ.

Въ 140 г. Татіанъ оставилъ свое отечество, Ассирію, и отправился путешествовать по разнымъ образованнымъ странамъ, желая обогатить свой умъ полезными свѣдѣніями. Его вниманіе прежде всего останавливается на Греціи, и онъ попеременно посѣщаетъ замѣчательнѣйшія школы ея, занимаясь изученіемъ «риторическаго» искусства. Но греческая словесность съ ея литературой не могла удовлетворить ума Татіана, жаждавшаго высшихъ истинъ и нравственной пользы просвѣщенія. И вотъ онъ рѣшается изучить системы философовъ, религіи и религіозную жизнь народовъ. Но присмотрѣвшись къ философамъ, Татіанъ былъ пораженъ несогласіемъ, которое царствовало между ними при рѣшеніи самыхъ важныхъ вопросовъ науки и жизни. «Философы», пишетъ онъ, «противорѣчатъ сами себѣ и болтаютъ, что каждому прійдетъ на умъ. Много у нихъ распрей; одинъ другаго ненавидитъ; спорятъ между собою во мнѣніяхъ» [1]). Изслѣдовавъ всѣ роды богопочтенія язычниковъ и ихъ мистеріи, онъ исполнился отвращенія къ языческимъ таинствамъ, которыя показались ему въ высшей степени пустыми и безнравственными. Разочарованный Татіанъ отправляется въ Римъ, съ полной надеждой, что въ этомъ центрѣ просвѣщенія обогатитъ свой умъ вѣрными свѣдѣніями. Но Римъ представляетъ ему тѣже мерзости, и притомъ еще въ бо́льшихъ размѣрахъ. Ему страннымъ кажется особенно то, что философія, которая—можно сказать—привела его къ сознанію необходимости лучшаго богопочтенія, вовсе не имѣетъ подобнаго дѣйствія въ столицѣ міра, что она не только не

[1]) Рѣчь противъ грековъ гл. 3.

исправляетъ, но даже портитъ нравы. Безнравственность язычниковъ, и—что всего важнѣе—наставниковъ ихъ и руководителей, т. е. философовъ, исполняетъ его душу страшнымъ негодованіемъ. Ложныя и безнравственныя преданія о жизни боговъ, отвратительныя игры атлетовъ и гладіаторовъ, бывшія слѣдствіемъ нелѣпаго ученія о богахъ, глубоко возмущали его нравственное религіозное чувство.

Во время такого неспокойнаго состоянія духа, попалась ему въ руки книга св. писанія ветхаго завѣта. Простота и безъискуственность ученія о твореніи міра, возвышенныя идеи о единомъ Богѣ, чистота нравственныхъ правилъ и т. п. до такой степени поразили Татіана, что онъ рѣшился сдѣлать эту книгу своей руководительницей. «Въ то время,—пишетъ онъ,—когда мой умъ разсматривалъ все лучшее, я напалъ на однѣ книги варварскія, которыя древнѣе эллинскихъ ученій, и столь божественны, что не могутъ быть сравниваемы съ ихъ заблужденіями; и я повѣрилъ этимъ книгамъ, по простотѣ ихъ рѣчи, безъискуственности писателей, удобопонятности объясненія всего творенія, предвѣдѣнію будущаго, превосходству правилъ и наконецъ ученію о единомъ Властителѣ надъ всѣмъ. Итакъ душа моя, вразумленная Богомъ, поняла, что однѣ книги влекутъ за собою осужденіе, а другія разрушаютъ рабство и даютъ намъ то, что мы хотя получили нѣкогда, но не сохранили. Будучи просвѣщенъ познаніемъ ихъ, я рѣшился отвергнуть языческія заблужденія, какъ дѣтскія бредни... Изъ этихъ книгъ я узналъ Бога и Его твореніе, и готовъ предстать предъ вами для изслѣдованія ученія, и неизмѣню своимъ убѣжденіямъ касательно Бога» [1]).

Покоренный величественной простотой священныхъ книгъ, Татіанъ хотѣлъ присмотрѣться къ жизни тѣхъ людей, кои

---

[1]) Гл. 29, 42.

слѣдовали евангельскимъ правиламъ, и увидѣлъ совершенно противоположное жизни языческой. Удивительная честность и прямодушіе христіанъ, ихъ братская любовь и вѣрность, удаленіе славы и почестей міра; пламенныя молитвы, которыя они возсылали къ Богу въ пещерахъ и вообще уединенныхъ мѣстахъ, наконецъ ихъ геройская рѣшимость пролить свою кровь за вѣру и добродѣтель,—до такой степени плѣнили душу Татіана, что онъ рѣшился сдѣлаться христіанином. Вступивъ на новый путь жизни, Татіанъ избралъ своимъ руководителемъ христіанскаго философа Іустина, который своими апологіями въ защиту христіанъ и своими диспутами съ учеными врагами христіанства, пріобрѣлъ общее вниманіе и уваженіе.

Раздѣляя съ своимъ наставникомъ его труды и несчастія, онъ сдѣлался, какъ думаютъ, и преемникомъ его по управленію христіанской школой. По крайней мѣрѣ извѣстно, что церковный писатель 2-го вѣка, Родонъ, учился въ Римѣ у него [1]).

Татіанъ, какъ увидимъ, не остался вѣрнымъ своему обѣщанію «не измѣнить убѣжденій о Богѣ». Подъ конецъ жизни онъ присталъ къ гностикамъ, и сдѣлался представителемъ еретической секты «энкратитовъ». Но до своего совращенія съ пути истиннаго, онъ занималъ почетное мѣсто между христіанскими апологетами, и доказательствомъ служитъ его «рѣчь противъ грековъ» (единственное сочиненіе Татіана, дошедшее къ намъ въ цѣлости), которою пользовались, какъ образцомъ, древніе христіанскіе писатели, напр.: Аѳинагоръ, Тертулліанъ, Климентъ Алекс.—Напрасно хотятъ видѣть въ этой рѣчи зародышъ тѣхъ заблужденій, которыми Татіанъ въ послѣдствіи запятналъ себя. Церковные писатели 4-го вѣка, подобные Евсевію, Іерониму, сильно порицали мысли и дѣйствія Татіана

[1]) Eus. Hist. V, 13.

въ послѣдній періодъ его жизни. Они не преминули бы сказать что-нибудь и противъ его апологіи, если бы находили въ ней еретическое ученіе; но они—напротивъ—почитаютъ ее «лучшимъ и полезнѣйшимъ изъ всѣхъ произведеній» [1]), разсматриваемаго нами писателя.

Взглядъ на философію.

Татіанъ не такъ снисходительно разсуждаетъ о языческой философіи, какъ разсуждалъ учитель его, св. Іустинъ. И св. Іустинъ доказывалъ, что греческіе философы многое заимствовали у варваровъ; но въ тоже время былъ убѣжденъ, что сѣмя Слова не осталось безплоднымъ въ мірѣ языческомъ, не смотря на противодѣйствіе темныхъ силъ. Вѣра въ безсмертіе, будущія награды и наказанія, по его мнѣнію, всегда существовала въ родѣ человѣческомъ, и предрасполагала людей къ принятію христіанскаго ученія.—Но Татіанъ дышетъ ненавистію ко всему нехристіанскому. Языческая литература представляется ему изобрѣтеніемъ духовъ тьмы, твореніемъ діавола, который унизилъ человѣка до скота. Онъ нападаетъ не только на политеизмъ и ложную философію, но и на все славное прошедшее Греціи. Ему кажется, что языческіе мудрецы все украли у варваровъ, и рѣшительно не умѣли воспользоваться похищенною вещію; и потому сравниваетъ Грецію съ вороной, украшенной павлиными перьями. Словомъ, онъ хотѣлъ бы, какъ выражается Прессансе [2]), «вырвать съ корнемъ язычество, какъ дерево приносящее ядовитые плоды, особенно же вредный плодъ познанія, который философы, служители змія, предлагаютъ человѣчеству для его погибели».

Но не должно придавать большаго значенія этимъ крутымъ мыслямъ Татіана; потому что онѣ были плодомъ го-

[1]) Ibid. Hier. De Script. 47.

[2]) Gesch. d. drei erst Ihrh. IV, 256.

рячности его темперамента, слѣдствіемъ неудачъ, несчастій, разочарованія. «То, что мною изложено», пишетъ онъ, «я узналъ не отъ другихъ: я путешествовалъ по многимъ странамъ, самъ занимался въ качествѣ софиста вашими науками, изучалъ искусства и различныя изобрѣтенія. Я не стараюсь, какъ обыкновенно дѣлаютъ многіе, подтверждать свои мысли чужими мнѣніями; но излагаю то, что самъ видѣлъ и узналъ [1].. Ваши книги подобны лабиринтамъ, а читающіе ихъ—бочкѣ Данаидъ. Вы, раздѣляя мудрость, сами удалили себя отъ истинной мудрости. Бога вы не знаете; и споря между собою, сами ниспровергаете другъ друга. Поэтому всѣ вы ничто; хотя присвояете себѣ даръ слова, но разсуждаете, какъ слѣпой съ глухимъ» [2].

Но не смотря на свою ненависть къ языческой философіи, Татіанъ любилъ философствовать, и метафизическая часть его апологіи имѣетъ весьма близкое отношеніе къ сочиненіямъ Іустина. Въ этой апологіи онъ высказываетъ глубокое уваженіе и даже удивленіе къ своему наставнику [3], и не только старается развивать его философскія мысли, но даже только на эти мысли и обращаетъ особенное вниманіе.

Ученіе о Богѣ и отношеніи Его къ міру.

«Богъ нашъ не получилъ начала во времени, потому что Онъ одинъ безначаленъ и Самъ есть начало всего. «Богъ есть Духъ не живущій въ матеріи, но Создатель вещественныхъ духовъ и формъ матеріальныхъ; Онъ невидимъ и неосязаемъ, ибо Онъ самъ виновникъ вещей чувственныхъ и вещей невидимыхъ. Его мы познаемъ чрезъ твореніе Его, и невидимое

---

[1]) Гл. 35.
[2]) — 25.
[3]) — 18, 19.

могущество Его постигаемъ чрезъ дѣла Его. Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; поелику же Онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная сила, и само Слово, бывшее въ Немъ. Волею Его простаго существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно; оно становится первороженнымъ дѣломъ Отца. Оно, какъ мы знаемъ, есть начало міра. Родилось же Оно чрезъ сообщеніе, а не чрезъ отсѣченіе. Ибо что отсѣчено, то отдѣляется отъ первоначала. А что произошло чрезъ сообщеніе и приняло свободное служеніе, то не уменьшаетъ того, отъ кого произошло. Какъ отъ одного факела зажигается много огней, и притомъ свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ: такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова» и проч.

«Устройство міра и все твореніе произошло изъ вещества. Это вещество, сотворенное Богомъ, было въ первоначальномъ состояніи грубо и необразовано; а по раздѣленіи элементовъ сдѣлалось украшеннымъ и благоустроеннымъ. Весь міръ состоитъ изъ этого вещества: и небо и звѣзды и земля со всѣми предметами, находящимися на ней; все имѣетъ одинаковый составъ, одинаковое происхожденіе».

«Не смотря на то, есть безконечное различіе между вещественными тварями, и въ тоже время удивительная между ними гармонія. Отъ чего это происходитъ? Отъ того, что Творцу угодно было оживить этотъ міръ посредствомъ «вещественнаго духа», который дарованъ и звѣздамъ и ангеламъ и растеніямъ и людямъ и животнымъ; словомъ, вездѣ онъ присутствуетъ и дышетъ».

«Кромѣ вещественнаго духа есть духъ невещественный, который составляетъ образъ и подобіе Божества. Этотъ Духъ

не вездѣ присутствуетъ, но сообщается только разумнымъ существамъ, ангеламъ и человѣкамъ» [1]).

Сравнивая это ученіе съ ученіемъ Іустина, нельзя не замѣтить, что первое служитъ распространеніемъ и пополненіемъ послѣдняго; а потому несправедливы тѣ, кои указываютъ «иной» источникъ мыслей разсматриваемаго нами философа.

Если Татіанъ называетъ Господа «основаніемъ всего, субстанціею видимаго и не видимаго»; то, признавая Бога творцемъ и промыслителемъ міра, онъ не могъ дать другаго смысла этимъ выраженіямъ, кромѣ того, который давалъ имъ св. Іустинъ,—т. е. онъ кратко хотѣлъ выразить мысль апостола: «въ томъ живетъ всяко исполненіе Божества тѣлеснѣ (Кол. 11, 9); иже сый сіяніе славы и образъ ѵпостаси Его, нося же всяческая глаголомъ силы Своея» (Евр. 1, 2. 3).

Конечно, нельзя не замѣтить того, что Татіанъ говоритъ не ясно о Богѣ «покланяемомъ въ св. Троицѣ». «Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ». Изъ этихъ словъ выводятъ то заключеніе, что Татіанъ не признавалъ Бога существовавшимъ отъ вѣчности въ трехъ лицахъ.—Но дабы видѣть истинный смыслъ подобнаго выраженія, надобно вспомнить, что апологетъ непосредственно предъ этимъ нападалъ на языческій политеизмъ, и доказывалъ, что христіане покланяются «единому» Богу, творцу неба и земли. Заговорить тотчасъ о совѣчномъ существованіи Сына, значило подать поводъ язычникамъ думать, что христіане допускаютъ дуализмъ. Итакъ онъ прежде всего ставитъ такое выраженіе, которое показывало бы, что все произошло отъ единаго высшаго начала, и потому какъ-бы представляетъ Бога совер-

[1]) См. гл. 4, 5, 12.

шенно единичнымъ. Но что онъ былъ увѣренъ въ совѣчномъ существованіи Сына Божія съ Богомъ Отцомъ, показываютъ слѣдующія слова: «поелику Онъ есть сила и основаніе видимаго и не видимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная сила, и само Слово, бывшее въ Немъ».

Ученіе Татіана о вещественномъ духѣ, разлитомъ по всѣмъ предмстамъ міра, обыкновенно почитаютъ [1]) сходнымъ съ ученіемъ Платона и Стоиковъ о душѣ міра.—Но оно было бы тогда сходно, если бы апологетъ не отдѣлилъ этого духа отъ Духа божественнаго, если бы отождествилъ божественную жизнь съ жизнію природы. Но Татіанъ неоднократно говоритъ, что матерія «сотворена», и даже высказываетъ свои мысли объ этомъ предметѣ довольно рѣзко, такъ что не безъ основанія предполагаютъ, что онъ направлялъ ихъ противъ ученія языческихъ философовъ о вѣчности матеріи. «Наше понятіе, пишетъ онъ, неприлично сравнивать съ ученіемъ тѣхъ, кои погружены въ вещество и нечистоту.. Матерія не безначальна, какъ Богъ, и не имѣетъ власти равной съ Богомъ; но она получила начало, и не отъ кого нибудь другаго произошла, а произведена единымъ Творцомъ всего» [2]).—Хотя и Татіанъ называетъ этотъ матеріальный духъ «душею міра»; но почитаетъ его низшимъ божественнаго Духа, почитаетъ живущимъ во всѣхъ предметахъ міра и дѣйствующимъ различно: тогда какъ божественный Духъ, по его ученію, сообщается только нѣкоторымъ, дабы они могли возвышаться надъ матеріей. «Духъ проникающій матерію, говоритъ онъ, ниже божественнаго Духа; и такъ какъ онъ уподобляется душѣ, то недостоинъ почести одинаковой съ совершеннымъ Богомъ» [3]).

---

[1]) Напр. Бретшнейдеръ, Кругъ.

[2]) Гл. 21, 5.

[3]) — 4.

Ученіе о человѣкѣ.

«Человѣкъ есть плоть, но плоть одушевленная. Строеніе тѣла представляетъ одинъ составъ, и имѣетъ одну и ту же причину своего существованія; не смотря на то, есть между частями его различіе по достоинству: иное—глаза, иное—уши, иное—украшеніе волосяное, составъ внутренностей, мозговъ, костей и нервовъ; и при такомъ различіи частей тѣла въ общемъ составѣ его находится величайшая гармонія. Это указываетъ на присутствіе въ нашемъ тѣлѣ вещественнаго духа, или души» [1]).

Судя по этому описанію, въ которомъ апологетъ высказываетъ свое удивленіе къ чудному устройству тѣла человѣческаго, можно бы ожидать, что онъ истощится въ похвалахъ душѣ, служащей причиною столь чудной гармоніи. Но Татіанъ—напротивъ—имѣетъ самый мрачный взглядъ на душу.

Онъ не почитаетъ ее существомъ простымъ, не беретъ во вниманіе того, что душа, при всѣхъ измѣненіяхъ тѣла, остается неизмѣнною, и всегда сохраняетъ свою личность. Тотъ фактъ, что она живетъ въ тѣлѣ и въ различныхъ членахъ является различно, заставляетъ его заключать, что она состоитъ изъ многихъ частей и образована такъ, что иначе не можетъ являть своего существованія, какъ только посредствомъ тѣла, для котораго служитъ связію. Источникъ этой души, ея дѣйствія и судьба таковы же, какъ и всякой души животной: «она имѣетъ земное происхожденіе; сама по себѣ ничто иное какъ тьма, и нѣтъ въ ней ничего свѣтлаго; по природѣ своей не безсмертна, но смертна и способна къ разрушенію» [2]).

«Но кромѣ этого вещественнаго духа есть въ человѣкѣ духъ невещественной, въ которомъ состоитъ образъ и подобіе

---

[1]) Гл. 12.

[2]) — 13, 15.

Божіе. Въ началѣ этотъ духъ обиталъ вмѣстѣ съ душею, такъ что первые люди состояли съ одной стороны изъ вещества, а съ другой были выше его. Но теперь Духъ Божій не во всѣхъ присутствуетъ; Онъ пребываетъ только въ нѣкоторыхъ, праведно живущихъ людяхъ, и соединясь съ ихъ душею, посредствомъ откровеній возвѣщаетъ и прочимъ людямъ о сокровенныхъ вещахъ. Это есть та сила, которая просвѣщаетъ душу, служитъ для нея путеводителемъ и дѣлаетъ ее безсмертною» [1]).

Итакъ, по ученію Татіана, человѣкъ состоитъ собственно изъ двухъ частей: тѣла и души. Между этими двумя частями онъ признаетъ неразрывную связь, и потому доказываетъ, что существованіе души не мыслимо безъ существованія тѣла. Что же касается третьей и высшей части существа нашего, т. е. духа, то апологетъ совершенно отдѣляетъ ее отъ прочихъ частей. По его мнѣнію, духъ сообщается только нѣкоторымъ людямъ, и слѣд. можетъ быть и не быть въ человѣкѣ. «Человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ и не имѣть въ себѣ духа; а не имѣющій духа, превосходитъ животныхъ только членораздѣльными звуками; во всемъ же прочемъ образъ жизни его такой же, какъ у нихъ,—и онъ не есть уже подобіе Божіе» [2]).

Какая причина такого разъединенія и униженія природы нашей? Паденіе, отвѣчаетъ Татіанъ. «Слово сотворило человѣка во образъ безсмертія, дабы какъ Богъ безсмертенъ, такъ и человѣкъ, получившій причастіе Божества, имѣлъ также и безсмертіе; но демоны, дошедшіе до крайней степени злобы, обольстили невѣдѣніемъ и пустыми вымыслами души наши, отлученныя отъ Духа Божія. Когда люди послѣдовали діаволу, то могущество Слова отлучило ихъ отъ общенія съ Собою. Вслѣдствіе этого сотворенный по образу Божію оставляется

---

[1]) Гл. 12—16.
[2]) — 15.

высшимъ Духомъ, и дѣлается смертнымъ. Духъ совершенный окрылялъ душу; когда же душа грѣхомъ прогнала Его, то Онъ улетѣлъ, какъ птенецъ, и она упала на землю» [1]).

Риттеръ видитъ въ этомъ ученіи духъ партій и расположенность къ гностическому образу мыслей. «Татіанъ думаетъ», говоритъ онъ, «что люди, не имѣющіе тѣхъ убѣжденій, какія онъ имѣетъ, совершенно лишены божественнаго Духа, и не могутъ имѣть никакого участія въ высшемъ освященіи. Эти люди, говоритъ Татіанъ, и языкомъ и внѣшнимъ видомъ отличаются отъ насъ; они не истинные люди. Такимъ образомъ онъ хочетъ составить новое общество, которое не должно имѣть никакого духовнаго общенія съ прочими людьми, которое должно руководиться своими собственными законами и правилами. Это различеніе людей на имѣющихъ и неимѣющихъ божественнаго Духа, не подобно ли тому различенію, которое дѣлала древность между греками и варварами? Нѣтъ сомнѣнія, что гностическія идеи повторяются здѣсь съ маловажнымъ измѣненіемъ» и пр. [2]).

Такое сужденіе обидно для Татіана.—Что взглядъ этого апологета христіанства мраченъ и безотраденъ для не исповѣдующихъ христіанской религіи,—въ томъ нѣтъ никакого сомнѣнія. Но что заставило его имѣть такой взглядъ? Это другой вопросъ, который можетъ быть рѣшенъ гораздо снисходительнѣе, нежели какъ рѣшаетъ его Риттеръ.

Апологетъ, пиша свою рѣчь противъ грековъ, еще не былъ зараженъ гностическою ересью. Установляя различіе между душевнымъ и духовнымъ человѣкомъ, онъ хотѣлъ, какъ кажется, слѣдовать апостолу Павлу; но не будучи опытенъ въ изъяспе-

---

[1]) Гл. 7, 14, 20.

[2]) Gesch. d. Phil. V, 342.

ніи Писанія, и при ненависти ко всему языческому, не понялъ надлежащимъ образомъ словъ апостола.

Апостолъ нерѣдко дѣлаетъ различіе между душевнымъ и духовнымъ человѣкомъ: «мы пріяхомъ», напр. говоритъ онъ, «Духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ (1 Кор. II, 12); душевный человѣкъ не пріемлетъ яже отъ Духа Божія; духовный человѣкъ востязуетъ вся, а самъ той ни отъ единаго востязуется» (Рим. VIII, 5; 1 Кор. II, 14, 15). Судя по связи рѣчи, апостолъ подъ именемъ Духа разумѣетъ Духа Святаго; но Татіану могло показаться, что здѣсь разумѣется высшая способность души. Апостолъ, говоря о дѣйствіяхъ Духа Святаго, не отрицаетъ въ человѣкѣ способности къ принятію этого Духа; а хочетъ сказать только, что есть люди, которые какъ-бы не желаютъ общенія съ Духомъ Святымъ, противятся Ему; а изъ объясненія Татіана слѣдуетъ, что есть люди, которыхъ существо состоитъ изъ двухъ частей: души и тѣла,— третья же, т. е. духъ, сообщается только нѣкоторымъ, и притомъ какимъ-то чудомъ. Онъ не взялъ во вниманіе того, что апостолъ подъ именемъ души нерѣдко разумѣетъ чувственность, или лучше—низшее жизненное начало, руководясь которымъ человѣкъ можетъ совершенно забыть о высшемъ и божественномъ; но вездѣ хочетъ разумѣть основаніе существа нашего, и потому относитъ къ нему всѣ тѣ недостатки, которые въ св. писаніи приписываются душѣ животной, чувственной.

Скажутъ, можетъ быть, что и гностики старались доказать, что въ раздѣленіи людей на душевныхъ и духовныхъ, они слѣдуютъ ап. Павлу. Не могъ ли и Татіанъ подобнымъ образомъ злоупотребить словами апостола?—Но у гностиковъ была одна цѣль, а у нашего писателя другая. Гностики, дѣлая указанное различіе, хотѣли составить свое общество, входъ въ которое былъ бы для другихъ почти невозможенъ. Съ ученіемъ

гностиковъ о раздѣленіи людей на душевныхъ и духовныхъ, тѣсно соединялось ученіе о существенно добрыхъ и существенно злыхъ людяхъ. Одни, по мнѣнію Валентиніана, способны принять сѣмя божественнаго Духа; а другіе неспособны, и потому по природѣ злы. Первые безъ труда достигнуть царствія небеснаго, потому что вѣра дана имъ природой, а по дѣйствіямъ своимъ они стоятъ выше всякаго закона; послѣдніе же, будучи назначены природой къ погибели, находятся подъ игомъ закона, и могутъ не иначе поступить въ число избранныхъ, какъ только путемъ ужасныхъ и продолжительныхъ испытаній. — Совсѣмъ не такъ разсуждаетъ Татіанъ: «не будьте», пишетъ онъ, «эллины, враждебно расположены къ варварамъ, и не питайте ненависти къ ихъ ученіямъ. Примите наши догматы по крайней мѣрѣ такъ, какъ вы принимаете астрономическія предсказанія вавилонянъ; послушайте нашихъ словъ, какъ вы слушаете пророчествующаго дуба. Зачѣмъ вы присвояете мудрость только себѣ, тогда какъ вы не имѣете ни другаго солнца, ни другаго восхода звѣздъ, ни лучшаго происхожденія, ни даже смерти, отличной отъ другихъ людей?.. Долженъ быть одинъ и общій для всѣхъ образъ жизни» [1]).—Эти слова показываютъ, что апологетъ думалъ не объ отдѣльномъ обществѣ; а о томъ, чтобы всѣ люди составили одно общество, христіанское. Для того же, чтобы указать язычникамъ самыя сильныя побужденія къ принятію христіанства, онъ старается какъ можно рельефнѣе представить блага, дарованныя намъ Іисусомъ Христомъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что желая показать противоположность между духовными и душевными, онъ отнимаетъ у послѣднихъ много природныхъ преимуществъ; но все же онъ не до такой степени унижаетъ душу, какъ гностики, которые отнимали у душевныхъ и свободу и способность богопознанія.

[1]) Гл. 1, 12, 26, 28.

Апологетъ очень хорошо понималъ, что если отнять у человѣка свободу, тогда невозможны ни истина ни ложь, ни добро ни зло, тогда не будутъ имѣть никакой силы ни заповѣди, ни наказанія, ни награды, и слѣд. тогда невозможно и думать объ обращеніи грѣшника на путь истинный. А потому неудивительно, что онъ является врагомъ стоическаго ученія о судьбѣ и гностическаго о предопредѣленіи. «Человѣкъ, каковъ бы онъ ни былъ, всегда имѣетъ свободу поступать такъ или иначе. Ангелы и люди созданы свободными, и не по естеству добрыми, потому что это принадлежитъ одному Богу; люди могутъ дѣлаться добрыми по свободному опредѣленію воли своей, такъ что нечестивый по справедливости будетъ наказанъ, ибо сдѣлался худымъ чрезъ себя, а праведникъ по достоинству получитъ похвалу за добрыя дѣла, потому что онъ по свободѣ своей не преступалъ воли Божіей» [1]).

Но такъ какъ язычники, которымъ проповѣдовалъ Татіанъ это ученіе, не могли принять его, будучи предзаняты мыслію о судьбѣ; то онъ почелъ нужнымъ выставить всю нелѣпость этой мысли. «Какимъ образомъ, говоритъ Татіанъ, я могу допустить рожденіе по судьбѣ, когда нѣтъ ея? Не хочу царствовать, не желаю быть богатымъ, отказываюсь отъ военачальства, ненавижду блудъ; не замышляю плавать на кораблѣ ради ненасытной жадности, не вступаю въ борьбу для полученія вѣнцовъ; я свободенъ отъ безумнаго честолюбія, презираю смерть, я выше всякаго рода болѣзни, печаль не снѣдаетъ моей души. Если я рабъ, сношу рабство; если свободенъ, не хвастаюсь благородствомъ своимъ. Я вижу, что одно и тоже солнце для всѣхъ, что одна смерть постигаетъ всѣхъ, живетъ ли кто въ удовольствіяхъ или въ бѣдности. Богатый сѣетъ, и бѣдный пользуется тѣмъ же посѣвомъ. Богачи уми-

[1]) Гл. 7.

раютъ, такой же исходъ жизни имѣютъ и нищіе. Богатые нуждаются въ очень многомъ, хотя пользуются довѣренностію и честію; а бѣдный и умѣренный легче достигаетъ того, чего онъ желаетъ для себя. Что за судьба такая, что ты не спишь ночей ради сребролюбія? Что за судьба, что ты умираешь всякій разъ, какъ предаешься похотямъ? Умри для міра, отвергнувъ его безуміе; живи же для Бога, и познавъ Его, отвергни древнее рожденіе. Мы сотворены не для того чтобы умирать, но умираемъ по своей винѣ. Свободная воля погубила насъ; бывши свободными, мы сдѣлались рабами, продали себя чрезъ грѣхъ. Богомъ ничего худаго не сотворено,—мы сами произвели зло; а кто произвелъ его, можетъ снова и отвергнуть» [1]).

Весьма просто излагается здѣсь ученіе о свободѣ, и доказательства употребляются ad hominem; но говорится такъ вѣрно и искусно, что слова Татіана могутъ назваться драгоцѣннымъ достояніемъ христіанской литературы.

Не отрицаетъ апологетъ въ падшемъ человѣкѣ и способности познанія. Онъ былъ убѣжденъ, что и въ грѣшной душѣ, которая не захотѣла слѣдовать божественному Духу, а потому оставлена Имъ, еще таится искра прежняго свѣта, такъ что человѣкъ хотя не можетъ познать истиннаго Бога, и выдумываетъ боговъ ложныхъ; но можетъ всегда понять, что уклонился отъ прежняго единенія съ божественнымъ Духомъ, и слѣд. имѣетъ возможность принять божественное откровеніе. «Душа удержала въ себѣ нѣкоторыя искры могущества Духа, хотя отдѣлившись отъ Него и не можетъ созерцать высшихъ идей. Отъ насъ не сокрыто существующее въ мірѣ, и божественное удобопріемлемо для насъ [2]).

---

[1]) Гл. 11.
[2]) 15. 16.

Если же человѣкъ имѣетъ свободу воли и способность познанія; то—значитъ—грѣхъ не до такой степени раздробилъ существо человѣческое, чтобы не осталось въ насъ возможности для возстановленія падшаго, для возвращенія первобытнаго состоянія. «Природа зла; но она сходна съ природою самыхъ малыхъ сѣмянъ; т. е. хотя зло усиливается отъ малаго съ нашей стороны повода, но за то можно и опять его разрушить, если мы увѣруемъ словамъ Божіимъ и не будемъ небрежны. Кто побѣжденъ, тотъ можетъ опять побѣдить. Если человѣкъ, состоящій изъ тѣла и души, будетъ держать себя на подобіе храма; то Богъ благоволитъ обитать въ немъ чрезъ Духа, Имъ посылаемаго. Итакъ мы должны всячески заботиться о томъ, чтобы соединить свою душу съ Святымъ Духомъ и вступить въ союзъ съ Богомъ. Мы должны желать прежняго состоянія и бросить все, что этому препятствуетъ» [1]).

Но есть другое замѣчаніе у Риттера касательно философіи Татіана, которое надобно признать совершенно вѣрнымъ,— т. е. что онъ отвергалъ духовность и безсмертіе души.

Напрасно стали бы мы усиливаться доказывать, какъ это и дѣлаютъ нѣкоторые писатели [2]), что Татіанъ въ своихъ выраженіяхъ о природѣ души увлекается горячностію своего характера, что онъ вовсе не то хочетъ сказать, что говоритъ,—а по всей вѣроятности подъ именемъ смерти души разумѣетъ смерть «духовную», т. е. лишеніе божественной благодати. Желая защитить Татіана, даже указываютъ на другія мѣста въ его апологіи, гдѣ будтобы онъ иначе отзывается о душѣ.

Но на дѣлѣ далеко не такъ. Что Татіанъ иногда заговаривается, и потомъ, какъ-бы одумавшись, исправляетъ себя,—

---

[1]) 13. 14. 20.

[2]) Напр. Фрейсель.

это замѣчала еще древность. Но касательно природы души и состоянія ея по смерти тѣла ученіе его, если разсмотрѣть внимательно, всегда одинаково и неизмѣнно. Да могло ли и быть иначе, если онъ былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что душа имѣетъ источникъ свой въ вещественномъ духѣ, и не есть существо простое? При такомъ взглядѣ на природу души не мыслимо личное существованіе ея по смерти тѣла. Только демонамъ, по мнѣнію Татіана, не легко умереть; потому-что они не облечены плотію и имѣютъ природу духовную, созданную на подобіе огня или воздуха [1]). Но человѣческая душа матеріальна и слѣдовательно способна къ разрушенію.

То правда, что апологетъ называетъ иногда душу «безсмертною». Даже этого мало. Онъ порицаетъ тѣхъ философовъ, которые колебали ученіе о безсмертіи души, какъ напр. Аристотеля, и—въ противоположность имъ—доказываетъ, что человѣкъ безсмертенъ не только по душѣ, но и по тѣлу: «нѣкоторые, пишетъ онъ, приписываютъ безсмертіе одной душѣ, а я и тѣлу вмѣстѣ съ душею» [2]). Но въ какомъ смыслѣ? Не то хочетъ сказать Татіанъ, что душа будетъ продолжать личное существованіе по смерти тѣла; а то, что она не на вѣчность разлучится съ тѣломъ, что настанетъ день, когда всемогущій Судія воскреситъ ее вмѣстѣ съ тѣломъ. «Когда я, не существуя прежде рожденія, не зналъ, кто я былъ, я только пребывалъ въ сущности плотскаго вещества, а когда я, не имѣвшій прежде бытія, родился, то самымъ рожденіемъ удостовѣрился въ своемъ существованіи; такимъ же точно образомъ я родившійся, чрезъ смерть переставая существовать и быть видимымъ, опять буду существовать, по подобію того, какъ нѣкогда меня не было, а потомъ родился» [3]). Здѣсь какъ нельзя

[1]) Гл. 15.
[2]) — 25.
[3]) — 6.

яснѣе выражена мысль о томъ, что личное существованіе души прекращается со смертію тѣла; и слѣд. нельзя скрыть того, что Татіанъ, какъ недавно просвѣщенный христіанствомъ, еще не возвысился до того вѣрованія нашей церкви, что святые живутъ и по смерти тѣла и своими молитвами вспомоществуютъ вѣрующимъ.

Но отрицая духовность и личное существованіе души по смерти тѣла, Татіанъ былъ глубоко убѣжденъ въ бытіи міра высшаго, и въ томъ, что человѣкъ не уничтожится, но воскреснетъ для новой жизни. «Мы должны помнить», говоритъ онъ, «что кромѣ этого міра есть міръ высшій, который не знаетъ перемѣнъ погоды; но имѣетъ благораствореніе воздуха, постоянный день, и свѣтъ недоступный для здѣшнихъ людей. Мы вѣруемъ, что по окончаніи всего будетъ воскресеніе тѣлъ,—не такъ какъ учатъ стоики, по мнѣнію которыхъ послѣ нѣкоторыхъ періодовъ времени одни и тѣже существа всегда являются и погибаютъ безъ всякой пользы,—но однажды, по исполненіи нашихъ временъ, и единственно ради возстановленія человѣковъ для суда... Пусть огонь истребитъ мое тѣло, но міръ пріиметъ это вещество, разсѣявшееся подобно пару; пусть погибну я въ рѣкахъ или моряхъ, пусть буду растерзанъ звѣрями, но я сокроюсь въ сокровищницѣ богатаго Господа. Богъ, когда захочетъ, возстановитъ въ прежнее состояніе сущность, которая видима для Него одного» [1]).

Почему необходимо возстановленіе человѣка? Потому что этого требуетъ законъ правды божественной. Въ нравственномъ мірѣ мы не видимъ желаннаго порядка. Въ здѣшней жизни нерѣдко добрый человѣкъ страдаетъ, а злой блаженствуетъ. Неужели же Тотъ, Кто вложилъ въ наше сердце чувство справедливости, самъ содѣлается виновникомъ несправед-

---

[1]) Гл. 6, 20.

лвости? Неужели злодѣй, проливающій потоки крови человѣческой, не будетъ никогда наказанъ? Неужели св. мученики за свои ужасныя страданія не получатъ никакой награды? Нѣтъ, Богъ есть всемогущій и всеправедный Судія! Если Онъ дозволилъ, чтобы въ этомъ мірѣ было смѣшеніе благъ и несчастій,— то никогда не попуститъ, чтобы одинаковая участь постигала вѣрнаго исполнителя закона и ужаснаго преступника. «Душа грѣшная и незнающая истины, хотя умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, но нѣкогда подвергнется нескончаемымъ мученіямъ; но душа праведная и просвѣщенная познаніемъ Бога, не умретъ, хотя и разрушается на время: божественный Духъ—рано или поздо—возведетъ её туда, куда восходитъ самъ» [1]).

Итакъ въ этой «рѣчи», собственно говоря, еще нѣтъ гностическихъ заблужденій. Татіанъ ясно говоритъ, что матерія сотворена, и приписываетъ сотвореніе ея истинному Богу, ясно учитъ, что въ созданной Богомъ природѣ нѣтъ ничего злаго, и на этомъ основаніи доказываетъ воскресеніе тѣлъ и воплощеніе Сына Божія. Его мысли о происхожденіи зла и свободѣ воли, которую имѣетъ не только падшій, но и самый развращенный человѣкъ, вполнѣ достойны подражанія.

Въ апологіи Татіана можно замѣчать только неумѣренность, шаткость. Его страстное желаніе представить христіанскіе предметы какъ можно выпуклѣе и поразительнѣе, сдѣлало то, что предметы естественные кажутся униженными до нельзя. Не будучи глубоко проникнутъ христіанской религіей, и живя въ такое время, когда еще не были установлены опредѣленныя формулы для выраженія всѣхъ христіанскихъ идей, онъ употреблялъ выраженія, какія попадались подъ руку. Само со-

---

[1]) Гл. 13, 16.

бою разумѣется, что они не всегда были удачны; а потому Татіанъ долженъ былъ или исправлять ихъ, или объяснять, желая не показаться неправославнымъ.

Но не почитая этого сочиненія еретическимъ, мы однакоже не можемъ не замѣтить того, что въ немъ проглядываетъ важный недостатокъ нравственный. Желчныя остроты Татіана противъ греческой литературы и его презрительный взглядъ на душу непросвѣщенную христіанствомъ, показываютъ, что онъ не былъ свободенъ отъ самомнѣнія и гордости, этого вѣчнаго искушенія духа человѣческаго.

Гордость и погубила его. Огорченный тѣмъ, что зло дѣйствуетъ и въ ученикахъ евангелія, онъ ищетъ причины зла въ матеріи. Но если матерія не чиста; то какъ всевышній Богъ могъ сотворить её, не запятнавъ своей святости? Не слѣдуетъ ли въ этомъ случаѣ приписать твореніе матеріи существу, низшему Бога? Отвѣтъ на подобные вопросы былъ готовъ въ системѣ Валентина; котораго и избираетъ Татіанъ своимъ путеводителемъ. По примѣру этого еретика, онъ начинаетъ теряться въ мечтаніяхъ объ эонахъ, эманаціи; а для того, чтобы устранить мысль о вліяніи матеріи на Іисуса Христа, представляетъ воплощеніе Его фантастическимъ явленіемъ.—Ослѣпленный ревностію, онъ потомъ заходитъ еще далѣе Валентина. Смѣшавъ евангельскіе совѣты съ заповѣдями, онъ начинаетъ требовать отъ всѣхъ такого совершенства, какое возможно только для нѣкоторыхъ: запрещаетъ употребленіе мяса, вина, и смотритъ на бракъ, какъ на источникъ нравственной порчи, изобрѣтеніе діавола,—словомъ, дѣлается представителемъ секты энкратитовъ.

Такимъ образомъ этотъ даровитый писатель, такъ ревностно служившій христіанству, навсегда потерянъ для церкви православной.

АѲИНАГОРЪ.

Аѳинагоръ принадлежитъ къ отличнѣйшимъ писателямъ 2-го вѣка. Это былъ не только смѣлый апологетъ и краснорѣчивый ораторъ, но и самый строгій и добродѣтельный философъ. Его сочиненія отличаются глубокой ученостію, а главное, стройнымъ и отчетливымъ изложеніемъ мыслей,—такъ что въ этомъ отношеніи онъ стоитъ гораздо выше своихъ предшественниковъ—Іустина и Татіана.

Филиппъ Сидетъ сообщаетъ намъ нѣсколько свѣдѣній о жизни этого аѳинскаго философа, которыя можно читать у Никифора Каллиста; но—къ сожалѣнію—эти свѣдѣнія не во всѣхъ отношеніяхъ справедливы. «Аѳинагоръ», говоритъ Сидетъ, «былъ начальникомъ александрійской школы. Онъ жилъ во времена Адріана и Антонина, и представилъ имъ свою апологію въ защиту христіанъ. Онъ исповѣдывалъ христіанскую вѣру еще въ то время, когда ходилъ въ тогѣ философа и былъ начальникомъ въ школѣ академиковъ. Намѣреваясь писать противъ христіанства, для вѣрнѣйшаго достиженія своей цѣли, приступилъ къ чтенію священныхъ книгъ, и плѣненный благодатію Св. Духа, подобно великому Павлу, сдѣлался проповѣдникомъ того самаго ученія, противъ котораго возставалъ. Ученикомъ его былъ Климентъ Александрійскій, у котораго обучался Пантенъ».

Такъ какъ Сидетъ сдѣлалъ здѣсь грубую историческую ошибку, назвавъ Пантена ученикомъ Климента; то мы имѣемъ право заподозрить и свидѣтельство его о томъ, что Аѳинагоръ былъ начальникомъ александрійскаго училища,—тѣмъ болѣе, что Евсевій, излагая исторію этого училища, не упоминаетъ объ Аѳинагорѣ.

Невѣроятно и то, чтобы Аѳинагоръ подавалъ свою апологію Адріану и Антонину. Хотя онъ въ этомъ сочиненіи обращается къ двумъ правителямъ, называя одного отцомъ, а другаго сыномъ, и желая, «чтобы сынъ, какъ требуетъ справедливость, наслѣдовалъ отъ отца царство» [1]); но, какъ показываютъ всѣ древніе манускрипты этой апологіи, она была подана въ 177 годѣ, когда царствовалъ не Адріанъ съ Антониномъ, а Маркъ Аврелій съ сыномъ своимъ Коммодомъ. Въ пользу этого мнѣнія говорятъ и тѣ похвалы, съ которыми онъ обращается къ царственнымъ лицамъ: «позвольте мнѣ», «какъ защищающему дѣло предъ царями-философами, возвыситъ голосъ и смѣло сказать во всеуслышаніе истину.. [2]). Я не намѣренъ подробно излагать ученіе философовъ о Богѣ; ибо знаю, что насколько вы превосходите всѣхъ мудростію и силою власти, настолько возвышаетесь надъ всѣми и основательнымъ изученіемъ всякаго знанія, усвоивши каждую отрасль учености такъ, какъ не усвоили себѣ другіе, занимающіеся только одною отраслію» [3]).—Эти похвалы могутъ относиться только къ Марку Аврелію, который былъ извѣстенъ какъ отличный ученый, и занималъ самое почетное мѣсто въ ряду языческихъ философовъ.—При такомъ предположеніи становится понятнымъ и то, почему, какъ замѣчаетъ и Вашро [4]),

[1]) С. 37.

[2]) С. 11.

[3]) С. 6.

[4]) Hist. de l'école d' Alex. 1, 233.

въ апологіи Аѳинагора преобладаетъ стоицизмъ,—Маркъ Аврелій былъ стоикъ.

Самъ Аѳинагоръ говоритъ, что онъ написалъ не мало сочиненій, доставившихъ ему названіе философа. Но нынѣ извѣстны только два, въ которыхъ онъ путемъ философскихъ разсужденій хочетъ привести своихъ читателей къ сознанію истинности религіи христіанской: «апологія (Legatio pro christianis), и трактатъ о воскресеніи мертвыхъ».

Въ этихъ сочиненіяхъ онъ, подобно Іустину, признаетъ сродство души съ Богомъ. По его мнѣнію, древніе мудрецы силою внутренняго свѣта могли провидѣть нѣкоторыя христіанскія истины, и чрезъ разсматриваніе дѣлъ Божіихъ нерѣдко возвышались до понятія о невидимомъ и вѣчномъ. Но отношенія древней философіи къ христіанскому ученію Аѳинагоръ совершенно не коснулся, и не допускалъ той мысли, что эта философія служила приготовленіемъ къ христіанству. Въ частныхъ истинахъ, до которыхъ возвышалась греческая древность, онъ не замѣчалъ предварительнаго откровенія, потому что эти истины были не ясны и не прочны. «Поэты и философы», пишетъ онъ, «не имѣли столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали пріобрѣсти познаніе о Богѣ не отъ Бога, а каждый самъ собою; посему каждый изъ нихъ различно училъ и о Богѣ, и о матеріи, и о формахъ, и о мірѣ.. [1]). Языческіе мудрецы не оставили ни одной истины не оклеветанною: ни существа Божія, ни Его вѣдѣнія, ни дѣятельности, ни всего того, что необходимо съ симъ связано. Одни совершенно и рѣшительно отвергаютъ истину въ этихъ предметахъ, другіе извращаютъ ихъ по своимъ

[1]) Апол. 7.

воззрѣніямъ, а иные стараются подвергнуть сомнѣнію самое очевидное» [1]).

Для того чтобы показать безконечное превосходство христіанской философіи предъ философіею языческою, Аѳинагоръ избираетъ для своихъ разсужденій самые трудные догматическіе предметы, и представляетъ ихъ въ ясномъ и полномъ свѣтѣ.

Ученіе о Богѣ и мірѣ.

«Мы признаемъ единаго Бога безначальнаго, вѣчнаго, невидимаго и безстрастнаго, необъятнаго и неизмѣримаго, постигаемаго однимъ умомъ и разумомъ, преисполненнаго свѣтомъ и красотою, духомъ и неизреченною силою» [2]).

«Мы отличаемъ Бога отъ матеріи, и учимъ, что иное вещество, а иное Богъ; потому-что Богъ не сотворенъ и вѣченъ, и можетъ быть постигаемъ только умомъ и мыслію, а матерія сотворена и тлѣнна.. Наше ученіе признаетъ единаго Бога, Творца этой вселенной, Который Самъ не сотворенъ, ибо сущее не получаетъ бытія, но все сотворилъ словомъ Своимъ» [3]).

«Но тѣ, кои признаютъ Бога творцемъ всего, если хотятъ быть вѣрными своимъ началамъ, необходимо должны допустить, что все сотворенное находится подъ сохраненіемъ и промышленіемъ премудрости и правды Его, и разсуждая такимъ образомъ, должны признать, что ничто ни на землѣ, ни на небѣ не изъято отъ управленія и провидѣнія Божія. Попеченіе Творца простирается на все сокровенное и явное, малое и великое; ибо все сотворенное имѣетъ нужду въ промышленіи Творца, и каждое существо въ частности, относительно своей

---

[1]) О воскр. 1.

[2]) Апол. 23.

[3]) Апол. 4, 6.

природы и назначенія, для котораго оно создано. Богъ и ночью и днемъ присущъ нашимъ мыслямъ и словамъ; Онъ весь есть свѣтъ и видитъ находящееся въ нашемъ сердцѣ» [1]).

«Міръ сотворенъ не потому, что Богъ имѣлъ въ немъ нужду; Богъ Самъ для Себя есть все, есть свѣтъ неприступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ.. Создатель вселенной и Отецъ не имѣлъ нужды ни въ крови, ни въ дымѣ, ни въ благоуханіи цвѣтовъ и куреній, будучи Самъ совершеннѣйшее благоуханіе и не имѣя недостатка внутри или внѣ. Но для Него самая большая жертва та, если мы знаемъ, кто распростеръ и окружилъ небеса, и утвердилъ землю на подобіе центра, кто собралъ воду въ моря и отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы, кто украсилъ эфиръ звѣздами и повелѣлъ землѣ производить всякія сѣмена, кто сотворилъ животныхъ и создалъ человѣка. Если мы, признавая Бога создателемъ, Который все содержитъ и обладаетъ вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростію, воздѣваемъ къ небу чистыя руки: то какія еще нужны Ему жертвоприношенія? Ему нужно приносить жертву безкровную и служеніе разумное» [2]).

Вотъ главныя мысли Аѳинагора о Богѣ и отношеніи Его къ міру! Мысли свѣтлыя, возвышенныя и истинно христіанскія!—Но будучи поставленъ въ необходимость нѣсколько разъ повторять ихъ язычникамъ и объяснять, апологетъ иногда видоизмѣняетъ свои выраженія, а съ тѣмъ вмѣстѣ какъ будто измѣняетъ и самый образъ мыслей. Такъ напр. для того, чтобы рельефнѣе представить нелѣпость ученія язычниковъ объ идолопоклонствѣ, онъ говоритъ, что матерія имѣетъ такое же отношеніе къ Богу, какъ всякая вещь къ художнику образовавшему ее. «Если многіе, не умѣя различить, что такое вещество, и

---

[1]) О воскр. 18. Апол. 31.

[2]) Апол. 16, 13.

что такое Богъ, и какое между ними различіе, поклоняются сдѣланнымъ изъ вещества идоламъ: то неужели для нихъ и мы, которые отдѣляемъ и различаемъ безначальное и происшедшее, сущее и не сущее, постигаемое умомъ и воспринимаемое чувствомъ, и каждому изъ этихъ предметовъ даемъ приличное названіе, неужели и мы станемъ поклоняться идоламъ?.. Какъ горшечникъ относится къ глинѣ: (глина есть матеріалъ, а горшечникъ—художникъ), такъ относится Богъ Создатель къ веществу, которое повинуется Его художеству. Какъ глина сама собою, безъ помощи искусства, не можетъ сдѣлаться сосудомъ: такъ и удобоизмѣняемое вещество безъ художника-Бога не получило бы ни разнообразія, ни формы, ни красоты... Философы остановились на видахъ матеріи и, ниспадши долу, боготворятъ измѣненія стихій, подобно тому, какъ если бы кто нибудь принялъ за кормчаго корабль, на которомъ онъ плыветъ. Но какъ корабль, хотя бы былъ снабженъ всѣмъ нужнымъ, ничего не значитъ, если нѣтъ на немъ кормчаго: такъ и стихіи, хотя устроенныя, безполезны безъ промысла Божія. Корабль самъ по себѣ не будетъ плавать,—такъ и стихіи безъ Создателя не будутъ двигаться».. [1]).

На основаніи этихъ и подобныхъ сравненій думаютъ, что Аѳинагоръ былъ расположенъ къ ученію дуалистическому: «въ его теоріи, говоритъ Прессансе, «очень замѣтенъ дуализмъ, эта смертельная рана всѣхъ системъ предшествовавшихъ христіанству. Твореніе міра, по мнѣнію его, есть только образованіе вѣчной матеріи» [2]).

Но Прессансе забываетъ, что языкъ человѣческій слишкомъ бѣденъ для выраженія сверхъопытныхъ предметовъ, и что слѣд. иногда неизбѣжно прибѣгать къ доказательствамъ

---

[1]) Апол. 15, 22.

[2]) Gesch. d. drei erst. Jahrh. IV,

ad hominem. Каждый православный христіанинъ почитаетъ Бога Творцемъ міра; но не только обыкновенные христіанскіе писатели, а даже столпы православія, т. е. св. отцы церкви, весьма часто употребляли такія же сравненія, какія употреблялъ Аѳинагоръ, съ полной увѣренностію, что слушатели или читатели не заподозрятъ ихъ въ отрицаніи въ Богѣ силы творческой. Развѣ не подобнымъ же образомъ выражается напр. Василій Великій, когда говоритъ въ своемъ шестодневѣ: «искусства сами собою достаточно показываютъ художественный умъ, и ты можешь удивляться домостроителю, кузнецу, ткачу, смотря на его произведеніе. Посему и премудрый Моисей, желая показать, что міръ есть художественное произведеніе, въ которомъ познаемъ премудрость Творца, сказалъ: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю» [1])? Скажутъ, можетъ быть, что Аѳинагоръ въ своихъ сравненіяхъ не ставитъ слова «сотворилъ»? Не ставитъ въ каждомъ сравненіи, потому-что не въ каждомъ оно шло; но когда можно было поставить, тогда онъ не забывалъ этого выраженія: «вы цари, наприм. говоритъ онъ, строите царскія жилища для себя самихъ; но Богъ *сотворилъ* этотъ міръ не для Себя, потому что Онъ не имѣлъ въ немъ нужды. Богъ Самъ для Себя есть все, свѣтъ неприступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ» [2]).

Вашро видитъ въ ученіи Аѳинагора объ отношеніи Бога къ міру неопредѣленность и разногласіе: этотъ апологетъ, по его мнѣнію, иногда представляетъ міръ твореніемъ Божіимъ, а иногда Его субстанціею и тѣломъ [3]). Но мнѣніе Вашро несправедливо потому, что онъ обратилъ вниманіе на отдѣльныя фразы, не присмотрѣвшись хорошо къ контексту рѣчи. Нѣтъ сомнѣнія,

---

[1]) 1, 12.

[2]) Апол. 16.

[3]) Hist. de l'école Alex. 1, 334.

что въ апологіи встрѣчается мысль о мірѣ какъ субстанціи и тѣлѣ Божіемъ; но дѣло въ томъ, что эту мысль высказываетъ Аѳинагоръ не отъ своего лица, а отъ лица перипатетиковъ. Слово въ слово это мѣсто читается такъ: «пусть міръ будетъ сущностію и тѣломъ Бога, какъ думаютъ перипатетики; вмѣсто того чтобы поклоняться Богу, причинѣ движенія въ этомъ тѣлѣ,—мы не будемъ припадать къ этимъ бѣднымъ и слабымъ стихіямъ, не будемъ поклоняться страдательному веществу. Или пусть кто признаетъ части міра силами Божіими, мы будемъ воздавать служеніе не этимъ силамъ, а ихъ Творцу и Владыкѣ. Я не прошу у вещества того, чего оно само не имѣетъ, и вмѣсто Бога не служу стихіямъ. Хотя онѣ и прекрасны на видъ, благодаря искусству Создателя, но по природѣ своей тождественны съ веществомъ» [1]). Это есть ораторскій оборотъ, который апологетъ употребляетъ для того, чтобы показать язычникамъ, что боготворя идоловъ, они противорѣчатъ собственному ученію объ отношеніи Бога къ міру, каково бы ни было это ученіе; т. е. будетъ ли человѣкъ признавать міръ субстанціей и тѣломъ Божіимъ, или же силой Божіей,—во всякомъ случаѣ онъ не долженъ обоготворять матеріи. Но что здѣсь нѣтъ отступленія отъ прежняго образа мысли, весьма ясно показываетъ вторая половина приведеннаго разсужденія: «мы будемъ воздавать служеніе Творцу и Владыкѣ» и проч.

Излагая ученіе о свойствахъ Божіихъ противъ язычниковъ, которые на томъ основаніи, что христіане не поклоняются многимъ и чувственнымъ богамъ, называли ихъ безбожниками,—Аѳинагоръ почелъ нужнымъ доказать исторически истину христіанскаго догмата о Богѣ единомъ. «Не одни христіане», говоритъ онъ, «отвергаютъ многобожіе, а дѣлаютъ это

[1]) Апол. 16.

и лучшіе изъ вашихъ писателей. Всѣ вникавшіе въ начала вселенной, хотя по большей части невольно, согласны были въ томъ, что божество едино. Поэты и философы, по сродству духа своего съ божественнымъ, догадочно касались этого предмета, равно какъ и другихъ» [1]).

Изъ языческихъ поэтовъ, по мнѣнію Аѳинагора, учили о Богѣ единомъ Эврипидъ и Софоклъ; а изъ философовъ—Филолай, Лизій, Опсимъ, Платонъ, Аристотель и стоики. Болѣе же всего останавливаетъ вниманіе на Платонѣ, выставляя его такимъ писателемъ, который признавалъ Бога не только единымъ, но и творцемъ вселенной, и въ доказательство приводитъ слѣдующія слова его, придавая имъ впрочемъ слишкомъ большое значеніе: «Зиждителя и Отца всего найти не легко, и нашедши возвѣстить всѣмъ невозможно» [2]).

Но такъ какъ однимъ историческимъ путемъ трудно было достигнуть желанной цѣли; то апологетъ обращаетъ вниманіе язычниковъ на коренные законы нашего разума, и доказываетъ, что правильно слѣдуя этимъ законамъ, невозможно не представлять Бога существомъ единымъ.

«Что отъ начала единъ есть Богъ Творецъ всего, это вы увидите изъ слѣдующихъ соображеній, которыя составляютъ разумное оправданіе нашей вѣры. Если отъ начала было два бога или многіе: то они находились или въ одномъ и томъ же мѣстѣ, или каждый въ своемъ собственномъ. Но въ одномъ и томъ же мѣстѣ быть они не могли. Ибо если они боги, то не подобны другъ другу; но они не подобны, потому что безначальны: всѣ существа, имѣющія начало, подобны своимъ образцамъ; а безначальныя существа не подобны, потому что не произошли отъ кого другаго или по какому нибудь образцу.

---

[1]) Іb. 7.
[2]) Іb. 7.

Но скажутъ, что они составляютъ изъ себя одного, и Богъ одинъ также, какъ рука и глазъ и нога суть части одного тѣла? Такъ, еслибы дѣло шло о человѣкѣ, напр. о Сократѣ, такъ какъ онъ рожденъ и подверженъ тлѣнію, состоитъ изъ частей и можетъ быть раздѣленъ на части: а Богъ, какъ безначальный, безстрастный и нераздѣлимый, конечно, не состоитъ изъ частей. Если же каждый изъ нихъ существуетъ отдѣльно, а Богъ Творецъ міра находится выше сотвореннаго и окрестъ всего, что Онъ сотворилъ и устроилъ: то гдѣ будетъ другой богъ, гдѣ прочіе? Ибо если міръ, имѣя круглую форму, замыкается небесными кругами, а Творецъ міра обитаетъ надъ твореніемъ, управляя имъ посредствомъ своего промышленія, то гдѣ будетъ мѣсто другаго бога или прочихъ боговъ? Его нѣтъ въ мірѣ, который принадлежитъ другому, нѣтъ и окрестъ міра, ибо и надъ нимъ Богъ, Творецъ міра. Если же его нѣтъ ни въ мірѣ, ни окрестъ міра, такъ какъ все, что около міра, объемлется тѣмъ же Богомъ,—то гдѣ же оно? Выше міра и Бога? Въ другомъ мірѣ или окрестъ другаго? Но если въ другомъ мірѣ или около него: то Богъ уже не около насъ, ибо не владычествуетъ надъ міромъ, и самъ не великъ могуществомъ, пребывая въ ограниченномъ мѣстѣ. Если же этого мѣста нѣтъ и въ другомъ мірѣ, ибо Богъ Творецъ все наполняетъ, ни окрестъ другаго, ибо все Имъ объемлется: то и его самаго нѣтъ, какъ нѣтъ мѣста, въ которомъ бы онъ обиталъ. И что дѣлаетъ онъ, когда есть другой Богъ, которому принадлежитъ этотъ міръ, и самъ онъ обитая выше Творца міра, не находится ни въ мірѣ, ни окрестъ міра? Развѣ есть какое нибудь другое мѣсто, гдѣ бы пребывалъ онъ? Но надъ нимъ Богъ и все Божіе. Какое можетъ быть мѣсто, когда Богъ Творецъ наполняетъ все надъ міромъ? Промышляетъ ли онъ? Если не промышляетъ, то ничего не сотворилъ. Если же онъ ничего не творитъ, и не промышляетъ; если нѣтъ никакого

другаго мѣста, гдѣ бы онъ находился; то есть только этотъ изначальный и единый Богъ Творецъ міра» [1]).

Нельзя не замѣтить, что въ изложеніи этого доказательства есть натянутость и изысканность. Въ основаніе ученія о единствѣ Божіемъ. Полагается мысль о «неизмѣримости» верховнаго существа: «Богъ неизмѣримъ, слѣд. долженъ быть одинъ. Два неизмѣримыя существа не могутъ быть; ибо одно уничтожило бы другое».—Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что это основаніе прочно; но оно довольно частно. Позднѣйшіе писатели, вмѣсто того чтобы ограничиваться понятіемъ о неизмѣримости, которая есть одно изъ свойствъ Божіихъ, брали во вниманіе вообще идею о существѣ всесовершенномъ,—и доказательство выходило гораздо проще и яснѣе. Бытіе двухъ всесовершенныхъ существъ, говорили они, немыслимо; ибо если предположить, что эти существа имѣютъ одни и тѣже совершенства, то въ такомъ случаѣ они не будутъ ни чѣмъ отличаться другъ отъ друга; а если одно изъ нихъ имѣетъ такія совершенства, какихъ нѣтъ въ другомъ, то явно, что ни одно не можетъ назваться всесовершеннымъ.

Встрѣчаются у Аѳинагора и выраженія довольно неудачныя и неудобопонятныя. Наприм. говорится, что «боги не могутъ существовать въ одномъ и томъ же мѣстѣ, потому-что они не подобны другъ другу; не подобны же потому, что не имѣютъ начала».—Можно догадываться, что христ. философъ, выражаясь подобнымъ образомъ, слѣдовалъ Платону, который училъ, что только тѣ предметы могутъ быть подобны, которые образованы по одному образцу; но эта мысль Платона не имѣетъ въ его доказательствѣ надлежащаго приложенія. Ибо если понимать мѣсто, какъ пунктъ геометрическій, то въ такомъ пунктѣ (въ одно и тоже время) невоз-

[1] Ib. 8.

можно существовать двумъ предметамъ не только различнымъ, но и подобнымъ; а если подъ именемъ мѣста разумѣть извѣстное пространство, то нѣтъ абсолютной невозможности существовать въ немъ двумъ предметамъ не совершенно одинаковымъ. При томъ же, собственно говоря, Богъ не имѣетъ мѣста: «Его мѣсто въ Немъ Самомъ; Онъ въ Себѣ Самомъ всегда весь», какъ прекрасно замѣтилъ въ послѣдствіи блаж. Августинъ [1]).

Но каковы бы ни были недостатки разсматриваемаго доказательства, мы должны взять во вниманіе то, что въ христіанской литературѣ это есть первый опытъ чисторацiональнаго доказательства единства Божія; а первый опытъ не можетъ быть совершенно удовлетворителенъ.

Защитивъ христіанскую вѣру въ единаго Бога, Аѳинагоръ ведетъ язычниковъ въ сокровеннѣйшую область ученія христіанскаго, доказывая имъ, что христіане не только представили въ самомъ ясномъ свѣтѣ идею о Богѣ единомъ, но и возвысили разумъ до попятія о Богѣ троичномъ въ единствѣ. «Мы признаемъ», пишетъ онъ, «и Сына Божія: и никому да не покажется смѣшнымъ, что у Бога есть Сынъ. Ибо мы представляемъ Бога Отца и Сына не такъ, какъ баснословятъ поэты, у которыхъ боги нисколько не лучше людей. Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ идея и какъ дѣйственная сила, ибо по Нему и чрезъ Него все сотворено, потому что Отецъ и Сынъ едино суть. А такъ какъ Сынъ въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа, то Сынъ Божій есть умъ и слово Отца. Онъ есть первое рожденіе Отца, но не такъ, чтобы оно получило бытіе по времени,—ибо Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно словесное существо, искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ слово.—Утверждаемъ также, что есть Духъ Святый,

[1]) Ep. ad Dordonum 57.

который дѣйствуетъ въ пророкахъ; Онъ исходитъ отъ Бога, подобно лучу солнечному, истекая изъ Него и возвращаясь къ Нему.—Итакъ, кто послѣ сего не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго, и признаютъ ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ» [1])?

Самые строгіе критики согласны въ томъ, что не только предшествовавшіе церковные писатели, но и послѣдующіе (до 4-го вѣка), не представили ученія о Св. Троицѣ съ большею полнотою. Критики привязываются только къ одному выраженію, которое имъ кажется двусмысленнымъ, именно: «Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ идея и какъ дѣйственная сила». Но если взять во вниманіе контекстъ рѣчи, то эта фраза не будетъ представлять двусмысленности. Ибо тотчасъ же послѣ приведенныхъ словъ апологетъ говоритъ: «все создано чрезъ Сына Божія и для Него». Это показываетъ, что онъ, называя Іисуса Христа Словомъ Отца въ идеѣ и дѣйствіи, хотѣлъ сказать только то, что Слово есть отраженіе разума божественнаго и дѣйствующая причина міра.

«Впрочемъ», продолжаетъ Аѳинагоръ, «этимъ не ограничивается наше богословское ученіе; но мы признаемъ множество ангеловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Зиждитель міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями, и небомъ и міромъ, и всѣмъ, что въ немъ, и благоустройствомъ ихъ» [2]).

«Богъ сотворилъ ангеловъ для промышленія о вещахъ сотворенныхъ Имъ, такъ что Богу принадлежитъ всеобъемлющее и общее промышленіе обо всемъ, а промышленіе о частяхъ—ангеламъ, къ нимъ приставленнымъ» [3]).

---

[1]) Апол. 10.

[2]) Ап. 10.

[3]) Ап. 24.

«Какъ у людей есть свобода выбирать добро и зло,— такъ и у ангеловъ. Одни изъ нихъ, свободные, какими и сотворены были отъ Бога, пребыли въ томъ, къ чему Богъ сотворилъ ихъ и опредѣлилъ; а другіе злоупотребили и своимъ естествомъ и предоставленною имъ властію» [1]) и проч.

Ученіе о разумныхъ существахъ, высшихъ человѣка, не въ первый разъ встрѣчается въ христіанской литературѣ; оно даже было подробно излагаемо предшественниками Аѳинагора, т. е. Іустиномъ и Татіаномъ. Но Іустинъ говорилъ о существованіи духовъ и вліянія ихъ на человѣка, какъ объ истинѣ всѣмъ извѣстной изъ св. Писанія: а не старался объяснить этой истины изъ началъ разума. У Аѳинагора же мы встрѣчаемъ мысль о томъ, что вѣра въ существованіе ангеловъ добрыхъ и злыхъ вытекаетъ изъ самой идеи о Богѣ и мірѣ,—и слѣдовательно находимъ философскій путь къ этой истинѣ. Кромѣ бодрствующаго надъ нами промысла Божія, говор. онъ, есть промыслъ частный. Эта мысль имѣетъ глубокое основаніе въ природѣ всего сотвореннаго! Ибо если міръ есть совершеннѣйшее цѣлое, то между всѣми существами его должна быть тѣсная связь; и если въ видимой природѣ мы замѣчаемъ, что Богъ, будучи полнымъ господиномъ ея, дѣйствуетъ посредственно, употребляя высшее къ поддержанію низшаго: то почему не предположить, что тоже самое происходитъ и въ мірѣ невидимомъ?—Что касается Татіана, то онъ только упоминалъ объ ангелахъ добрыхъ, а со всею энергіею старался развивать ученіе о злыхъ духахъ враждебныхъ человѣку, и нерѣдко приписывалъ имъ такія дѣйствія, которыхъ они, какъ существа безплотныя, и совершать не могли. Положимъ, что и Аѳинагоръ не былъ свободенъ отъ послѣдняго

[1]) См. 25—27.

недостатка (потому что и у него встрѣчается наприм. мысль о сообщеніи падшихъ духовъ съ дщерями человѣческими); но достойно замѣчанія то, что этотъ писатель довольно на видномъ мѣстѣ ставитъ ученіе объ ангелахъ добрыхъ и вліяніи ихъ на человѣка. Это ученіе не только отрадно для христіанина, но и объясняетъ другіе пункты въ сочиненіи Аѳинагора, кажущіеся неопредѣленными. Ибо если онъ допускалъ вліяніе на человѣка ангеловъ добрыхъ, то это показываетъ, что онъ не имѣлъ того мрачнаго взгляда на вещи, какой имѣлъ Татіанъ, представлявшій нашу землю жилищемъ населеннымъ только преслушниками воли Божіей. Если допускалъ, что человѣкъ можетъ слѣдовать или не слѣдовать водительству духовъ добрыхъ,—то это даетъ намъ полное право заключать, что по его мнѣнію, паденіе еще не разорвало всѣхъ нитей, которыми соединялась земля съ небомъ, хотя онъ и не высказалъ опредѣленно своихъ мыслей объ этомъ предметѣ.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Казалось бы, что Аѳинагоръ, желая доказать истину христіанскаго ученія о воскресеніи мертвыхъ, постарается прежде всего подготовить своихъ читателей изложеніемъ доказательствъ «безсмертія» души; но онъ не распространяется объ этомъ предметѣ, а кратко и рѣшительно высказываетъ свои убѣжденія касательно жизни будущей. «Мы вѣримъ» пишетъ онъ, «въ духовность души, вѣримъ въ Бога всемогущаго и правосуднаго, и потому не сомнѣваемся въ безсмертіи души... Богъ создалъ насъ не для того, чтобы мы, подобно скотамъ, погибли и уничтожились. Мы убѣждены, что оставивъ настоящую жизнь, будемъ жить другою жизнію, лучшею здѣшней, небесною, а не земною; ибо будемъ пребывать у Бога и съ Богомъ, неизмѣнными и безстрастными душею, не

какъ плоть, хотя и будемъ имѣть плоть, но какъ небесный духъ» [1]).

Почему апологетъ идетъ прямо къ цѣли,—угадать не трудно: потому-что ученіе о безсмертіи души онъ предполагаетъ уже извѣстнымъ язычникамъ.

И въ самомъ дѣлѣ, надобно отдать честь естественному разуму,—онъ не мало задумывался надъ рѣшеніемъ вопроса: будетъ ли душа существовать, когда прекратится настоящая ея дѣятельность и ея тѣло превратится въ землю? И въ языческомъ мірѣ иногда являлись мудрецы, которые говорили своимъ современникамъ: «въ глубинѣ своего существа вы должны искать залога будущей жизни. Ибо ужели вы думаете, что наши способности развиваются и усовершаются понапрасну? Неужели напрасно существуетъ въ душѣ нашей голосъ совѣсти, награждающій и наказывающій насъ за извѣстные нравственные поступки? Неужели вѣчно будетъ страдать праведникъ, а наслаждаться нечестивый? Нѣтъ, насъ ожидаетъ другая жизнь, которая будетъ служить для человѣка наградой, или наказаніемъ» [2]). Нѣтъ сомнѣнія, что эти слова человѣческой мудрости не въ состояніи были произвесть такой вѣры, которая могла бы укрѣпить и успокоить человѣка во время искушеній и несчастій. Эта мудрость была подобна тому свѣту, который свѣтитъ только при благопріятныхъ обстоятельствахъ, но во время бурь и непогодъ гаснетъ. Но хорошо и то, что она заставляла людей подумать серьезнѣе о своемъ будущемъ, заставляла ихъ искать яснѣйшаго и опредѣленнѣйшаго наставленія по этому предмету.

Совсѣмъ иначе разсуждали язычники о воскресеніи мертвыхъ; христіанское ученіе объ этомъ предметѣ казалось имъ

---

[1]) Апол. 27, 31.

[2]) Слова Платона. См. Phæd. 78, 105, 120.

несбыточной и безумной мечтой,—и потому когда ап. Павелъ произнесъ въ Ареопагѣ слово «воскресеніе», слушатели начали смѣяться. Мало этого, язычникамъ даже весьма непріятно было слышать, что человѣческое тѣло нѣкогда воскреснетъ; потому что они привыкли смотрѣть на тѣло, какъ на темницу души, и слѣдовательно, по ихъ мнѣнію, душа должна заботиться не о томъ, чтобы входить въ тѣло на вѣчность, а о томъ, чтобы скорѣе выйти изъ него, если хочетъ быть свободною и счастливою. При такомъ настроеніи мыслей, доказать язычникамъ, что христіанская вѣра въ воскресеніе плоти весьма разумна и благотворна, было дѣломъ величайшей важности и трудности.

Приступая къ изложенію доказательствъ воскресенія мертвыхъ, Аѳинагоръ дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что по природѣ есть первое и важнѣйшее въ познаніи, и тѣмъ, что по отношенію къ намъ прежде всего требуется для познанія. Отъ природы первое и важнѣйшее есть рѣчь «объ» истинѣ, которая бываетъ ведена ко благу тѣхъ, кои охотно и съ вѣрою принимаютъ истину; напротивъ въ нашемъ положеніи необходимѣе другая рѣчь, которая опровергаетъ заблужденіе и представляетъ доказательства «за» истину. Ибо какъ земледѣлецъ напрасно сѣялъ бы доброе сѣмя въ землю, если бы прежде не очистилъ её отъ вредныхъ растеній: такъ и тотъ, кто хочетъ научить истинѣ, мало успѣетъ, если не удалитъ прежде невѣрія, ложнаго мнѣнія, сомнѣній. На этомъ основаніи, говоритъ онъ, я хочу раздѣлить свой трактатъ такимъ образомъ, чтобы прежде говорить «за» истину, а потомъ «объ» истинѣ,—т. е. сперва защитить догматъ отъ нападеній, а потомъ представить положительныя доказательства его истины.

I. Воскресеніе тѣла человѣческаго есть дѣло Божіе. Посему почитающіе это дѣло невозможнымъ, думаютъ такъ или

потому, что Богъ «не можетъ» воскресить человѣческаго тѣла изъ праха и тлѣнія, или же Онъ «не захочетъ» воскресить. Но перваго нельзя сказать о Богѣ; ибо Онъ всевѣдущъ и всемогущъ. Онъ знаетъ все, слѣдовательно знаетъ и то, куда уходитъ каждая частица человѣческаго тѣла; и если Онъ могъ изъ ничего создать міръ, то конечно Ему не трудно соединить разрушившееся, воздвигнуть лежащее, опять оживотворить умершее и тлѣнное измѣнить въ нетлѣніе. Словомъ, какъ твореніе, такъ и воскрешеніе, требуютъ равнаго могущества и премудрости.

Возражаютъ: тѣла животныхъ разрушаются, согниваютъ и обращаются въ землю, но потомъ опять переходятъ въ растенія и животныя, и составляютъ часть новаго организма. Часто составныя части одного тѣла дѣлаются составными частями другаго, такъ что невозможно узнать, что принадлежитъ одному и что другому. Какъ же можно, чтобы при такомъ страшномъ превращеніи и видоизмѣненіи элементы тѣла опять соединились?—Но подобное возраженіе дѣлаютъ тѣ, кои все измѣряютъ вѣдѣніемъ и могуществомъ человѣческимъ, а забываютъ всевѣдѣніе и всемогущество Божіе. Притомъ же надобно отличать пищу отъ питанія въ собственномъ смыслѣ. Богъ при созданіи міра и тварей устроилъ такъ, что каждому животному назначена свойственная ему пища, и эта только пища и можетъ обращаться съ пользою въ организмъ питающагося животнаго; въ противномъ же случаѣ не можетъ быть не только питанія, но произойдетъ непремѣнно вредъ для организма. Итакъ человѣческое тѣло, такъ не назначенное въ пищу для животныхъ и ни для того, какой бы родъ тлѣнія ни проходило, нигдѣ не утрачиваетъ своей сущности, имѣющей воскреснуть по дѣйствію силы всемогущей. Если оно и пожирается иногда животнымъ, никогда однакожъ не можетъ обратиться въ его плоть и кровь, или сдѣлаться существенною его частію.

Нельзя сказать, чтобы Богъ не хотѣлъ воскресенія мертвыхъ. Богъ не хочетъ только того, что недостойно Его, или несправедливо само по себѣ. Но невозможно представить, чтобы величайшее чудо воскресенія и величайшее благо безсмертія человѣка и по тѣлу, было недостойно славы Божіей и несправедливо для Его безпредѣльной благости. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Воскресеніемъ не будетъ сдѣлана несправедливость ни по отношенію къ душѣ, ни по отношенію къ тѣлу. Если душа, обитая въ тѣлѣ тлѣнномъ и подверженномъ страданію, не терпитъ чрезъ это никакой несправедливости; тѣмъ болѣе для нея не будетъ обиды, когда она станетъ обитать въ тѣлѣ нетлѣнномъ и чуждомъ страданій. И въ отношеніи къ тѣлу не будетъ никакой несправедливости. Ибо если нынѣ оно тлѣнное, существуя въ нетлѣнномъ, не терпитъ обиды: то очевидно, само сдѣлавшись нетлѣннымъ и существуя вмѣстѣ съ нетлѣннымъ, чрезъ это не будетъ обижено [1]).

Итакъ главнымъ основаніемъ нашей вѣры въ воскресеніе мертвыхъ, по Аѳинагору, служитъ всемогущество и всевѣдѣніе Божіе: «Богъ могъ изъ ничего сотворить человѣка, слѣдовательно можетъ и воскресить умершаго». Хотя Аѳинагоръ не причисляетъ этого доказательства къ положительнымъ,—но на самомъ дѣлѣ оно есть самое важное и сильное. Наука только тогда могла бы ослабить его силу, если бы можно было доказать, что человѣкъ явился на свѣтъ безъ воли и силы Божіей. Но естествознаніе этого не доказало и никогда не докажетъ. «Въ наше время», говоритъ Фреппель [2]), «всѣми признана несостоятельность теоріи Дюпюи (Dupuis), который говоритъ, что человѣческій родъ существуетъ потому, что существовалъ всегда, или теоріи Ламарка, который производитъ человѣка

---

[1]) Тракт. о воскр. гл. 2—10.

[2]) Cours d' eloqu. sacr. $18^{55}/_{60}$ dix. lec.

изъ низшаго животнаго чрезъ постепенное и продолжительное преобразованіе. Геологическія и палеонтологическія открытія подтверждаютъ сказаніе Моисея о томъ, что родъ человѣческій не всегда существовалъ на землѣ, что онъ явился за нѣсколько тысячъ лѣтъ, какъ новый типъ, а не какъ результатъ прогрессивнаго развитія древнѣйшихъ типовъ. Это есть законъ постоянный и общій, что низшій видъ не можетъ произвести недѣлимыхъ высшаго вида. Словомъ, нѣтъ ученія достовѣрнѣе, какъ ученіе о твореніи.—Но если начало земному существованію человѣка положено чудесно; то почему не можетъ быть чудесенъ и конецъ этого существованія? Чудо за чудо,—и второе такого же рода, какъ и первое».

Дабы сообщить болѣе силы своему доказательству, апологетъ проводитъ далѣе ту мысль, что для Бога легче воскресить, нежели сотворить человѣка; потому что твореніе міра было изъ ничего, а для воскресенія есть какъ-бы нѣкоторый матеріалъ, т. е. элементы тѣла, которые никогда не уничтожаются.—Нѣтъ сомнѣнія, что на воображеніе язычниковъ, которые смотрѣли на Бога чувственными очами, которые измѣряли Его мѣриломъ человѣческимъ, подобная мысль могла имѣть немаловажное дѣйствіе. Но на самомъ дѣлѣ она нисколько не усиливаетъ доказательства истины воскресенія мертвыхъ; потому что если Богъ всемогущъ, то для Него одинаково легко, какъ воскресить, такъ и сотворить человѣка.

Что касается наконецъ того мнѣнія, что человѣческое тѣло, какъ не назначенное въ пищу животнымъ, не можетъ обратится въ ихъ плоть и кровь; то это ошибка, происшедшая отъ неправильнаго толкованія словъ Аристотеля, который сказалъ, что всякій излишекъ, принятый въ нашъ организмъ, не только не пользуетъ, но даже вредитъ намъ [1]). Несчастные

[1]) Ritter V, 315.

опыты ясно показывают, что человѣческое тѣло точно также обращается въ пользу животнаго, какъ и ихъ тѣло въ пользу нашу.

II. Чтобы положительно доказать истину воскресенія нашего, говоритъ Аѳинагоръ, обратимъ вниманіе: а) на то, для чего Богъ создалъ человѣка и потомковъ его; б) на свойства человѣческой природы вообще, и в) на грядущій судъ, ожидающій всѣхъ людей.

а) Богъ не напрасно сотворилъ человѣка, ибо Онъ премудръ. Человѣкъ не созданъ ни для пользы самаго Творца, такъ какъ существо, высшее всего, не ищетъ собственной пользы ни въ какой твари,—ни для пользы другихъ существъ, ибо существа безсмертныя, для своего бытія, не нуждаются ни въ какомъ содѣйствіи отъ людей; а безсловесныя животныя ниже человѣка, и не онъ для нихъ, а они для него существуютъ. Въ чемъ же надобно искать цѣли бытія нашего? Въ самой жизни нашей,—въ томъ, чтобы мы могли наслаждаться жизнію, какъ даромъ неизреченной благости Божіей. Но въ такомъ случаѣ не эта жизнь, минутная, скорогибнущая, какою пользуются и безсловесныя животныя, должна быть цѣлію бытія нашего. Тѣмъ, которые носятъ въ себѣ образъ Самаго Творца, владѣютъ умомъ и одарены разумнымъ смысломъ, Творецъ опредѣлилъ вѣчное существованіе, чтобъ они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость, и слѣдуя закону и правдѣ, безболѣзненно пребывали во вѣки съ тѣмъ, съ чѣмъ проводили предшествующую жизнь, находясь въ тлѣнныхъ и земныхъ тѣлахъ. Вотъ почему мы любимъ и настоящую жизнь, не смотря на то, что она исполнена скорбей. Среди разныхъ треволненій въ этой жизни, надежда въ нѣкоторой дали указываетъ мнѣ блаженную вѣчность, и эта надежда не мечта, она основывается не на обманчивомъ словѣ человѣческомъ, а есть сознаніе цѣли,

для которой создалъ насъ Творецъ, даровавшій намъ разумъ и напечатлѣвшій на нашемъ сердцѣ святый законъ жизни разумной и мудрой. Ибо не трудно понять, что Богъ не сотворилъ бы человѣка такимъ, каковъ онъ есть, не одарилъ бы его свойствами существа безсмертнаго, если бы не благоволилъ въ тоже время, чтобы онъ былъ безсмертенъ. Если же человѣкъ долженъ быть безсмертенъ: то онъ долженъ воскреснуть: ибо безъ воскресенія онъ не можетъ существовать всегда.

б) Человѣкъ до тѣхъ поръ только можетъ оставаться человѣкомъ, пока сохраняется полный составъ существа его. Природа человѣка состоитъ изъ безсмертной души и изъ тѣла, которое соединено съ нею при сотвореніи. Ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдѣльно, не даровалъ Богъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла. Душа и тѣло въ человѣкѣ составляютъ одно живое существо, которое испытываетъ и свойственное душѣ и свойственное тѣлу. Если есть единство и гармонія во всемъ этомъ живомъ существѣ, если есть согласіе между дѣйствіями души и отправленіями тѣла, то должна быть одинакова и послѣдняя цѣль всего этого.. Человѣкъ долженъ всегда состоять изъ души и тѣла; а это невозможно, если не будетъ воскресенія.. Но для чего же, спрашиваютъ, этотъ перерывъ жизни, который причиняетъ смерть тѣлесная, если мы должны быть безсмертны полнымъ существомъ своимъ? Этого требуетъ свойство природы нашей. Мы не можемъ и не должны сравнивать себя ни съ животнымъ, которое умираетъ разъ—навсегда, ни съ чистыми духами, которые никогда не умираютъ. Въ душѣ мы безсмертны отъ самаго начала бытія нашего; но тѣло наше, прежде чѣмъ достигаетъ нетлѣнія, должно по самому естеству своему подвергаться равнымъ перемѣнамъ, къ которымъ принадлежитъ и самая смерть. И что страшнаго для насъ въ этой смерти? Не каждый ли

день мы видимъ образъ ея во снѣ? Когда истощается у насъ жизненная сила и ослабѣваютъ нервы; тогда сонъ какъ будто прекращаетъ на время жизнь нашу. Но потомъ мы встаемъ съ свѣжими силами. Значитъ, и бдѣніе и сонъ суть только видоизмѣненіе нашей жизни: почему же не сказать того же самаго и о смерти тѣлесной? Нѣкоторые справедливо называютъ сонъ братомъ смерти, потому что между ними дѣйствительно есть большое сходство. Смерть не есть ли тотъ же самый сонъ, только болѣе продолжительный, послѣ котораго человѣкъ долженъ возстать съ новыми и уже никогда неослабляемыми силами?—Съ другой стороны, самые періоды образованія тѣла человѣческаго показываютъ возможность и его преобразованія. Кто подумалъ бы, что изъ сѣмени образуется полное тѣло человѣка, со всѣми его членами и чувствами, если бы это не оправдывалось опытомъ? Потомъ, какое различіе между возрастами младенческимъ и юношескимъ, юношескимъ и мужескимъ, мужескимъ и старческимъ. Никто не могъ бы по одному изъ этихъ періодовъ заключать о другомъ, если бы не зналъ, какъ это бываетъ на дѣлѣ. Удивительно ли послѣ сего, что намъ не совсѣмъ понятно, какъ послѣ смерти наступитъ жизнь, или—какъ самая смерть служитъ переходомъ къ жизни? Между тѣмъ сомнѣваться въ этомъ было бы также безразсудно, какъ сомнѣваться въ дѣйствительности указанныхъ нами явленій настоящей жизни человѣка.

в) Если бы не было никакого суда надъ человѣческими дѣяніями; то люди не имѣли бы никакого преимущества предъ животными, или даже были бы еще несчастнѣе ихъ, такъ какъ они борются со страстями, и заботятся о благочестіи и правдѣ, а жизнь скотская была бы самою лучшею, добродѣтель—нелѣпостію, угроза суда—крайне смѣшною, наслажденіе всякими удовольствіями—величайшимъ благомъ. Въ настоящей жизни добрые не получаютъ должнаго за добродѣтели, ни злые—за

свое нечестіе; не говорю уже о томъ, что смертная природа не можетъ понести наказанія, которое равнялось бы весьма многимъ и весьма тяжкимъ преступленіямъ. Слѣдовательно если мы вѣруемъ, что будетъ праведный судъ по смерти, то надобно, чтобы человѣкъ явился на оный не только съ душею, но и съ тѣломъ. Притомъ, многіе недостатки и пороки людей, напр. неумѣренность, нечистота, воровство, любостяжаніе совершенно невозможны для одной души, и слѣдовательно несправедливо было бы ее одну за это наказывать; и наоборотъ, душа не можетъ представить нѣкоторыхъ добродѣтелей безъ помощи тѣла, которое вмѣстѣ съ нею трудится, бодрствуетъ, терпитъ, и потому оно должно непремѣнно участвовать въ наградѣ. Словомъ, всеобщему суду Божію должно предшествовать всеобщее воскресеніе мертвыхъ. Тѣла, уплативши дань природѣ, должны будутъ воскреснуть; тѣже люди, которые жили, оживутъ снова. Но чтобы опять явились тѣже люди, для этого нужно каждой душѣ вновь соединиться съ своими тѣлами; а это не иначе возможно, какъ чрезъ воскресеніе [1]).

Таково содержаніе II-й части трактата о воскресеніи мертвыхъ! Здѣсь Аѳинагоръ изложилъ все, что только можетъ сказать естественный разумъ для объясненія догмата о воскресеніи. Онъ раскрылъ всѣ сокровища современнаго ему естествознанія, и представилъ ихъ въ стройномъ порядкѣ и въ высшей степени увлекательно.—Но, не смотря на все это, желанная цѣль не достигнута,—по той весьма простой причинѣ, что истина воскресенія мертвыхъ превышаетъ область нашего разума.

Аѳинагоръ говоритъ, что цѣль нашего бытія заключается въ самой жизни нашей; но эта цѣль не будетъ достигнута, если существованіе человѣка не продолжится въ другомъ мірѣ.—

---

[1]) О воскр. гл 11—25.

Это такая истина, противъ которой никто не можетъ представить серьезныхъ возраженій. Мы видимъ, что изъ всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ не достигаетъ на землѣ своего назначенія; потому что слишкомъ коротка наша земная жизнь для достиженія той высокой и отдаленной цѣли, къ которой мы должны стремиться. Каждое животное, слѣдуя своему инстинкту, этому материнскому дару природы, идетъ вѣрно и неизмѣнно къ своей цѣли; но человѣку не дано такого инстинкта. Какъ существо духовное и разумное, человѣкъ имѣетъ въ себѣ сѣмена истины и добра; но эти сѣмена не развиваются здѣсь надлежащимъ образомъ, и—явно—требуютъ для своего развитія иного солнца и воздуха болѣе благорастворенаго. Тѣ прекрасныя растѣнія, которыя выходятъ изъ этихъ сѣмянъ, обыкновенно бываютъ заглушаемы предразсудками и страстями, или же вырываются въ то самое время, когда бы имъ болѣе всего надлежало расти и цвѣсти. Итакъ одно изъ двухъ: или провидѣніе поступило несправедливо, отказавъ человѣку въ тѣхъ благахъ, коими такъ щедро наградило другихъ животныхъ; или же для насъ готовится другая жизнь, въ которой будетъ продолжено усовершенствованіе человѣка. Перваго предположить никакъ нельзя, слѣдоват. вѣрно послѣднее.—Все это, повторяемъ, совершенно справедливо; но все это говоритъ въ пользу безсмертія души, а не воскресенія тѣла.

Аѳинагоръ самъ предвидѣлъ, что его доказательство только тогда будетъ имѣть свою силу, когда допустимъ, что между душею и тѣломъ существуетъ неразрывная связь; и потому говоритъ въ слѣдующемъ доводѣ: «ни душа безъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляютъ человѣка; но то и другое вмѣстѣ есть человѣкъ,—и слѣдовательно если мы предназначены къ безсмертію, то должно быть безсмертно и самое тѣло наше».—Но давать подобный оборотъ дѣлу, значитъ одною рукою со-

видать, а другою разрушать. Ибо если Аѳинагоръ допускаетъ неразрывную связь души съ тѣломъ; то это можетъ вести къ тому заключенію, что онъ отвергалъ личное существованіе души по смерти тѣла, и слѣдов. противорѣчилъ ученію слова Божія, которое говоритъ, что святые и по смерти живутъ, и наслаждаются лицезрѣніемъ Бога, не смотря на то, что полное воздаяніе имъ готовится послѣ всеобщаго воскресенія. Такое заключеніе по большей части и выводятъ изъ словъ Аѳинагора, хотя на самомъ дѣлѣ, какъ кажется, онъ довольно далекъ былъ отъ той мысли, чтобы отрицать личное существованіе души по смерти тѣла. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ неоднократно и рѣшительно говоритъ, что наша душа по природѣ своей безсмертна, что она не состоитъ изъ отдѣляемыхъ частей, и слѣдов. разрушеніе тѣла не влечетъ за собою разрушенія души. Притомъ же онъ называетъ смерть сномъ, только болѣе продолжительнымъ, нежели сонъ обыкновенный. Но извѣстно, что во время сна дѣятельность души не прекращается; хотя она не живетъ тогда полною жизнію, но живетъ,—и слѣдов. можетъ сознавать себя. Подобное же состояніе испытываетъ душа, можетъ быть думалъ Аѳинагоръ, и по смерти тѣла—до всеобщаго суда.

Далѣе, онъ ищетъ доказательства возможности преобразованія человѣческаго тѣла въ исторіи его образованія: «изъ малаго сѣмени образуется полное тѣло человѣка; точно также оно можетъ образоваться и изъ элементовъ тѣла, которыхъ смерть не уничтожаетъ».—Но говоря такимъ образомъ, Аѳинагоръ забываетъ ту истину, что возрастаніе человѣка есть явленіе естественное, а воскресеніе можетъ совершиться только чудеснымъ образомъ. Въ своемъ тѣлѣ мы не замѣчаемъ ничего такого, что способно было бы ожить, какъ оживаетъ сѣмя, разложившееся въ землѣ. Мы видимъ, что всѣ части нашего тѣла умираютъ и обращаются въ землю, и въ согнив-

шемъ мозгѣ еще никто не открылъ мозга духовнаго, никто не указалъ зародыша новой жизни. Человѣкъ могъ бы еще питать себя надеждою на оживленіе умершаго тѣла, если бы смерть была явленіемъ естественнымъ, начало котораго скрывалось бы въ первозданной природѣ нашей; но, по ученію слова Божія, смерть есть слѣдствіе грѣха и наказаніе за грѣхъ: «Богъ смерти не сотвори; но единымъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть». Итакъ если смерть есть наказаніе, то воскресеніе будетъ наградой, и притомъ такой наградой, которая обѣщана намъ единственно ради заслугъ Іисуса Христа, своимъ воскресеніемъ разрушившаго смерть. Только вѣруяй въ Него не узритъ смерти, но живъ будетъ во вѣки; только Его гласъ могутъ услышать сущіи во гробѣхъ [1])!

Наконецъ апологетъ указываетъ на необходимость достойнаго воздаянія по дѣламъ нашимъ.—Это такая истина, которую сознавали даже язычники. Но какое участіе должно принять въ судьбѣ души тѣло, на которое мы привыкли смотрѣть какъ на нѣчто безсознательное?—Это можетъ быть извѣстно единому Богу; естественнымъ же разумомъ подобнаго вопроса рѣшить нельзя.

---

[1]) Іоан. V, 27; II, 25.

ѲЕОФИЛЪ АНТІОХІЙСКІЙ.

Ѳеофилъ, по мнѣнію Евсевія и Іеронима, шестой епископъ Антіохіи, родился въ язычествѣ, получилъ отличное образованіе и былъ ревностнымъ защитникомъ языческихъ заблужденій; но чтеніе книгъ ветхаго завѣта, особенно книгъ пророковъ, расположило его сдѣлаться христіаниномъ. Принявъ христіанство, онъ не переставалъ однакожъ заниматься изученіемъ языческихъ наукъ, дабы имѣть возможность, какъ самъ говоритъ, «лучше доказать другимъ нелѣпость языческой религіи». Такая просвѣщенная ревность по вѣрѣ была причиною того глубокаго уваженія къ нему согражданъ, которое выразилось единогласнымъ избраніемъ его въ епископа Антіохіи, на мѣсто умершаго Эроса. Сдѣлавшись епископомъ, Ѳеофилъ направилъ свою дѣятельность главнымъ образомъ къ тому, чтобы предохранить своихъ единовѣрцевъ отъ ученія еретиковъ и софистовъ,—и съ этой цѣлію написалъ «превосходную», какъ выражается Евсевій, книгу противъ Маркіона, трактатъ противъ ереси Гермогена и многія другія сочиненія [1]); но до насъ дошло только его апологетико-философское твореніе: «три книги къ Автолику».

Автоликъ былъ очень образованный язычникъ, имѣвшій впрочемъ самое превратное понятіе о христіанствѣ. Увлекаемый, какъ замѣчаетъ Ѳеофилъ, «пустыми словами неразум-

[1]) Церк. ист. IV, 24.

ныхъ людей, и вѣря молвѣ распускаемой безбожниками», этотъ любитель мудрости очень часто издѣвался надъ христіанами, выставлял достоинство своей религіи [1]). Разные вопросы, дѣлаемые имъ епископу антіох., заставили послѣдняго отвѣчать на нихъ цѣлымъ сочиненіемъ. Сперва Θеофилъ написалъ для Автолика одну книгу; но замѣтивъ, что онъ не удовлетворяется объясненіемъ и дѣлаетъ новые вопросы, написалъ вторую, а потомъ и третью.

Въ философскомъ отношеніи это сочиненіе менѣе замѣчательно, чѣмъ сочиненія предшествовавшихъ христіанскихъ апологетовъ. Въ немъ не замѣчается такого глубокаго знанія древней философіи и такого высокаго понятія объ ней, какое мы видѣли въ сочиненіяхъ св. Іустина; нѣтъ и особенной оригинальности въ мысляхъ, какою отличались Татіанъ и Аѳинагоръ.

Θеофилъ слишкомъ строго судитъ о древней философіи. Хотя онъ и признаетъ въ ней нѣкоторую долю истины, но не видитъ въ ней ничего самороднаго, и не допускаетъ, чтобы эта наука когда-либо приготовляла человѣка къ принятію христіанства. Держась того мнѣнія, что языческіе писатели заимствовали истину изъ св. писанія, но страшно обезобразили ее, апологетъ обратилъ свое вниманіе главнымъ образомъ на то, чтобы представить во всей наготѣ заблужденія языческихъ философовъ и поэтовъ.

«Конечно», пишетъ онъ, «то, что сказано вашими философами, историками и поэтами, по видимому достойно вѣры по изукрашенности ихъ рѣчи; но глупость и пустота ихъ изложенія обнаруживается изъ того, что у нихъ много бредней, а истины не находится ни малѣйшей частицы; ибо то, что по видимому сказано ими справедливаго, смѣшано съ заблужде-

[1]) Къ Авт. III, 4.

ніемъ. Какъ смертоносный ядъ, смѣшанный съ медомъ или виномъ, дѣлаетъ все смѣшеніе вреднымъ и негоднымъ, такъ и языческое краснорѣчіе оказывается напраснымъ трудомъ или—скорѣе—пагубою для тѣхъ, которые вѣрятъ ему [1]). Всѣ философы, любя пустую и суетную славу, ни сами не познали истины, ни другихъ не привели къ истинѣ. То, что они говорили, служитъ обличеніемъ ихъ; потому-что они говорили не согласно другъ съ другомъ, а многіе изъ нихъ даже опровергали и разрушали свои собственныя положенія» [2]). Нерасположенность Ѳеофила къ языческой литературѣ наконецъ доходитъ до того, что онъ не дѣлаетъ никакого различія между ея представителями. Онъ не щадитъ приводимаго ап. Павломъ въ Ареопагѣ стихотворца Арата, и ставитъ на одной линіи съ Эпикуромъ благонамѣреннѣйшихъ философовъ Греціи—Сократа и Платона, причисляя ихъ къ безбожникамъ.

Нѣтъ у него, какъ мы сказали, и особенно оригинальнаго взгляда. Такъ какъ истина, по его мнѣнію, заключается въ свящ. писаніи, то представить эту истину въ ясномъ свѣтѣ—вотъ цѣль, которую христіанскій учитель долженъ преслѣдовать. Если нужна для этого философія, то философія христіанскихъ писателей; а потому онъ проводитъ въ своей апологіи по большей части тѣ идеи, которыя проводили предшествовавшіе христіанскіе философы: Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ.

Но мы обязаны Ѳеофилу систематическимъ развитіемъ и отчетливымъ изложеніемъ этихъ идей. Имѣя дѣло съ такимъ язычникомъ, который по преимуществу руководился чувствомъ и воображеніемъ, Ѳеофилъ старался быть обильнымъ въ словахъ и краснорѣчивымъ; а потому то, что предшествовавшими

---

[1]) II, 12.

[2]) III, 3.

писателями было высказано кратко и сухо, онъ иногда представляетъ въ полномъ свѣтѣ, картинно и со всей энергіей.

Онъ начинаетъ свои апологіи прекраснымъ размышленіемъ о необходимости душевной чистоты для богопознанія. На желаніе Автолика: «покажи мнѣ твоего Бога», христіанскій апологетъ отвѣчаетъ: «покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ моего Бога. Покажи, что очи души твоей видятъ и уши сердца твоего слышатъ. Ибо какъ тѣлесные глаза у зрячихъ людей видятъ предметы этой земной жизни, какъ уши различаютъ звуки: такъ точно есть уши сердца и очи души, чтобы видѣть Бога. И Богъ бываетъ видимъ для тѣхъ, кои способны видѣть Его, у коихъ открыты очи душевныя. Всѣ имѣютъ глаза, но у иныхъ они покрыты мракомъ и не видятъ солнечнаго свѣта. И хотя слѣпые не видятъ, свѣтъ солнечный все-таки существуетъ и свѣтитъ, а слѣпые пусть жалуются на самихъ себя и на свои глаза. Такъ и у тебя, другъ мой, очи души твоей помрачены грѣхами и злыми дѣлами твоими. Человѣкъ долженъ имѣть душу чистую, какъ блестящее зеркало. Когда въ зеркалѣ есть ржавчина, то не можетъ быть видимо въ зеркалѣ лицо человѣческое: такъ и человѣкъ, когда въ немъ есть грѣхъ, не можетъ созерцать Бога. Итакъ покажи ты себя самаго, не прелюбодѣй ли ты, не блудникъ ли, воръ, грабитель, похититель и т. п.; ибо Богъ не открывается для подобныхъ грѣшниковъ, если напередъ не очистятъ себя отъ всякой скверны. Какъ болѣзнь на глазахъ не позволяетъ имъ обращаться къ солнечному свѣту, такъ и тебя, мой другъ, беззаконія до того помрачаютъ, что ты не можешь видѣть Бога» [1]).

Не трудно замѣтить, что апологетъ здѣсь развиваетъ мысль св. писанія, которое говоритъ, что только «чистіи серд-

[1]) Къ Авт. I, 2.

цемъ узрятъ Бога».—Имѣя дѣло съ страстнымъ почитателемъ языческихъ боговъ, Ѳеофилъ очень хорошо понималъ, что длинныя разсужденія о суетности языческой религіи не приведутъ къ желанной цѣли, если прежде не будетъ раскопанъ самый источникъ, изъ котораго истекаетъ многобожіе. Автоликъ—можетъ быть—и самъ пришелъ бы къ сознанію нелѣпости своей религіи, если бы хотя однажды хладнокровно и безпристрастно разсудилъ объ ней; но онъ не допускалъ и мысли о томъ, чтобы можно было усумниться въ истинности религіи, которая была проповѣдуема и одобряема людьми умными, философами. Доказывать Автолику, что всѣ языческіе философы были лицемѣры, которые—для своихъ интересовъ—одно думали, а другое проповѣдовали, значило говорить противъ исторіи, или—по крайней мѣрѣ—говорить безъ достаточныхъ историческихъ доказательствъ; ибо кто можетъ проникнуть въ тайны сердца человѣческаго, особенно когда дѣйствія людей прикрыты завѣсою прошедшаго? И потому апологетъ хочетъ подкопать увѣренность Автолика, доказывая ему, что умный человѣкъ можетъ не только говорить, но и думать несправедливо. Для того чтобы убѣдиться въ этомъ, нѣтъ нужды разрывать документы исторіи; для этого достаточно простаго размышленія и повседневнаго опыта. Мы не можемъ составить яснаго и правильнаго понятія о предметѣ, если орудіе, при помощи коего мы разсматриваемъ предметъ, не чисто или испорчено; даже если глаза наши больны, такъ что не могутъ выносить свѣта солнечнаго, то они любятъ «тьму паче свѣта». Почему же не предположить, что подобное бываетъ и съ окомъ нашего разума? Человѣкъ не можетъ быть раздѣленъ на части; ни одна способность не дѣйствуетъ безъ участія другой, и всѣ онѣ находятся подъ непосредственнымъ вліяніемъ воли, которая всегда влечетъ за собою познаніе: «чего желаетъ человѣкъ, тому и вѣритъ», говоритъ пословица. Что же удивитель-

наго, если заблужденіе, когда оно потворствуетъ страстямъ, иногда кажется человѣку справедливѣе истины, которая всегда есть врагъ чувственности? Что удивительнаго, если разумъ, сдѣлавшись рабомъ плоти, бываетъ неспособенъ возвыситься отъ видимаго къ невидимому, отъ чувственнаго къ сверхчувственному? Что удивительнаго, если сердце, преданное наслажденіямъ, ищетъ такого бога, который былъ бы пріятенъ для чувственности, если оно дѣлаетъ грѣхъ своимъ богомъ и приноситъ ему жертвы? Словомъ, грѣхъ служилъ причиною заблужденія, а заблужденіе въ свою очередь произвело новые грѣхи, пока цѣлое зданіе язычества не явилось во всемъ своемъ ужасающемъ величіи: «осуетишася помышленіи своими, и омрачися неразумное ихъ сердце; и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ» [1]).

Вышеприведенное размышленіе Ѳеофила такъ глубоко и вѣрно, что не только христіанскіе, но и не христіанскіе писатели смотрѣли на него какъ на образецъ. Этимъ размышленіемъ пользовались даже тѣ люди, которые обыкновенно любятъ доказывать, что философы ничего не заимствовали у христіанъ, а напротивъ христіане все лучшее заимствовали у философовъ. Знаменитый неоплатоническій философъ Плотинъ, жившій въ 3 вѣкѣ, требуетъ, подобно нашему апологету, чтобы человѣкъ, желающій созерцать Бога, очистилъ свой внутренній глазъ отъ всего того, что его помрачаетъ; и свои мысли объ этомъ предметѣ излагаетъ почти его словами. «Только тѣмъ глазомъ, который находится внутри тебя», пишетъ Плотинъ, «ты можешь созерцать высшую красоту. Но если ты устремишь на этотъ предметъ глазъ запятнанный пороками, нечистый,—то этотъ

---

[1]) Рим. I, 21. 23.

глазъ будетъ неспособенъ выносить блеска лучезарнаго предмета, и не увидитъ ничего. Надобно прежде всего органъ зрѣнія сдѣлать подобнымъ тому предмету, который хотимъ разсматривать. Каждый долженъ начать тѣмъ, чтобы сдѣлаться прекраснымъ и божественнымъ, для того чтобы достигнуть созерцанія красоты божества» [1]).

Доказавъ, что препятствіе къ боговѣдѣнію заключается въ самой душѣ нашей, потому что она, будучи омрачена пороками, не можетъ видѣть божественнаго свѣта, Ѳеофилъ могъ возбудить въ Автоликѣ сомнѣніе, пожалуй—недовѣріе къ ученію тѣхъ философовъ, которые не заботились о добродѣтели и жили нечестиво; но этимъ желанная цѣль еще далеко не достигалась. Автоликъ всегда имѣлъ право сказать, что между языческими философами были люди, которые вели жизнь въ высшей степени добродѣтельную, которые прежде всего требовали отъ желающихъ любомудрствовать о Богѣ очищенія души; слѣдовательно, если нельзя вѣрить всѣмъ, то надобно вѣрить нѣкоторымъ философамъ.—Апологетъ хочетъ разочаровать его и въ этой мысли, и потому, вслѣдъ за указаннымъ препятствіемъ къ богопознанію, представляетъ другое препятствіе, которое заключается въ самой идеѣ о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, и слѣд. непостижимомъ для нашего ограниченнаго разума. Существо божественное находится внѣ области нашего вѣдѣнія; слѣдовательно тѣ философы, которые старались познать это существо, трудились понапрасну. «Ты скажешь мнѣ», спрашиваетъ Ѳеофилъ: «ты, видящій, опиши мнѣ видъ Бога». Послушай, другъ мой, видъ Бога неописуемъ и неизъяснимъ, ибо не можетъ быть видимъ плотскими глазами. Его слава безконечна, величіе необъяснимо, высота непостижима, могущество неизмѣримо, мудрость неизслѣдима, благость непод-

[1]) Ennead. V, 8. 11.

ражаема, благодѣянія неизреченны. Ибо если я назову Его свѣтомъ, то я скажу объ Его твореніи; назову Его умомъ, скажу объ Его мудрости» и пр. [1]).

Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что мы не можемъ имѣть о Богѣ никакого понятія. Не можемъ знать существа Божія, но Его свойства и дѣйствія должны быть видны для всякаго; потому-что самъ Богъ открываетъ Себя въ мірѣ, который есть дѣло рукъ Его. «Какъ душа въ человѣкѣ невидима и незрима для людей, познается же чрезъ движенія тѣла; такъ и Бога нельзя видѣть человѣческими очами, но Онъ созерцается и познается изъ Его провидѣнія и дѣйствій. Какъ земнаго царя не всѣ видятъ, но всѣ признаютъ его бытіе и знаютъ о немъ по его законамъ, распоряженіямъ, властямъ, войскамъ и изображеніямъ; такъ и ты, если хочешь познавать Бога, то познавай изъ Его дѣлъ». Дѣла же Божіи очевидны для всякаго; вотъ они: постоянное измѣненіе и чередованіе временъ; обращеніе звѣздъ; правильное теченіе стихій; прекрасное расположеніе дней, ночей, мѣсяцевъ и лѣтъ; удивительная пріятность сѣмянъ, растеній и плодовъ; изящные и разнообразные роды четвероногихъ, летающихъ, пресмыкающихся, плавающихъ, живущихъ въ водѣ... Обрати вниманіе на постоянное теченіе источниковъ, пріятность росы и дождя. Обрати вниманіе на удивительное движеніе неба, восходящую утреннюю звѣзду, предвѣстницу приближенія солнца; посмотри на созвѣздіе Плеядъ и Ориона, на Артура и теченіе прочихъ звѣздъ, которое совершается на тверди небесной.. [2]).

Изъ этихъ и подобныхъ симъ наблюденій надъ природой Θеофилъ выводитъ заключеніе о единствѣ и величіи Творца. «Если твоя душа не помрачена, если твое сердце не окаме-

---

[1]) См. къ Авт., I, 3. 4.

[2]) См. гл. 5 и 6.

нѣло, то легко познаешь Господа вселенной, который одинъ простеръ небо и положилъ широту поднебесной, который возмущаетъ глубину моря и возбуждаетъ шумъ волнъ его, владычествуетъ надъ силою его и укрощаетъ возмущеніе волнъ, который утвердилъ землю на водахъ и даетъ духъ питающій ее, дыханіе коего животворитъ все, и съ удержаніемъ коего вселенная разрушится» [1]). Ты увидишь самъ, какъ унизительно для разума почитать богами изображенія, вышедшія изъ мастерскихъ художниковъ. «Развѣ можно представлять Бога находящимся въ опредѣленномъ мѣстѣ, а не вездѣ? Богу, Вышнему, всемогущему и истинному Богу, свойственно не только быть вездѣсущимъ, но и все видѣть, и все слышать, и не ограничиваться какимъ либо мѣстомъ; въ противномъ случаѣ мѣсто, содержащее Его, было бы больше Его, ибо содержащее больше содержимаго, а Богъ не ограничивается мѣстомъ, но Самъ есть вмѣстилище всего» [2]).

Это разсужденіе о возможности познанія Бога изъ природы имѣетъ видъ физико-телеологическаго доказательства бытія Божія; но оно не полно, или—какъ говорятъ—не формулировано ученымъ образомъ.

Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что природа громко возвѣщаетъ намъ о Богѣ: «невидимая Его», говоритъ слово Божіе, «отъ созданія міра твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и божество». Но надобно имѣть въ виду при этомъ, что природа есть только предметъ нашего познанія и средство для познанія Творца; но сама по себѣ она не имѣетъ ни сердца для того, чтобы любить своего Бога, ни смысла для того, чтобы Его понимать. Слѣдовательно, видѣть въ ней дѣйствія и свойства Божіи можетъ только существо,

---

[1]) См. гл. 7.

[2]) II, 3.

способное къ тому; мало этого,—для того чтобы правильно познать Бога изъ природы, разумъ нашъ долженъ подчиниться извѣстнымъ условіямъ, безъ которыхъ невозможно истинное богопознаніе. Хотя и Θеофилъ представляетъ нѣкоторыя условія; но не объясняетъ, почему они необходимы. Онъ говоритъ, наприм., что для правильнаго познанія Бога изъ природы, надобно утвердить въ душѣ вѣру и страхъ Божій [1]). Но истинная вѣра и страхъ Божій бываютъ или даромъ благодати, или слѣдствіемъ истиннаго богопознанія. Автоликъ, какъ язычникъ, еще не могъ пользоваться этими средствами; ему нужно было средство болѣе близкое къ нему, естественное. Далѣе, для того чтобы Автоликъ не перенесъ на божественное существо недостатковъ замѣчаемыхъ въ мірѣ, Θеофилъ говоритъ, что надобно отвлечь мысль отъ всего ограниченнаго и тлѣннаго, и возвести взоры къ безконечному и вѣчному. Но почему это необходимо, когда конечное дѣйствіе не ведетъ прямо къ причинѣ безконечной,—апологетъ не объясняетъ.

Не удивительно впрочемъ, что онъ не обратилъ вниманія на подобные недостатки. Цѣлію его разсужденія было не столько то, чтобы изъ природы научить естественному богопознанію, сколько то, чтобы проложить путь къ познанію откровенному, т. е. доказать изъ природы необходимость христіанскаго средства богопознанія—«вѣры».

Θеофилъ прибавляетъ даже, что въ видимой природѣ можно найти подтвержденіе христіанскаго догмата о воскресеніи мертвыхъ. «Ты говоришь», пишетъ онъ: «покажи мнѣ хоть одного воскреснаго изъ мертвыхъ, чтобъ увидѣть и повѣрить. Но обрати вниманіе на окончаніе временъ года, дней и ночей, какъ они кончаются и опять возникаютъ. Не бываетъ

[1]) Ib. I, 7.

ли также воскресеніе сѣмянъ и плодовъ? Ибо когда брошено въ землю зерно пшеницы или другихъ сѣмянъ, то прежде оно умираетъ и разлагается, потомъ же поднимается и встаетъ колосомъ. И деревья не производятъ ли, по повелѣнію Божію, въ опредѣленныя времена плоды, прежде скрытые и невидимые?.. Все это производитъ премудрость Божія для того, чтобъ и посредствомъ сего доказать, что Богъ можетъ совершить общее воскресеніе всѣхъ людей. Вникни еще, другъ мой, въ дѣло воскресенія, совершающееся въ тебѣ самомъ, хотя ты не вѣдаешь о семъ Ты, можетъ быть, подвергался когда-нибудь болѣзни и терялъ дородность тѣла, крѣпость и красоту, но, получивъ милость отъ Бога и исцѣленіе, снова возвращалъ тѣлесное здоровье, красоту и силу; и какъ ты не зналъ, куда дѣвалась твоя исчезнувшая плоть, такъ не знаешь, откуда она появилась и пришла. Ты скажешь: отъ пищи и соковъ превратившихся въ кровь. Хорошо, но и это есть также дѣло Бога» [1]).

Конечно, если судить строго, то здѣсь нѣтъ доказательства воскресенія мертвыхъ; потому-что воскресеніе есть величайшее чудо, которое никакъ не можетъ быть объяснено изъ законовъ природы. Но дѣло въ томъ, что апологетъ и не почитаетъ естественныхъ явленій доказательствомъ сверхъестественныхъ. Онъ хочетъ только представить нѣкоторую аналогію между предметами естественными и откровенными. А потому намъ кажется несправедливымъ замѣчаніе Прессансе, который говоритъ, что «Ѳеофилъ злоупотребляетъ сходствомъ нравственныхъ и физическихъ предметовъ, забывая при этомъ, что если ап. Павелъ завѣнчиваетъ свое чудное разсужденіе прекрасной картиной возрастанія сѣмени,—то не ограничивается однимъ этимъ доказательствомъ» [2]). Ѳеофилъ не забы-

[1]) Ib. I, 13.

[2]) Gesch. d. drei erst Jharh. IV, 255.

ваетъ о другихъ доказательствахъ, а не почитаетъ умѣстнымъ распространяться объ нихъ, когда еще не возбуждена въ сердцѣ Автолика вѣра въ откровенныя истины: «я, можетъ быть, говорилъ онъ, показалъ бы тебѣ мертвеца, который воскресъ и еще живъ; но ты и этому не повѣришь».

Для того чтобы расположить Автолика къ вѣрѣ въ откровенныя истины, Ѳеофилъ хочетъ въ самомъ опытѣ найти подтвержденіе словъ писанія: «аще не увѣруете, не имате разумѣти». Онъ доказываетъ, что человѣкъ въ самыхъ важныхъ случаяхъ обязанъ бываетъ принимать на вѣру то, чего не можетъ знать; а еслибы вздумалъ ограничивать свои познанія только тѣмъ, что самъ можетъ испытать, то надолго оставался бы невѣждой. «Ужели ты не видишь, что во всѣхъ дѣлахъ предшествуетъ вѣра? Какой земледѣлецъ можетъ получить жатву, если прежде не ввѣритъ землѣ сѣмена? Кто можетъ переплыть море, если прежде не довѣрится кораблю и кормчему? Какой больной можетъ излечиться, если прежде не довѣрится врачу? Какое искусство или знаніе можно изучить, если прежде не довѣримся учителю? Но если земледѣлецъ вѣритъ землѣ, плаватель кораблю, больной врачу; то почему ты не хочешь довѣриться Богу» [1])?

Что говоря такимъ образомъ, апологетъ не хочетъ уничтожить участія разума въ дѣлѣ вѣры, показываютъ слѣдующія слова его: «и я прежде не вѣрилъ, но теперь вѣрю, послѣ того какъ сообразилъ доказательства и прочиталъ писанія святыхъ пророковъ, которые, по вдохновенію отъ Духа Божія, предсказали и прошедшее такъ, какъ оно совершилось, и настоящее такъ, какъ оно происходитъ, и будущее въ томъ видѣ, какъ оно исполнится. Такимъ образомъ убѣжденный посредствомъ того, что совершается и было прежде возвѣ-

[1]) Къ Авт. I, 8.

щено, я теперь не остаюсь въ невѣріи, но вѣрую, повинуясь Богу.. Если хочешь, и ты тщательно читай пророческія писанія, и они самымъ вѣрнымъ путемъ приведутъ тебя къ тому, чтобы избѣгнуть вѣчныхъ мученій и получить вѣчныя блага Божіи» [1]). Если ты, какъ-бы такъ говоритъ онъ, вѣришь Пиѳагору, Платону, Аристотелю, которыхъ ученіе, какъ человѣческое, оказалось не во всемъ справедливымъ; то почему не вѣришь божественному писанію, истина словъ котораго подтверждается свидѣтельствомъ исторіи? Христіанская вѣра не боится учености; она не только миритъ со всякимъ истиннымъ знаніемъ, но даже заключаетъ въ себѣ начала и высшіе законы истиннаго знанія. Тѣ мужи, которые возвѣстили христіанскую религію, не были знакомы съ геніемъ греческой мудрости: но они рѣшали такія задачи, которыхъ и не покушался рѣшать древній міръ; они дали на всѣ трудные вопросы такой удовлетворительный отвѣтъ, какого и не ждалъ человѣческій разумъ. Если христіанство представляетъ такіе догматы, которые не могутъ быть постигнуты разумомъ; за то дѣлаетъ все для того, чтобы убѣдить насъ въ ихъ истинности.

Для того чтобы показать безконечное превосходство священныхъ писателей предъ писателями языческими, епископъ антіох. проходитъ первыя главы книги Бытія, объясняя Автолику исторію творенія міра и первобытнаго состоянія человѣка.— Главное достоинство этого комментарія Ѳеофила на шестодневъ есть то, что въ христіанской литературѣ это есть первый опытъ философскаго объясненія Моусеевой исторіи творенія міра. Ѳеофилъ имѣлъ предъ собою только въ іудейской литературѣ подобный опытъ, т. е. сочиненіе философа Фисона [2]), который, желая показать язычникамъ, что іудейское откровенное ученіе

---

[1]) Ib. 14. См. II, 9.

[2]) De opificio mundi.

заключаетъ въ себѣ совершеннѣйшую философію, пытался согласить его съ ученіемъ лучшихъ греческихъ философовъ. Не удивительно, что христіанскій апологетъ читалъ сочиненіе Филона; но несправедливо было бы утверждать (какъ дѣлаютъ многіе), что онъ подражалъ Филону. Если есть что сходнаго между этими двумя писателями, то развѣ любовь къ аллегорическому изъясненію Писанія; но и это сходство весьма слабо. Іудейскій философъ постоянно прибѣгаетъ къ аллегоріямъ. Такъ какъ буквальный смыслъ Писанія препятствовалъ ему проводить любимыя идеи, то онъ поставилъ правиломъ: «не придерживаться буквы», доказывая, что истинный смыслъ въ Писаніи прикрытъ буквой, какъ одеждой,—а потому Филонъ даже нерѣдко вдается въ изъясненіи кабалистическія. Но епископъ ант. прибѣгаетъ къ аллегорическому объясненію только въ такихъ случаяхъ, когда нужно было изъ Моусеева описанія вывесть нравственные уроки для человѣка. Но что касается внутренняго содержанія, что касается мыслей, которыя эти два писателя проводятъ въ своихъ комментаріяхъ,—то онѣ не только между собою различны, но даже совершенно противоположны.

Филонъ различаетъ двѣ причины міра: дѣйствующую, т. е. Бога, и страждущую или матерію, которая, также какъ и Богъ, несотворена и вѣчна. Для того, чтобы, проводя подобную мысль, не противорѣчить свидѣтельству св. писанія, которое ясно говоритъ о твореніи міра «изъ ничего», іудейскій философъ утверждаетъ, что матерія, до сотворенія вселенной, не имѣла опредѣленнаго бытія, что она была тогда безкачественною, безпорядочною, безъ движенія и жизни,—словомъ, какъ бы несуществующею. Вотъ истинный смыслъ словъ: Богъ сотворилъ міръ «изъ ничего» [1]).

Но епископъ антіохійскій въ высшей степени ясно и опредѣленно высказываетъ мысль о твореніи міра изъ ничего «въ

[1]) Ib. 2. 3.

собственномъ смыслѣ слова». Допускать совѣчное Богу существованіе матеріи, значитъ, по его мнѣнію, говорить безсмыслицу,—и тѣ философы, которые придерживались подобной гипотезы, противорѣчили собственному ученію о Богѣ. «Платонъ и его послѣдователи признаютъ Бога безначальнымъ, Отцемъ и Творцемъ всего, но въ тоже время полагаютъ, что Богъ и матерія безначальны, и что послѣдняя совѣчна Богу. Но если матерія безначальна, то Богъ уже не есть Творецъ всего, какъ думаютъ платоники, и нѣтъ мѣста единовластительству Божію, которое они допускаютъ. Кромѣ того, какъ Богъ, будучи безначаленъ, есть также неизмѣняемъ, такъ и матерія, если безначальна, должна быть вмѣстѣ неизмѣняема и равна Богу; ибо получившее начало во времени,—превращаемо и измѣняемо. Наконецъ, что великаго, если Богъ создалъ міръ изъ подлежащей матеріи? И человѣкъ-художникъ, если получитъ отъ кого вещество, дѣлаетъ изъ него что захочетъ. Могущество же Бога обнаруживается изъ того, что Онъ изъ ничего творитъ что хочетъ» [1]) и проч.

Твореніе міра и промышленіе объ немъ Филонъ приписываетъ Слову; но это Слово онъ изводитъ въ рядъ твореній. «Такъ какъ самому Богу неприлично было заниматься образованіемъ міра изъ грубой и непослушной матеріи, то Онъ предоставилъ это дѣло своему Слову, которое есть идеальный образъ жизни. Слово въ этомъ смыслѣ не есть неявленно и непостижимо какъ Богъ; но и не произошло подобно прочимъ существамъ. Оно есть Сынъ Божій, и притомъ старѣйшій, перворожденный Сынъ, тогда какъ міръ можетъ быть названъ юнѣйшимъ сыномъ. Можно назвать его и Богомъ, но не въ собственномъ смыслѣ, а только потому, что онъ по своей дѣятельности является намѣстникомъ Божіимъ и посредникомъ

[1]) Къ Авт. II, 4.

между Богомъ и міромъ. Его можно назвать божественнымъ человѣкомъ; потому что онъ есть образецъ, по которому сотворенъ земной человѣкъ» [1]).

И Θеофилъ твореніе міра приписываетъ Слову; но это Слово есть Богъ въ собственномъ смыслѣ слова, есть одно изъ трехъ лицъ Св. Троицы, о которыхъ дается въ апологіи весьма ясное понятіе. «Богъ, имѣя свое Слово въ собственныхъ нѣдрахъ, родилъ Его, принявъ Его вмѣстѣ съ Своею Премудростію прежде всего. Слово сіе Онъ имѣлъ исполнителемъ своихъ намѣреній, и чрезъ Него все сотворилъ. Оно называется началомъ, потому что начальствуетъ и владычествуетъ надъ всѣмъ, что чрезъ Него создано. Оно, будучи духомъ Божіимъ, началомъ, премудростію и силою Вышняго, сходило на пророковъ, и чрезъ нихъ глаголало о твореніи міра и о всемъ прочемъ. Ибо не было пророковъ при созданіи міра, но была Премудрость Бога, сущая въ Немъ, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему. Посему Оно чрезъ пророка Соломона такъ говоритъ: «когда готовилъ Онъ небо, была Я съ Нимъ, и когда творилъ крѣпкія основанія земли, была при Немъ устрояя» 2).

Здѣсь противопоставляется Богъ, какъ несотворенный, всему сотворенному, какъ вѣчный—всему временному; то, что Богъ имѣлъ въ Себѣ Самомъ, противополагается тому, что внѣ Его. Такимъ образомъ опредѣленно говорится о субстанціальномъ различіи Слова отъ всего тварнаго, которое только чрезъ Него начало существовать; опредѣленно говорится о субстанціальномъ единствѣ этого Слова съ Богомъ-Отцемъ, въ которомъ и съ которымъ Оно всегда было, прежде всякаго творенія. Поэтому несправедливо поступаютъ тѣ, которые, на

---

[1]) De mundi opif. 22.

[2]) Къ Авт. II, 10.

основаніи выраженій: ἐνδιάθετος и προφορικὸς, доказываютъ, что Θеофилъ представлялъ Слово нѣкогда существовавшимъ въ Богѣ безлично, а начавшимъ личное существованіе не задолго до творенія міра. Выраженіемъ: ἐνδιάθετος апологетъ хочетъ сказать только, что Слово имѣетъ свое основаніе и свой источникъ въ Богѣ-Отцѣ; а прибавляя выраженіе προφορικὸς, онъ показываетъ, что Слово, не смотря на свою сокровенность въ Богѣ, представляется и дѣйствующимъ съ Богомъ во-внѣ [1]). Отношеніе Сына Божія къ Богу-Отцу, по мнѣнію апологета, таково же, какъ отношеніе нашего слова къ мысли. Положимъ, что такое сравненіе не точно;—но человѣческій языкъ слишкомъ безсиленъ для выраженія высшихъ понятій. Какъ бы то ни было впрочемъ, но въ томъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что Θеофилъ не отрицалъ личнаго существованія Слова до творенія; потому-что объ этомъ весьма ясно говорятъ другія мѣста его апологіи, каково наприм. слѣдующее: «Слово называется Сыномъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ иногда люди называются сынами Божіими; но это Слово всегда было въ лонѣ Отца. Прежде нежели что-либо произошло, Отецъ имѣлъ Слово Своимъ совѣтникомъ; потому-что Оно есть Его разумъ и мудрость. Когда Богъ восхотѣлъ сотворить міръ, тогда изрекъ Слово творческое. Онъ не отдѣлился отъ своего Слова; но родилъ Его, дабы всегда бесѣдовать съ Нимъ. Итакъ это Слово, которое есть Богъ и отъ Бога рождено, Отецъ вселенной, когда хочетъ, посылаетъ въ міръ, и Оно, посланное Богомъ, когда является, бываетъ слышимо и видимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ» [2]). Здѣсь Слову усвояется вѣчное и личное существованіе въ лонѣ Бога; ибо если Слово до начала вещей было совѣтникомъ Отца, то Оно не могло быть безличнымъ.

---

[1]) Patrol. von Moler. p. 295.

[2]) Къ Авт. II, 22.

Неточность терминологіи замѣчается и въ ученіи о Святомъ Духѣ. Слово: «Мудрость» Θеофилъ употребляетъ вообще для обозначенія третьяго лица Св. Троицы,—тогда какъ это названіе относится собственно ко второму лицу (Σοφία); третьему же лицу приличны названія: Духъ Святый, Духъ божественный, Духъ пророческій. Даже Сыну Божію онъ приписываетъ вдохновеніе пророковъ, что обыкновенно почитается дѣйствіемъ Духа Святаго.—Однакоже если присмотрѣться внимательнѣе, то не трудно замѣтить, что имена: «мудрость, духъ» и подоб. не обозначаютъ у Θеофила личности Сына Божія, а употребляются только какъ предикаты для обозначенія вообще божественной природы Слова. Но обозначать такимъ образомъ природу Слова онъ могъ, не противорѣча Писанію; потому-что мудрость есть свойство, принадлежащее каждому лицу Св. Троицы. Если онъ приписываетъ Слову вдохновеніе пророковъ, то конечно въ томъ смыслѣ, въ какомъ св. Іустинъ приписывалъ Слову просвѣщеніе язычниковъ. Но когда онъ говоритъ о Словѣ какъ лицѣ, то всегда различаетъ мудрость какъ нѣчто личное, разумѣя подъ мудростію третье лице, т. е. Духа Святаго, напр.: «пророковъ не было въ началѣ міра; но только мудрость Божія, которая обитала въ Немъ, и Его Слово всегда Ему присущее. Богъ сотворилъ всѣ вещи Словомъ и Мудростію. Къ Слову и Мудрости Богъ обращался, говоря: сотворимъ человѣка» [1]).

Проведемъ—наконецъ—параллель между взглядами этихъ двухъ писателей на первобытное состояніе человѣка.

Филонъ дѣлаетъ различіе между идеальнымъ и эмпирическимъ человѣкомъ. «Подъ именемъ идеальнаго, говоритъ онъ, разумѣется тотъ человѣкъ, о которомъ говорится въ первой главѣ Бытія, что Богъ создалъ его по образу Своему;

[1]) Ib. I, 7: II, 15. 36.

тогда какъ подъ именемъ эмпирическаго, земнаго человѣка разумѣется тотъ, о которомъ разсуждается во второй главѣ Бытія, и о которомъ тамъ сказано, что Богъ образовалъ его изъ земли и вдунулъ въ него дыханіе жизни».

Этотъ эмпирическій человѣкъ, по ученію Филона, хотя по природѣ своей стоялъ на одной съ нами линіи, ибо состоялъ, подобно намъ, изъ души и тѣла; но поелику онъ непосредственно вышелъ изъ рукъ Создателя, то его состояніе было гораздо совершеннѣе нашего: ибо чѣмъ совершеннѣе причина, тѣмъ совершеннѣе должно быть и дѣйствіе. Познаніе у этого человѣка было несравненно выше и обширнѣе нашего; его земная жизнь была счастлива и беззаботна, потому-что природа не только не относилась къ нему враждебно, но даже доставляла ему все, что было необходимо для поддержанія и украшенія жизни; съ этимъ наконецъ соединено было и безсмертіе.— Когда же чувственная природа подѣйствовала на разумъ, который согласился на ея требованія, тогда произошелъ грѣхъ. Слѣдствіемъ перваго грѣха было то, что мѣсто безсмертія заступила духовная и тѣлесная смерть, а вмѣсто спокойствія и блаженства явились труды и несчастія. Само собою разумѣется, что съ теченіемъ времени человѣческій родъ болѣе и болѣе портился; ибо чѣмъ далѣе вещь уклоняется отъ своего первоначальнаго типа, тѣмъ менѣе дѣлается совершенною [1]).

Θеофилъ антіохійскій имѣлъ совершенно иное понятіе о первобытномъ состояніи человѣка. «Богъ перенесъ человѣка», пишетъ онъ, «изъ земли, изъ которой сотворилъ, въ рай, давъ ему побужденіе къ преуспѣянію, чтобы, возрастая и совершенствуясь, восходилъ онъ на небо безсмертнымъ... По возрасту этотъ Адамъ былъ еще младенцемъ. И теперь дитя, тотчасъ по рожденіи, не можетъ ѣсть хлѣба, но прежде питается моло-

[1]) De opif. mundi см. 23—29.

комъ, а потомъ уже, съ увеличеніемъ возраста, переходитъ къ твердой пищѣ. Тоже было съ Адамомъ. Посему Богъ не по зависти, какъ думаютъ нѣкоторые, запретилъ ему ѣсть отъ древа познанія. Кромѣ того, Онъ хотѣлъ испытать человѣка, будетъ ли онъ послушенъ Его заповѣди; и вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣлъ, чтобы младенчествующій человѣкъ долѣе оставался простымъ и невиннымъ» [1]).

«Кто нибудь спроситъ насъ: смертнымъ ли по природѣ сотворенъ человѣкъ? Нѣтъ. Значитъ—безсмертнымъ? Не скажемъ и этого. Такъ, можетъ быть, сотворенъ и тѣмъ и другимъ? И этого не скажемъ. Онъ сотворенъ по природѣ ни смертнымъ, ни безсмертнымъ. Ибо если бы Богъ сотворилъ его въ началѣ безсмертнымъ, то сдѣлалъ бы его богомъ; а если бы сотворилъ смертнымъ, то Самъ оказался бы виновникомъ его смерти. Итакъ Онъ сотворилъ его ни смертнымъ, ни безсмертнымъ, но способнымъ къ тому и другому, такъ что если бы человѣкъ исполнялъ заповѣдь Божію, то получилъ бы въ награду за то безсмертіе, а если уклонится къ дѣламъ смерти, не повинуясь Богу, то самъ будетъ виновникомъ своей смерти. Какъ непослушеніемъ человѣкъ навлекъ на себя смерть, такъ повиновеніемъ волѣ Божіей можетъ доставить себѣ вѣчную жизнь; ибо Богъ далъ намъ законъ и святыя заповѣди, исполняя которыя всякій можетъ спастись и, достигнувъ воскресенія, наслѣдовать нетлѣніе. Какъ сосудъ, когда послѣ совершенія его окажется въ немъ какой-либо недостатокъ, переливается или передѣлывается, чтобъ сдѣлался новымъ и невредимымъ; такъ бываетъ и съ человѣкомъ чрезъ смерть: ибо онъ нѣкоторымъ образомъ разрушается, чтобы при воскресеніи явиться здоровымъ, т. е. чистымъ, праведнымъ и безсмертнымъ».

«Богъ оказалъ великое благодѣяніе человѣку, что не

---

[1]) Къ Авт. II, 24. 25.

оставилъ его вѣчно связаннымъ грѣхомъ, но, какъ-бы осудивъ въ ссылку, изгналъ его изъ рая, дабы онъ этимъ наказаніемъ очистилъ въ продолженіи извѣстнаго времени грѣхъ, и исправившись потомъ могъ быть возвращенъ» [1]).

На это разсужденіе почитаемъ нужнымъ замѣтить только, что оригинальное мнѣніе Ѳеофила о томъ, что Адамъ былъ по возрасту младенецъ, осталось въ христіанской литературѣ почти исключительнымъ [2]). По общему мнѣнію отцевъ церкви, первый человѣкъ имѣлъ совершенный возрастъ, и получилъ отъ Бога не только понятіе объ истинахъ сверхъестественныхъ, до которыхъ разумъ самъ собою достигнуть не можетъ, но и знаніе всѣхъ тѣхъ предметовъ, которые могутъ быть познаваемы путемъ естественнымъ. Если отцы церкви называютъ Адама младенцемъ, то въ томъ смыслѣ, что Адамъ былъ существомъ невиннымъ, и не своими силами достигъ совершеннѣйшаго вѣдѣнія, а получилъ оное отъ Бога какъ даръ.

Христіанскій философъ 13-го вѣка, Ѳома Аквинатъ, даже представляетъ нѣкоторыя основанія такого взгляда: «весьма прилично», говоритъ онъ, «было Богу сотворить человѣка въ состояніи совершеннѣйшемъ. Если Онъ сотворилъ человѣка совершеннымъ по тѣлу, то тѣмъ болѣе по душѣ. Не удовлетворитъ тотъ, кто скажетъ, что душа Адама уже потому была совершенна, что имѣла естественныя совершенства, т. е. то, что можетъ быть даровано человѣку только Творцемъ природы, но еще не имѣла тѣхъ совершенствъ, которыя достигаются трудомъ. Первый человѣкъ не могъ бы пріобрѣсть совершеннаго знанія, если бы оно не было дано ему Богомъ,— не могъ же потому, между прочимъ, что человѣкъ есть существо ограниченное и слѣдовательно способенъ заблуждать. Но

---

[1]) Ib. 26- 27.

[2]) Повторено однимъ только Тертулліаномъ.

человѣкъ долженъ былъ имѣть непогрѣшимое вѣдѣніе объ истиннахъ естественныхъ; ибо долженствовалъ быть не только отцемъ рода человѣческаго, но и учителемъ, учителемъ же не только въ предметахъ вѣры, но и предметахъ естества» [1]).

Указавъ главныя мысли, которыя епископъ антіох. проводитъ въ своемъ комментаріи на шестодневъ, мы должны замѣтить, что если бы кто вздумалъ обратиться къ этому сочиненію за свѣдѣніями по части естественныхъ наукъ,—то нашелъ бы ихъ въ самомъ несовершенномъ видѣ. Но это нисколько не удивительно; потому что комментарій принадлежитъ 2 му вѣку, и слѣдовательно ко времени, такъ сказать, дѣтства естественныхъ наукъ. Слѣдуя мнѣнію своихъ предшественниковъ и современниковъ, Θеофилъ почитаетъ землю центромъ міра. Видимое небо представляется ему огромной кровлей земли. Только планетамъ приписываетъ онъ движеніе, а прочія звѣзды, по его мнѣнію, не перемѣняютъ своего мѣста и т. п. Словомъ, комментарій въ научномъ отношеніи не важенъ.—Но онъ важенъ въ отношеніи религіозномъ и нравственномъ; потому-что главная цѣль его та, чтобы показать отношеніе порядка физическаго къ порядку религіозному, и изъ этого отношенія вывесть нравственные уроки. Подобное направленіе, т. е. не столько теоретическое, сколько практическое, имѣли и послѣдующіе комментаріи на шестодневъ, какъ-то Василія Великаго, Амвросія Медіоланскаго, Анастасія Синаита.

---

[1]) De essentia. 23.

СВ. ИРИНЕЙ ЛІОНСКІЙ.

Св. Ириней, прославившійся своимъ сочиненіемъ противъ ересей, или «обличеніемъ и опроверженіемъ лжеименнаго разума», по мѣсту рожденія и языку былъ грекъ, но по мѣсту общественной дѣятельности и образу мыслей—римлянинъ; родился въ малой Азіи, а былъ епископомъ Ліона.

Какъ ученикъ мужей апостольскихъ, преимущественно же Поликарпа, онъ былъ воспитанъ главнымъ образомъ на св. писаніи и церковномъ преданіи; но, намѣриваясь защитить церковь Христову отъ нападеній философовъ, долженъ былъ познакомиться и съ языческой литературой. Изъ поименованнаго сочиненія видно, что онъ ревностно изучалъ произведенія языческихъ философовъ и поэтовъ, особенно же Платона и Гомера, и внимательно слѣдилъ за всѣми современными ему мнѣніями и направленіями ученыхъ. И потому не удивительно, что древніе церковные писатели называли его самымъ пытливымъ изслѣдователемъ ученій, и представляли въ примѣръ усердія къ изученію философіи [1]).

Но Иринею суждено было бороться не столько съ языческими философами, сколько съ мнимыми философами христіанскими, т. е. «гностиками», которые особенно сильны были въ его время на западѣ. И въ этой борьбѣ святитель ліонскій явилъ себя сколько глубокимъ знатокомъ св. писанія и преда-

[1]) Tertull. contra Valent. c. 5. Hieron. Epist. ad Magn. 84.

нія, столько и проницательнымъ философомъ, умѣвшимъ разоблачить всѣ хитрости и тонкости враговъ, которыхъ онъ зналъ не только по сочиненіямъ, но и лично. «Я имѣлъ случай», пишетъ онъ, «читать сочиненія тѣхъ, которые называютъ себя учениками Валентина; имѣлъ случай спорить съ нѣкоторыми изъ нихъ, и узнать ихъ мысли. Поэтому я долженъ разоблачить предъ вами ихъ чудовищныя теоріи.. Я изложу, насколько позволятъ силы, съ точностію и ясностію ученіе этихъ людей, и желаю настолько познакомить васъ съ ложностію этихъ теорій, чтобы вы сами могли открывать въ нихъ пустоту и безуміе» [1]).

Предпринимая защитить истинное христіанское ученіе отъ нападеній гностиковъ, Ириней долженъ былъ поставить себя на ту точку зрѣнія, которая противоположна гордому раціонализму ереси.

Гностики хотѣли все въ области вѣры постигнуть своимъ разумомъ, а ничего не предоставляли вѣдѣнію божественному, или, какъ выражается Ириней, шли такой дорогой къ богопознанію, на которой должна непремѣнно погибнуть вѣра [2]). Они старались отдѣлиться отъ среды вѣрующихъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что только избраннымъ принадлежитъ способность истинно понимать таинственное преданіе и получать высшее озареніе. Поставивъ же свой собственный разумъ, т. е. свои частныя мнѣнія, нормой и критеріумомъ всякой истины, они смотрѣли на св. писаніе какъ на такое средство, которымъ можно пользоваться совершенно свободно, не обращая вниманія на его буквальный смыслъ, и дозволяли себѣ всевозможныя толкованія [3]).

---

[1]) Contr. Hæres. c. 1.

[2]) Ib. I. 2, c. 47.

[3]) Ritter. Die christ. Philos. p. 5.

Ничто не было столько противно христіанству, какъ этотъ образъ мыслей; потому что божественное достоинство христіанской религіи въ томъ и состоитъ, что она предлагаетъ истину въ самомъ простомъ видѣ, и хочетъ сдѣлать ее доступною для всѣхъ. «Исповѣдаютися, Отче, Господи небесе и земли», молился Іисусъ Христосъ, «яко утаилъ еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ, и открылъ еси та младенцемъ» [1]).

Епископъ ліонскій съ особенною силою возстаетъ противъ этой гордой мечты, указывая гностикамъ на предѣлы, положенные самимъ Богомъ изслѣдованіямъ человѣческимъ.

«Подумайте о безконечномъ разстояніи, которое отдѣляетъ человѣка отъ Бога. Богъ вѣченъ и несотворенъ, а мы кратковременная тварь. Какъ же должно быть наше знаніе ниже Его знанія! Сколько есть вещей въ чувственномъ мірѣ, знаніе которыхъ отъ насъ убѣгаетъ, не смотря на то, что онѣ насъ окружаютъ, находятся подъ нашими ногами, и мы ихъ осязаемъ и видимъ! Когда мы беремся объяснить возвышеніе Нила, то представляемъ причины болѣе или менѣе вѣроятныя; но то, что есть истиннаго и вѣрнаго, знаетъ одинъ Богъ. Гдѣ живутъ, скажите мнѣ, эти птицы, которыя весною прилетаютъ въ наши страны и улетаютъ отъ насъ предъ приближеніемъ зимы? Наши свѣдѣнія ограниченны и въ этомъ предметѣ. Конечно, есть причина прилива и отлива моря; но кто можетъ указать ее съ вѣрностію? Кто дастъ намъ понятіе о странахъ лежащихъ за океаномъ? Кто объяснитъ намъ происхожденіе дождя, молніи, грома, облаковъ, тумановъ, вѣтровъ и другихъ физическихъ явленій? Кто скажетъ намъ, откуда происходитъ различіе, которое существуетъ между водой, металлами, камнями и т. п.? Впрочемъ, каковы бы ни были наши свѣдѣнія о подобныхъ предметахъ; но Тотъ, Кто сотворилъ

[1]) Мат. XI, 25.

ихъ, есть для насъ тайна. Итакъ, если между чувственными предметами есть такіе, которые мы знаемъ, и такіе, знаніе которыхъ принадлежитъ единому Богу; то не будемъ удивляться, если есть духовныя истины, совершенное вѣдѣніе о которыхъ ускользаетъ отъ насъ» [1]).

«По своему величію Богъ выше нашего понятія, и всякое стремленіе человѣческаго разума постигнуть Его—тщетно. Наши выраженія о Богѣ не суть выраженія Его существа, которое недоступно для тварей... Если кто спроситъ насъ, какимъ образомъ Сынъ произошелъ отъ Отца, то мы отвѣтимъ, что этого происхожденія, или рожденія, или откровенія, или кто бы какъ ни назвалъ несказанное рожденіе Его, никто не знаетъ,—ни Валентинъ, ни Маркіонъ, ни Сатурнинъ, ни Василидъ, ни архангелы, ни власти; знаетъ одинъ только родившій Отецъ и одинъ рожденный Сынъ... Тѣ, кои стараются объяснить рожденіе Сына отъ Отца, сами не знаютъ, что дѣлаютъ. Напрасно они объясняютъ это рожденіе по-человѣчески, сравнивая его съ обыкновеннымъ словомъ, которое образуется отъ мысли. Чѣмъ же будетъ отличаться Слово Божіе, или лучше—самъ Богъ, отъ слова человѣческаго, если Оно въ своемъ рожденіи будетъ уподобляться образованію и происхожденію нашего слова» [2])?

Нѣтъ сомнѣнія, что, говоря такимъ образомъ, апологетъ хочетъ противопоставить гностическому знанію «вѣру». Только то, по его словамъ, истинно, чему учитъ церковь, и что заключается въ преданіи церкви; этого церковнаго ученія и преданія человѣкъ долженъ держаться неизмѣнно, если хочетъ идти вѣрнымъ путемъ къ истинѣ, а все то, что противорѣчитъ церкви, не истина [3]).

---

[1]) Contr. Hær. I. 11, c. 28.

[2]) Ib. II, 48.

[3]) Ib. I. 2, c. 28.

Но онъ противопоставлялъ гностикамъ не ту вѣру, которая боится знанія и безпрекословно принимаетъ все, а вѣру разумную, ищущую живаго вѣдѣнія. Одинъ тотъ, по ученію его, можетъ имѣть вѣрный взглядъ на божественныя таинства и достигнуть правильнаго рѣшенія всѣхъ недоумѣній, кто съ вѣрою и «самосознаніемъ» принимаетъ откровеніе и углубляется въ пути божественнаго промысла. Только Ириней хочетъ, чтобы мы, стремясь къ богопознанію, надѣялись не столько на свѣтъ нашего разума, сколько на свѣтъ откровенія, заключающагося въ церкви; потому что Богъ можетъ быть познанъ только при посредствѣ единороднаго Сына Божія, Господа нашего Іисуса Христа. «Божественное существо, пишетъ онъ, не есть такая бездна, которая рѣшительно недоступна нашему вѣдѣнію. Богъ можетъ быть познаваемъ; потому-что Онъ распростеръ предъ нами міръ, который есть органъ Его благости, силы и премудрости. Богъ создалъ человѣка по образу Своему и подобію, одарилъ его разумомъ и свободной волей, и слѣдовательно назначилъ для прославленія Своего имени. Богъ есть любовь, которая совершеннымъ образомъ открыта намъ въ Сынѣ. Сынъ, всегда существующій съ Отцемъ, открывалъ Его съ самаго начала міра, и продолжаетъ открывать въ ангелахъ, архангелахъ, властяхъ, силахъ и во всѣхъ тѣхъ, кому Богъ хочетъ открыть Себя. Хорошо нѣкто сказалъ, что самъ Неизмѣримый въ Сынѣ измѣряется; ибо мѣра Отца Сынъ, такъ какъ Онъ вмѣщаетъ Отца. Онъ всегда насъ учитъ, и мы всегда должны быть Его учениками; Онъ самъ учитъ насъ, ибо никто другой не можетъ открывать намъ Бога, кромѣ Его самаго» [1]).

Но мы не должны забывать того, что человѣкъ способенъ мало по малу достигать богопознанія, что путь къ этому бого-

[1]) Ib. III, 20. IV. 6, 20.

познанію есть любовь къ Богу, которая учитъ насъ послушанію и терпѣнію. «Неразумны тѣ, кои не могутъ съ терпѣніемъ переждать времени своего возрастанія, и свое несовершенство ставятъ въ вину Творцу, которые жалуются, что не созданы тотчасъ богами, а людьми, которые только могутъ сдѣлаться богами. Уже понятіе тварнаго существа предполагаетъ понятіе несовершенства. Человѣкъ долженъ возрастать, долженъ укрѣпляться, усовершаться, пока не въ состояніи будетъ достигнуть той цѣли, для которой предназначенъ, т. е. созерцанія славы и величія Божія. Умѣй наблюдать порядокъ въ знаніи, а не старайся опередить самаго Бога» [1]).

Во времена Иринея всѣхъ занималъ вопросъ о природѣ и началѣ зла. Причина такого настроенія умовъ заключалась главнымъ образомъ въ историческихъ обстоятельствахъ того времени. Тогда нравственное и религіозное униженіе язычества достигло такой степени, которая превосходитъ всякое вѣроятіе. Обоготворивъ порокъ, оно сдѣлало его наконецъ нравственною обязанностію; зло, распространенное повсюду, принимало ужасающіе размѣры, обнаруживаясь въ разнаго рода несчастіяхъ, разрушеніяхъ, кровопролитныхъ войнахъ и т. п. Горя ненавистію противъ христіанъ, язычники обыкновенно сваливали на нихъ вину несчастій, и своими страшными преслѣдованіями дѣлали ихъ положеніе отчаяннымъ. А потому не удивительно, что христіане, еще сильнѣе нежели язычники, задумывались надъ рѣшеніемъ вопроса: откуда это зло, и какъ освободиться отъ него?

Но такъ какъ подобный вопросъ не могъ быть рѣшенъ безъ рѣшенія вопроса вообще объ отношеніи безконечнаго къ конечному, или Бога къ міру: то этотъ послѣдній предметъ

---

[1]) Ib. I. 11., 25.—IV. 38.

былъ поставленъ центральнымъ пунктомъ, изъ котораго выводилась цѣлая система вѣроученія и нравоученія.

Православная церковь почитаетъ Бога творцемъ міра и неограниченнымъ правителемъ, а причину зла видитъ въ паденіи человѣка—грѣхѣ. Но нашлись и въ христіанскомъ обществѣ люди, именно гностики, которые были не довольны этимъ объясненіемъ. Ученіе церкви о происхожденіи зла казалось имъ до такой степени не удовлетворительнымъ, что они сочли за лучшее прибѣгнуть или къ восточной теоріи объ эманаціи, или же къ греческой гипотезѣ о предсуществованіи матеріи,— словомъ, къ пантеизму, или къ дуализму.

Богъ, по ученію этихъ еретиковъ, есть существо сокровенное и недовѣдомое. Изъ Него истекаетъ рядъ эонивъ, въ которыхъ раскрываются силы верховнаго Бога, дотолѣ заключенныя въ безднѣ Его существа. Чѣмъ далѣе эти эоны отстоятъ отъ верховнаго Бога, тѣмъ болѣе духовность ихъ ослабѣваетъ, такъ что послѣдніе изъ нихъ довольно близки къ намъ по своему несовершенству.

Чувственный міръ есть послѣдній и потому самый слабый отблескъ Божества. Онъ созданъ и управляется низшими эонами, т. е. тѣми духами, которые ближе всего къ намъ и далѣе всего отъ Бога; во главѣ этихъ эоновъ стоитъ Диміургъ, котораго гностики представляютъ иногда подчиненнымъ верховному эону, а иногда дѣйствующимъ наперекоръ ему.

Міръ образованъ изъ готовой матеріи. Эта матерія была началомъ мертвымъ, неопредѣленнымъ, неспособнымъ самостоятельно дѣйствовать на міръ эоновъ; но когда ниспалъ въ ея область послѣдній членъ въ цѣпи этихъ духовныхъ существъ, тогда она одушевилась и послужила причиною новаго бытія внѣ міра эоновъ. Нѣкоторые впрочемъ изъ гностиковъ, напримѣръ Василидъ, почитали матерію началомъ самостоятельнымъ, представляли ее силой или лучше совокупностію

силъ, которыя, соединившись между собою, постоянно стремятся разрушить то, что произведено Богомъ.

При такой системѣ, еретики не могли признать въ Іисусѣ Христѣ упостаснаго единенія божественной и человѣческой природы. Эти двѣ природы казались имъ противоположными, или же стоящими въ такомъ отношеніи между собою, что одна должна была непремѣнно поглотить другую [1]).

Главная причина невѣрности этихъ взглядовъ заключалась въ томъ, что гностики установили точку зрѣнія не въ томъ мѣстѣ, гдѣ слѣдовало. Они поставили ее во тьмѣ золъ и несчастій земныхъ, и сквозь мракъ порочныхъ страстей хотѣли разсмотрѣть предметы духовные и небесные. Не удивительно, что многіе изъ этихъ предметовъ представились имъ въ странномъ и даже превратномъ видѣ.

Совершенно иной способъ разсматриванія предметовъ предлагаетъ Ириней. Съ свѣтозарной высоты и при свѣтѣ полудня христіанскій философъ смотритъ на землю, и она не кажется ему столь мрачною и несчастною, какъ гностикамъ; онъ видитъ на ней не одно злое, но и доброе, и даже по преимуществу доброе.

Какая это свѣтозарная высота? Это величественная идея о Богѣ «какъ Творцѣ и Правителѣ міра»,—идея, которой онъ былъ глубоко проникнутъ, и которую почиталъ во всѣхъ отношеніяхъ гармонирующею съ законами естественнаго разума.

«Вы», говоритъ онъ, «или отдѣляете міръ отъ Бога, или смѣшиваете Бога съ міромъ; но въ томъ и другомъ случаѣ нѣтъ истиннаго понятія о Богѣ. Если вы почитаете твореніе существующимъ внѣ Бога и независимымъ отъ Него: то какое бы имя вы ни давали той вѣчной матеріи, изъ которой, по вашему мнѣнію, образовался міръ, вы во всякомъ случаѣ огра-

---

[1]) См. Die specul. Lehre v. mensch. Stockl. II. Band.

ничите божественное существо, сократите кругъ Его дѣятельности и даже придете къ отрицанію Его».

«Вы говорите, что міръ могъ быть образованъ ангелами, или другою какою нибудь второстепенною силою. Но нужно допустить одно изъ двухъ: эти низшія силы дѣйствовали или противъ воли верховнаго Бога, или согласно съ Его волею; первое будетъ несообразно съ понятіемъ о Богѣ, второе противорѣчитъ христіанскому ученію».

»Крайне было бы неразумно утверждать, что міръ сотворенъ ангелами, или какою нибудь другою силою, противъ воли верховнаго Бога. Это значило бы приписать безконечную силу ангеламъ и унизить могущество божественное; это значило бы обвинить самаго Бога въ безсиліи, нерадѣніи, въ устраненіи всякой заботы о томъ, что находится въ Его власти».

«Богъ не имѣлъ нужды въ ангелахъ, чтобы исполнить то, что Онъ рѣшился сдѣлать; потому что Слово и Премудрость, Сынъ и Духъ, всегда были съ Нимъ. Чрезъ нихъ и въ нихъ [1]) Богъ сотворилъ всѣ вещи съ полною свободою; ибо къ нимъ Онъ обращался, когда сказалъ: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію.* Такимъ образомъ Богъ-Отецъ есть тотъ, отъ котораго все произошло; Богъ Сынъ,— чрезъ котораго все произошло; а Богъ Духъ Святый возвѣщаетъ роду человѣческому и приводитъ въ исполненіе намѣренія Отца и Сына. Духъ Святый приводитъ насъ къ Сыну, а чрезъ Сына восходимъ къ Отцу.

«Если допустить, что міръ есть развитіе божественной субстанціи, то въ такомъ случаѣ Богъ—съ одной стороны—будетъ зависимъ отъ необходимости и сдѣлается рабомъ судьбы,

---

[1]) Св. Ириней хочетъ сказать, что твореніе міра надобно приписывать Сыну Божію и Духу Святому «непосредственно». Это потому, что гностики утверждали, будто эоны, или Димiургъ—создали міръ безъ вѣдома и даже противъ воли верховнаго Бога.

а съ другой—будетъ виновникомъ всѣхъ печальныхъ явленій въ родѣ человѣческомъ».

«Мысль о томъ, что Богъ, природу Котораго составляетъ могущество и свобода, есть рабъ необходимости, оскорбительна для божественнаго величія. При такомъ образѣ представленія нужно допустить, что необходимость болѣе сильна, нежели самъ Богъ, что она стоитъ выше Бога и прежде Его. Если верховное Существо подчинено необходимости, то Оно терпитъ насиліе отъ своего творенія и всѣ Его дѣйствія опредѣляются судьбою. Такое существо будетъ подобно тому Юпитеру Гомера, котораго неутолимый рокъ судьбы побудилъ сказать: я сдѣлалъ этотъ подарокъ, но въ глубинѣ сердца вовсе не желалъ сдѣлать».

«Всѣ явленія нравственнаго и физическаго міра, по этой теоріи, будутъ относиться непосредственно къ природѣ самаго Бога. Различные безпорядки, царствующіе въ мірѣ, бѣдствія, постигающія землю, безчисленныя перемѣны, постоянныя волненія, ожиданіе и страхъ, миръ и война, добро и зло,—все это въ Богѣ будетъ имѣть свою причину».

«Вы говорите о Богѣ, какъ можно говорить о человѣкѣ. Вы приписываете Богу страсти, движенія и чувства человѣческія. Но еслибы вы были учениками истины, то узнали бы, что не можетъ быть никакого сравненія между Богомъ и человѣкомъ, и что мысли божественныя далеко отстоятъ отъ мыслей нашихъ. Верховное Существо возвышено надъ страстями и движеніями человѣка, просто и безъ частей, всегда подобно и равно самому себѣ: Оно есть все чувство, все мысль, все разумъ, все слухъ, все глазъ, все свѣтъ, и единственный источникъ всякаго добра. Вотъ каковъ долженъ быть языкъ благочестивыхъ людей относительно Бога» [1]).

Если при свѣтѣ божественнаго откровенія посмотримъ на

[1]) См. Contr. Hær. II, 5. 11. 13. 30.—IV, 20. 33.

міръ, то найдемъ и въ немъ подтвержденіе христіанскаго ученія о Богѣ какъ Творцѣ и Правителѣ.

Конечно, если смотрѣть на каждый предметъ отдѣльно, независимо отъ цѣли и среды, для которой онъ предназначенъ, то существованіе его можетъ показаться излишнимъ и не гармонирующимъ съ другими предметами. Но надобно разсматривать предметы въ ихъ взаимной связи, и тогда мы убѣдимся, что эти предметы, не смотря на многочисленное и безконечное разнообразіе, вѣрно выполняютъ свое назначеніе, и находятся въ гармоніи со всѣмъ существующимъ. Видимая природа, это, по словамъ Иринея, есть «арфа, различные звуки которой производятъ удивительную гармонію. Очарованный прелестью игры, которая происходитъ отъ гармоническаго сочетанія различныхъ звуковъ, не скажетъ, что каждый изъ этихъ звуковъ былъ произведенъ совокупными силами многихъ музыкантовъ; ибо вѣрно знаетъ, что одна и таже рука бываетъ виновницею гармоническихъ звуковъ арфы, и играетъ какъ на нижнихъ аккордахъ, такъ и на самыхъ высокихъ. Тоже самое происходитъ и въ безконечномъ разнообразіи предметовъ творенія: все указываетъ на своего Творца, Который произвелъ всѣ вещи по Своей премудрости и Своей безконечной благости. Что касается насъ, то мы услаждаемся этой красотой міра, и равно удивляемся величію Божію какъ въ малыхъ вещахъ, такъ и въ великихъ; мы тщательно разсматриваемъ основаніе и различіе вещей, и, оставаясь вѣрными закону разума и истины, твердо пребываемъ въ вѣрѣ въ единаго Бога, Который сотворилъ всѣ вещи» [1]).

Вотъ какъ рѣшаетъ святитель ліонскій этотъ вопросъ, служившій камнемъ преткновенія для древнихъ религій и философій! Богъ сотворилъ міръ изъ ничего,—вотъ, по его мнѣнію,

---

[1]) II, 24.

есть единственная идея для примиренія двухъ, по видимому противоположныхъ понятій: безконечнаго и конечнаго!

Почитаемъ не лишнимъ замѣтить, что тѣ противорѣчія, какія замѣчаетъ Ириней въ пантеизмѣ гностиковъ, повторяются и въ ученіи новѣйшихъ германскихъ философовъ. Если, какъ утверждаютъ поклонники этого новаго гносиса, міръ есть развитіе божественной субстанціи; то изъ этого непремѣнно должно слѣдовать, что причиною несчастій и безпорядковъ, царствующихъ въ мірѣ, служитъ Богъ, и слѣд. наши несогласія и раздоры, наши отвратительные поступки, суть дѣйствія самаго Бога.

Нѣтъ сомнѣнія, что новѣйшіе философы представляютъ пантеистическія идеи несравненно благороднѣе, нежели какъ представляли ихъ гностики. Они не скажутъ, подобно имъ, что «слезы верховнаго Существа служатъ причиною влаги, что Его скорбь производитъ тѣла твердыя, а страхъ даетъ начало движенію». Такой взглядъ кажется имъ дѣтскимъ; такія выраженія почитаютъ они слишкомъ простыми, и на мѣсто ихъ ставятъ выраженія болѣе ученыя, подобныя наприм. слѣдующему: «Богъ непрестанно реализируется въ природѣ и человѣчествѣ» [1].—Но дѣло не въ утонченности выраженія, а въ источникѣ его. Источникъ—пантеистическій, и слѣд. представленіе—ложное.

И неоплатоникамъ не нравилось ученіе гностиковъ. «Выставляя множество мысленныхъ началъ», пишетъ Плотинъ, «гностики думаютъ достигнуть обладанія совершеннымъ знаніемъ, тогда какъ, предполагая большее число ихъ, они ихъ унижаютъ и дѣлаютъ подобными существамъ низшимъ или чувственнымъ. Надобно держаться той мысли, что низшее начало содержится въ высшемъ, а не предполагать, что есть нѣчто и внѣ этого начала» и проч. [2].

---

[1]) Hegel. Die Philos. der Relig.

[2]) II. Ennead. c. VI.

Но опровергая гностиковъ, Плотинъ опровергаетъ въ тоже время свою собственную систему; потому что хотя не допускалъ «огдоады», но допускалъ «трояду», и слѣд. раздѣлялъ божественное существо на нѣсколько началъ, которыя истекаютъ одно изъ другаго: «отъ единаго», говоритъ онъ, «происходитъ мудрость, а отъ мудрости душа, которая реализируется въ матеріи, сообщая ей жизнь и движеніе». Міръ, по его ученію, есть только распространеніе божественной субстанціи. Всѣ существа и всѣ силы, изъ которыхъ состоитъ вселенная, суть не иное что, какъ развитіе божественной мысли, результатъ ряда эманацій, въ которыхъ мысленная субстанція вещей постоянно ослабляется, пока не придетъ къ чистому отрицанію, къ небытію или злу, т. е. матеріи. Но это не тоже ли самое, что говорятъ гностики, которые дѣлали различіе между высшею мудростію, пребывающею въ Плиромѣ, и движеніемъ, происходящимъ внѣ существъ? И Валентинъ училъ, что міръ есть результатъ постепеннаго расширенія божественнаго существа, которое развивается до того, что наконецъ встрѣчаетъ предѣлъ въ матеріи.

Такъ и вообще. Пантеистическій Богъ, какъ бы онъ ни назывался, не можетъ открывать себя; то, что называютъ его откровеніемъ, есть развитіе его субстанціи, и притомъ не въ извѣстныхъ лицахъ, а во всемъ мірѣ вообще. Такое развитіе было, есть и будетъ безсознательно для насъ. Напрасно новѣйшіе философы, для того чтобы избѣжать противорѣчія въ мысляхъ, прибавляютъ: «Богъ реализируется въ безконечномъ разнообразіи вещей». Вселенная не можетъ быть полнымъ осуществленіемъ идеи безконечнаго; потому что сколько бы мы ни увеличивали конечное, какъ бы ни разширяли границы пространства и времени, всегда результатомъ будетъ неопредѣленность, но не безконечность. При томъ же безконечное и вѣчное не можетъ измѣняться, и совершенному не нужно усовершаться.

Итакъ и новѣйшимъ философамъ можно повторить слова св. Иринея: «всѣ эти умноженія существъ не дадутъ вамъ бытія верховнаго, котораго высота не доступна для небесъ и эоновъ.. То, что сотворено, различно отъ того, кто сотворилъ: иное дѣло творецъ, а иное твореніе. Ибо творецъ не сотворенъ; онъ безъ начала и конца; онъ не имѣетъ нужды ни въ комъ; онъ все содержитъ, всѣмъ управляетъ» [1]).

Исходя изъ понятія о несовершенствѣ міра, держась той мысли, что матерія есть зло, гностики не могли имѣть свѣтлаго взгляда на человѣческую природу. По ихъ ученію, низшіе ангелы, во главѣ которыхъ находился Богъ іудейскій, создали человѣка. Они хотѣли создать его по образу Мудрости или Слова, которое есть первое истеченіе Божества: но, по своей слабости, не могли вполнѣ достигнуть желанной цѣли. Земной Адамъ вышелъ изъ рукъ ихъ далеко не похожимъ на Адама небеснаго, и подобно червю пресмыкался на землѣ. Тогда Слово, изъ милосердія къ несчастному созданію, ниспослало въ него лучь божественной жизни. Но очень скоро оказалось, что этому лучу грозитъ опасность совершенно померкнуть; потому что на землѣ оставалось только не большое число избранныхъ, т. е. гностиковъ, которые сохранили въ душѣ своей этотъ божественный лучь. Для спасенія этихъ людей явился Іисусъ Христосъ; но явился только для нихъ, а прочихъ спасти не можетъ, потому что они сдѣлались злыми по природѣ. Слѣдовательно гностики должны заботиться о томъ, чтобы освободить свой духъ отъ всего чувственнаго, и прервать, если можно, всякую связь съ матеріей.

Человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей: въ немъ есть матерія, это самое низшее и самое грубое начало въ земномъ

---

[1]) Contr. Haer. I, 11. 16.—I, III, 8.

мірѣ; въ немъ есть духъ, начало самое высшее; и наконецъ душа,—посредствующая между тѣломъ и духомъ. Матерія влечетъ его къ землѣ, духъ—къ небу, а душа удерживаетъ его въ срединѣ. Хотя въ природѣ каждаго человѣка находятся всѣ эти начала; однакожъ въ различныхъ недѣлимыхъ возможно преобладаніе или перваго, или втораго, или третьяго,—и преобладаніе каждаго изъ нихъ кладетъ особенную печать на всю нравственную жизнь человѣка, такъ что весь родъ человѣческій можно раздѣлить на три класса: духовныхъ, т. е. гностиковъ, душевныхъ—іудеевъ, плотскихъ—язычниковъ.

Никто не можетъ никакими усиліями своей свободы измѣнить въ себѣ тѣ свойства съ которыми онъ первоначально явился въ этотъ міръ; каждый отъ природы уже рожденъ тѣмъ, чѣмъ ему должно быть. Такимъ образомъ люди духовные отъ природы предназначены къ нравственному совершенству, и паденіе для нихъ невозможно; люди плотскіе—на вѣчную тьму умственную и нравственную; люди душевные, попеременно, то падаютъ, то возстаютъ,—они никогда не могутъ ни совершенно погрязнуть въ чувственности, ни вести жизнь вполнѣ духовную [1]).

Этому мрачному взгляду на человѣческую природу христіанскій апологетъ противопоставляетъ свой взглядъ, въ высшей степени свѣтлый и отрадный.

И св. Ириней соглашается, что человѣкъ можетъ состоять изъ трехъ частей: тѣла, души и духа,—и онъ доказываетъ, что наша душа занимаетъ какъ бы среднее мѣсто между духомъ и тѣломъ [2]); но его понятіе объ этихъ предметахъ совершенно не то, какое имѣли гностики.

Онъ не почитаетъ человѣка произведеніемъ силы противо-

---

1) См. Die Kirchengesch. von Neander. 1, 2, 2. A. S. 63'... Das Christ. der erst. Jahrh. von Baur, 2. A. S. 180–210.

2) Contr. Hær. 1, 5. c. 1. 12.

положной Богу. Хотя бы человѣкъ не имѣлъ духа, а состоялъ только изъ души и тѣла, то и въ такомъ случаѣ онъ не есть существо принадлежащее къ царству зла, или управляемое злымъ началомъ; но есть твореніе Божіе: «руками Отца, говоритъ онъ, т. е. чрезъ Сына и Духа, созданъ весь человѣкъ, а не часть только его» [1]).

Хотя человѣкъ можетъ состоять изъ трехъ частей: тѣла, души и духа, и хотя эти три части только во взаимномъ единствѣ составляютъ совершеннаго человѣка; но надобно замѣтить, прибавляетъ апологетъ, что «духъ не есть такое существенное свойство, безъ котораго человѣкъ не былъ бы человѣкомъ: ибо душу всѣ имѣютъ, а духъ только тѣ, кои побѣждаютъ чувственныя желанія». Человѣкъ, хотя бы не имѣлъ духа, а состоялъ только изъ души и тѣла, не есть существо неоконченное, но есть существо цѣлое, созданное по образу Божію, и притомъ такъ, что этотъ образъ столь же неизгладимъ, какъ и его природа. Человѣкъ не будетъ имѣть въ такомъ случаѣ только богоподобія, которое дѣйствительно принадлежитъ однимъ духовнымъ, т. е. тѣмъ, кои удостоились получить этотъ благодатный духъ; но образъ Божій всегда остается при насъ, и мы всѣ можемъ сдѣлаться духовными, если захотимъ. Св. Ириней даже скорѣе готовъ признать несовершеннымъ того человѣка, который имѣлъ бы духъ, а не имѣлъ тѣла. «Душа и духъ», говоритъ онъ, «хотя могутъ быть частію человѣка, но никакимъ образомъ не могутъ быть самимъ человѣкомъ. Совершенный человѣкъ есть соединеніе и связь души, пріемлющей духа Отча, и плоти, которая есть отраженіе образа Божія. Если кто отниметъ существо плоти, а приметъ только одинъ духъ, то останется существо, которое не есть болѣе духовный человѣкъ, а есть духъ человѣка» [2]).

Человѣческая душа не кажется ему земнымъ произведеніемъ, которое не можетъ имѣть никакого притязанія на

[1]) Ibid. V, 6. [2]) Ib. 1, 2. c. 33. 1, 5. c. 2.

высшую природу. По его словамъ, она есть не только жизненное начало тѣла; но и начало разумное; ибо то, что мы называемъ умомъ, не есть какая либо субстанція, отличная отъ души, но есть только извѣстная сила ея, обнаруживающаяся въ извѣстныхъ дѣйствіяхъ. Душа есть существо личное, имѣющее возможность по произволу располагать своими дѣйствіями: «ибо если она захочетъ, посредствомъ вѣры и страха Божія, отрѣшиться отъ плоти и обратиться къ божественному, то божественный Духъ изольется въ нее, и человѣкъ возвысится до истинной жизни въ Богѣ» [1]). Наконецъ она есть существо безтѣлесное, и слѣдовательно безсмертное. Смерть, которая оканчиваетъ земное существованіе человѣка, поражаетъ только тѣло, но душа можетъ жить и безъ этого тѣла.

Тѣло состоитъ изъ матеріи, и само по себѣ не имѣетъ жизни; но оно образовано Богомъ, и Богу угодно было сдѣлать его не только нашимъ жилищемъ, но и существенною частію нашего естества. Если же оно есть твореніе Божіе, такъ же какъ и душа, то ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть почитаемо источникомъ зла. Не плоть зла, а зло расположеніе души къ плотскимъ желаніямъ, противящимся божественному закону.

Что касается послѣдней цѣли нашего бытія, то тѣ, кои будутъ исполнять заповѣди Божіи, получатъ награду, а тѣ, кои не захотятъ исполнить, будутъ наказаны; но въ этихъ наградахъ и наказаніяхъ приметъ участіе самое тѣло наше, которое нѣкогда воскреснетъ или для блаженства, или для мученій.

Но подобныя совершенства природы нашей Иринѣй допускаетъ съ извѣстнымъ ограниченіемъ, которое необходимо было сдѣлать и по существу самаго тѣла, и особенно въ борьбѣ съ гностиками. Такъ:

---

[1]) Ib. 1, 5. c. 12.

1. Почитая душу противоположною тѣлу и потому безтѣлесною, онъ въ тоже время признаетъ ее такъ тѣсно соединенною съ тѣломъ, что человѣкъ можетъ быть названъ «темпераментомъ» души и тѣла. «Ни тѣло отдѣльно отъ души», говоритъ онъ, «ни душа отдѣльно отъ тѣла не составляютъ человѣка, но то и другое вмѣстѣ, въ единствѣ, есть человѣкъ» [1]). По мнѣнію нашего писателя, только духъ имѣетъ божественную природу, но душа есть существо тварное, есть, какъ онъ выражается, «дыханіе жизни» [2]), которое дѣлаетъ человѣка душевнымъ, но не духовнымъ, которое, сообщая жизнь тѣлу, само принимаетъ нѣчто отъ него, принимаетъ видъ или отображеніе тѣла. Наконецъ онъ выводитъ то заключеніе, что если человѣкъ есть соединеніе души и тѣла, и слѣдовательно отношеніе перваго къ послѣднему есть нѣчто существенное; то грѣхъ долженъ простираться на всего человѣка, не исключая и тѣла [3]).

Такого рода ограниченія, дѣлаемыя христіанскимъ апологетомъ, многимъ давали поводъ утверждать, что онъ былъ послѣдователемъ матеріализма.

Но что Ириней не имѣлъ матеріалистическаго взгляда на душу, доказательствомъ служитъ дальнѣйшее его разсужденіе объ отношеніи души къ тѣлу. «Не тѣло», говоритъ онъ, «сильнѣе души,—потому что оно сю одушевляется, животворится, растетъ и образуется; но душа владѣетъ тѣломъ и служитъ для него началомъ. Въ какой мѣрѣ тѣло участвуетъ въ движеніи души, въ той мѣрѣ душа находитъ препятствіе быстротѣ своей, но при этомъ не теряетъ самосознанія. Тѣло подобно инструменту, а душа артисту. Какъ артистъ быстро находитъ въ себѣ богатство мыслей, а на инструментѣ мед-

[1]) 1. 2. c. 62.—1. 5, c. 1.

[2]) Flatus vitæ. 11, 19.

[3]) Ib. V. 1.

ленно выполняетъ ихъ по неспособности инструмента; такъ и душа, дѣйствуя въ своемъ тѣлѣ, хотя немного стѣсняется въ быстротѣ своей, по причинѣ медленности тѣла, не теряетъ однакоже всецѣло своихъ силъ, но сообщая жизнь тѣлу, сама не перестаетъ жить» [1]).

Изъ этого сравненія кажется довольно ясно слѣдуетъ, что Ириней почиталъ душу существомъ личнымъ и дѣятельнымъ, а слѣдовательно не матеріальнымъ. Но пиша противъ гностиковъ, которые думали видѣть въ душѣ часть божественной субстанціи, онъ долженъ былъ усилить доказательство того, что душа есть существо тварное, что она также имѣетъ процессъ развитія, какъ и тѣло, и дѣйствуетъ съ нимъ гармонически. Такъ какъ гностики почитали невозможнымъ, чтобы ихъ тѣло и тѣлесныя страсти имѣли вредное вліяніе на ихъ божественныя души; то святитель ліонскій примѣрами доказываетъ, что душа, живя долгое время въ грѣшномъ и страстномъ тѣлѣ, подвергается вліянію его иногда на всю жизнь.

Но эта мысль совершенно вѣрна: ибо никто не будетъ отвергать, что человѣкъ есть нераздѣлимая личность, и что во всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ принимаетъ участіе не только жизнь разумная, но и жизнь животная и растительная. Извѣстно также, что наши духовныя силы начинаютъ развиваться съ развитіемъ тѣла, и напротивъ, съ упадкомъ физическихъ силъ и разстройствомъ органовъ, онѣ слабѣютъ и разстроиваются. Словомъ, человѣкъ тѣмъ именно и соединяетъ міръ духовный и тѣлесный, что его душа не есть простой духъ, но и жизненное начало тѣла, и что его тѣло не есть простая матерія, но вмѣстѣ отображеніе и органъ души, или, какъ выражается Ириней, «инструментъ» душевный.

---

[1]) II, 34.

2. Далѣе, у Иринея мы находимъ самое ясное и полное ученіе о свободѣ души; но тоже съ ограниченіемъ.

Онъ почитаетъ большимъ униженіемъ для души человѣческой не признавать въ ней свободы. «Не по природѣ», пишетъ онъ, «какъ учатъ гностики, человѣкъ долженъ быть добрымъ или злымъ, но по собственному выбору, дабы могъ по справедливости получить награду или наказаніе. Въ томъ и состоитъ образъ Божій въ человѣкѣ, что онъ есть свободное существо, и всякое добро, которымъ обладаетъ, можетъ хранить и раскрывать по своей собственной волѣ; въ томъ и состоитъ его преимущество предъ неразумными животными и предъ неодушевленнымъ твореніемъ, что онъ доброе можетъ познавать, избирать, любить, исполнять,—словомъ, можетъ быть причиною своихъ дѣйствій [1]).

Свободная воля есть и въ падшемъ человѣкѣ. «Божественная воля о человѣкѣ не была бы исполнена, еслибы діаволъ побѣдилъ насъ окончательно. Богъ непобѣдимъ, слѣдовательно и человѣкъ долженъ быть снова возвращенъ къ добру. Даже Богъ не безъ намѣренія дозволилъ, чтобы человѣкъ былъ искушаемъ къ злу; человѣкъ долженъ былъ познать свою слабость и вмѣстѣ величіе благодати и силы Божіей; узнавъ противоположность между добромъ и зломъ, онъ долженъ былъ тѣмъ болѣе оцѣнить и полюбить добро, и, упражняясь въ борьбѣ со зломъ, укрѣпляться въ послушаніи къ Богу» [2]).

«Если же кто не хочетъ теперь слѣдовать Евангелію, то это есть дѣло его свободы; потому-что не только въ дѣлахъ, но и въ вѣрѣ Господь сохранилъ свободное произволеніе человѣка, говоря: по вѣрѣ твоей будетъ тебѣ» [3]).

---

[1]) Ib. IV, 43

[2]) I, 2. c. 53.—I, 5, c. 2.

[3]) IV, 37.

Но при этомъ человѣкъ не долженъ забывать, что разума и свободы не достаточно для того, чтобы сдѣлаться добрымъ. Необходимость благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія человѣка св. Иринеи представляетъ такъ: «какъ изъ высохшей пшеницы нельзя безъ воды сдѣлать ни тѣста, ни хлѣба; такъ и мы всѣ безъ воды небесной не можемъ быть едино во Христѣ Іисусѣ. Какъ земля безъ влажности не приноситъ плода; такъ и мы, будучи сперва ничѣмъ инымъ, какъ сухимъ деревомъ, не можемъ принести плода жизни безъ свыше сходящаго дождя. Намъ необходима роса Божія, дабы мы не были пожжены и не сдѣлались безплодными, и дабы мы имѣли утѣшителя тамъ, гдѣ имѣемъ обвинителя. Господь, искупивши насъ отъ грѣха, ввѣрилъ насъ Духу Святому, дабы мы пріумножили ввѣренный намъ Господомъ динарій и возвратили Ему оный съ лихвою. Какъ дикая маслина, оставаясь непривитою, дѣлается по своему дикому качеству безполезною для хозяина, и, какъ дерево безплодное, посѣкается и бросается въ огонь; такъ и человѣкъ, не получающій чрезъ вѣру принятія Духа, остается тѣмъ, чѣмъ былъ прежде, т. е. плотію и кровію, которыя не могутъ наслѣдовать царствія Божія.. Какъ дикая маслина послѣ своего привитія перемѣняетъ свойство плода и принимаетъ названіе маслины плодоносной; такъ и человѣкъ, прививающійся чрезъ вѣру и принимающій въ себя Св. Духа, измѣняетъ качество своихъ дѣлъ, и не называется уже плотію и кровію, но духовнымъ человѣкомъ» [1]).

Это ученіе о свободѣ не напрасно почитается золотой срединой, которой долженъ держаться христіанинъ, разсуждая объ отношеніи благодати къ нашимъ естественнымъ силамъ. Какъ ни много говоритъ апологетъ въ пользу человѣческой свободы; но изъ его словъ никто не имѣетъ права заключить,

[1]) Ib. III, 19. V, 10.

что человѣкъ можетъ собственными силами достигнуть спасенія. Какъ ни возвышаетъ онъ дѣйствія благодати: но не доходитъ до того, чтобы признать естественнаго человѣка неспособнымъ даже и пожелать спасенія. «Человѣкъ свободенъ, но немощенъ; ему нужна божественная помощь»,—вотъ идея, которая проникаетъ все ученіе епископа ліонскаго о свободѣ!

3. Душа, какъ не состоящая изъ матеріальныхъ частей, по ученію Иринея, не подвержена разрѣшенію, или потери своего жизненнаго начала. Въ противоположность тѣламъ, которыя съ принятіемъ души получаютъ жизнь, а съ удаленіемъ ея теряютъ, душа безсмертна. потому-что жизненное начало принадлежитъ къ ея существу [1]).

Но не должно забывать, прибавляетъ апологетъ, что душа не имѣетъ абсолютнаго безсмертія, какое имѣетъ духъ нашъ; но жизнь ея зависитъ отъ божественной воли, въ которой впрочемъ нельзя сомнѣваться. Душа въ такомъ смыслѣ безсмертна и вѣчна, въ какомъ безсмертна и вѣчна видимая природа, продолженіе существованія которой зависитъ отъ воли Божіей: «какъ небо, которое надъ нами, твердь, солнце, луна, звѣзды и всѣ украшенія ихъ сотворены изъ небытія, и въ продолженіе толикаго времени пребываютъ по волѣ Божіей; такъ равно никто не погрѣшитъ, если подобнымъ образомъ будетъ думать о душахъ, духахъ и вообще всемъ сотворенномъ. Какъ тѣло само по себѣ не есть душа, но только принимаетъ участіе въ жизни души; такъ и душа сама по себѣ не есть жизнь, но принимаетъ потребную для себя жизнь отъ Бога» [2]).

Но дѣло въ томъ, что епископъ ліонскій подъ именемъ жизни души хочетъ разумѣть жизнь блаженную, а не одно только сознаніе своего существованія. Душа будетъ жить, го-

---

[1]) V, 7.

[2]) Ib. II, 64. 65.

воритъ онъ, и по смерти тѣла; она даже будетъ помнить свою прошедшую жизнь,— потому-что объ этомъ говоритъ слово Божіе, представляя намъ причту о богатомъ и Лазарѣ; но жить, т. е. наслаждаться жизнію, душа можетъ только при общеніи съ Богомъ. «Человѣкъ умерщвленъ грѣхомъ, и потому только въ источникѣ жизни можетъ снова почерпнуть для себя жизнь. Мы не могли бы иначе получить безсмертіе и нетлѣніе, еслибы не были соединены съ безсмертнымъ и нетлѣннымъ (т. е. Богочеловѣкомъ); тогда только тлѣнное будетъ поглощено нетлѣннымъ и смертное безсмертнымъ... Тѣхъ, которые хранятъ любовь свою къ Богу, Господь ведетъ въ общеніе съ Собою; общеніе же съ Богомъ есть жизнь, свѣтъ и наслажденіе всѣми находящимися у Него благами. Поелику не возможно жить безъ жизни, существо же жизни въ общеніи съ Богомъ, общеніе же съ Богомъ состоитъ въ томъ, чтобы созерцать Бога и пользоваться Его любовію,—то слѣдуетъ, что люди узрятъ Бога и будутъ жить, заимствуя безсмертіе отъ созерцанія Бога» [1]).

Словомъ, апологетъ хочетъ остаться вѣрнымъ св. писанію, которое говоритъ, что *единъ имѣяй безсмертіе* есть Богъ. Но замѣчательно то, что онъ признаетъ возможность существованія души и безъ тѣла, и притомъ существованія сознательнаго. Праведники, по его мнѣнію, не допускаются вдругъ послѣ смерти къ созерцанію Бога, но отходятъ въ какое-то невѣдомое, назначенное имъ отъ Бога мѣсто, и тамъ ожидаютъ воскресенія: Основаніемъ этой мысли служитъ то, что Іисусъ Христосъ, начальникъ и совершитель нашего спасенія, по смерти не вдругъ возшелъ на небо, но прежде всего нисходилъ во адъ [2]).

---

[1]) III, 19. IV, 37. V, 27.

[2]) IV, 39. V, 18.

4. Наконецъ мы находимъ у разсматриваемаго нами писателя весьма ясное ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Возставать противъ этого догмата, по его мнѣнію, можетъ только тотъ, кто не представляетъ Бога всемогущимъ и праведнымъ, или же не вѣритъ въ дѣйствительность плоти Христовой. «Сила Божія въ немощахъ совершается. Не смотря на бѣдность нашего состава, онъ непремѣнно долженъ воскреснуть. Тѣлесная смерть есть временное наказаніе за грѣхъ; она попущена для того чтобы грѣхъ окончился со смертію тѣла, чтобы человѣкъ нѣкогда пересталъ жить для грѣха, и началъ жить для Бога» [1]),

Но Ириней не видитъ въ природѣ нашего тѣла ничего такого, что давало бы ему право на воскресеніе, не замѣчаетъ и въ душѣ силы потребной для воскресенія тѣла. «Если наша душа», говоритъ онъ, «безсильна для того чтобы воспрепятствовать тлѣнію тѣла, то тѣмъ менѣе можетъ воскресить истлѣвшее» [2]).

Единственнымъ доказательствомъ воскресенія плоти онъ почитаетъ всесильную благодать Божію, дарованную намъ воскресеніемъ Спасителя: «чрезъ человѣка побѣждающаго, т. е. Іисуса Христа, мы опять восходимъ къ жизни, послѣ того какъ родъ нашъ чрезъ побѣжденнаго человѣка низвергся въ смерть. Какъ смерть чрезъ человѣка достигла побѣды надъ нами, такъ мы опять чрезъ человѣка получимъ побѣду надъ смертію» [3]).

Онъ находитъ въ тѣлѣ только способность къ принятію жизни, даруемой всемогущимъ Богомъ. Но и въ этомъ случаѣ разумѣетъ не обыкновенное тѣло, но обладатствованное, пользовавшееся таинствомъ евхаристіи. «Какимъ образомъ плоть наша подвергнется тлѣнію и не приметъ въ себя жизни, если

---

[1]) III, 23.
[2]) V, 12.
[3]) V, 21.

она питается плотію и кровію Господа? Утверждать, что она не воскреснетъ, походитъ на то, какъ еслибы кто, держа въ рукѣ губку, напитанную водою, или зажженный свѣтильникъ, утверждалъ, что въ губкѣ нѣтъ воды и въ свѣтильникѣ огня.. Какъ хлѣбъ отъ земли, по освященіи его отъ Бога, уже не есть обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, состоящая изъ земнаго и небеснаго; такъ и тѣла наши, пріемлющія евхаристію, уже не подвергаются тлѣнію, и имѣютъ надежду воскресенія» [1]).

Словомъ, апологетъ уклоняется отъ умственныхъ доказательствъ воскресенія мертвыхъ; а уклоняется по той весьма естественной причинѣ, что этотъ догматъ превышаетъ область нашего разума.

СВ. ИППОЛИТЪ.

Епископъ Ипполитъ, умершій 235 г. мученикомъ въ Сардиніи, былъ ученикомъ св. Иринея.

Онъ, можно сказать, превосходилъ своего учителя обширностію свѣдѣній. Бл. Іеронимъ причислялъ его къ образованнѣйшимъ и ученнѣйшимъ писателямъ церкви, въ произведеніяхъ которыхъ, какъ онъ выражается, не знаешь, чему больше надобно удивляться, философскимъ, или богословскимъ свѣдѣніямъ [2]).

И дѣйствительно, каталогъ сочиненій Ипполита, найденный на Веровомъ полѣ, показываетъ, что онъ не оставлялъ безъ вниманія ни одной науки, сколько нибудь имѣющей приложеніе къ христіанскому богословію.

---

[1]) IV, 34. V, 3.

[2]) Ad. Magn. ep. 70.

Не уступалъ св. Ипполитъ своему учителю и въ ревности противъ ученыхъ враговъ христіанства. Хотя гностики были уже обезсилены въ то время, когда Ипполитъ выступалъ на поприще литературной дѣятельности; но онъ очень хорошо видѣлъ, что врагъ можетъ опять усилиться, если не заградить того источника, изъ котораго онъ почерпалъ свою силу; и потому рѣшился проникнуть въ самую глубокую древность, доказывая христіанамъ, что источникомъ гностицизма служитъ не св. писаніе, или божественное озареніе, а лжеименный разумъ и глупыя басни. Въ своемъ сочиненіи: ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων или такъ называемыхъ «философуменахъ», онъ подробно излагаетъ исторію философскихъ системъ и языческихъ вѣрованій, проводя ту мысль, что гностики свои теоріи брали не столько изъ философіи, сколько изъ миѳологіи и вообще таинственнаго ученія язычниковъ. И такъ какъ эти еретики болѣе всего (изъ философовъ) пользовались Пиѳагоромъ и Платономъ; то Ипполитъ и въ философуменахъ обратилъ особенное вниманіе на системы этихъ философовъ; а потомъ издалъ и отдѣльное сочиненіе противъ Платона, гдѣ опровергалъ ученіе его о происхожденіи міра, и доказывалъ истину христіанскаго ученія о твореніи, какъ свободномъ дѣйствіи Божіемъ. (Προς Πλατόνα или περὶ τῦ παντός.)

Но гораздо замѣчательнѣе борьба Ипполита съ новыми врагами христіанства, которые хотѣли превратить въ абстрактъ живаго тріединаго Бога. Такимъ особенно былъ Ноэтъ, проповѣдовавшій, что Іисуса Христа только тогда можно бы собственно и въ истинномъ смыслѣ назвать Богомъ, если представлять Его нераздѣлимою съ Отцомъ личностію. Въ борьбѣ съ этимъ еретикомъ Ипполитъ является самымъ смѣлымъ философомъ, рѣшившимся во чтобы то не стало распутать сѣти врага.

Но Ипполитъ далеко отсталъ отъ св. Иринея въ усвоеніи

и разумѣніи христіанскаго ученія. Онъ писалъ остроумно и съ діалектическою тонкостію; но въ его сочиненіяхъ недостаетъ ясности и опредѣленности. Страсть къ аллегорическому изъясненію писанія заставила его фантазировать о такихъ предметахъ, которые, по собственнымъ словамъ его, прикрыты непроницаемой завѣсой». Вообще въ его сочиненіяхъ, какъ можно судить и по отрывкамъ, преобладалъ мистицизмъ.

Ипполитъ, подобно Иринею, почти исключительно дѣлаетъ св. писаніе источникомъ и нормой познаній о Богѣ. «Если кто либо захочетъ изучать мудрость этого міра, то долженъ читать писанія философовъ; такъ же точно и мы узнаемъ истинное богопочтеніе единственно изъ священныхъ писаній. Поэтому мы обязаны знать, что они намъ возвѣщаютъ, понимать то, чему они учатъ, и вѣрить въ Отца, какъ Онъ хочетъ быть вѣруемъ, прославлять Сына, какъ Онъ хочетъ быть прославляемъ, принимать Духа Св., какъ Онъ хочетъ намъ даровать Себя. Мы должны познавать Бога такимъ образомъ, какимъ Онъ *самъ себя* хотѣлъ открыть въ св. писаніи» [1]).

Не удивительно, что при такомъ взглядѣ на богопознаніе, сужденіе Ипполита о философахъ языческихъ не могло быть очень благосклоннымъ. «Хотя всѣ люди должны признавать одну міровую причину, и потому всѣ должны согласиться въ томъ, что одинъ есть Богъ, который все создалъ по Своей волѣ; но философы по большей части не знали Бога. Когда они размышляли о природѣ и происхожденіи всего, то низошли къ тлѣнному; удивляясь славѣ творенія, думала познать въ ней самое божество» и проч. [2]).

---

[1]) Contr. Noet. 9, 50.

[2]) Ib. II, 51. Phil. X, 32.

Но несмотря на столь строгое сужденіе, Ипполитъ признаетъ, что языческій міръ не былъ совершенно лишенъ истины. Онъ называетъ прекрасными нѣкоторыя мысли Платона, и повторяетъ почти слово въ слово мнѣ Тимея о будущей жизни. Изреченіе Сократа: «познай самаго себя», по его мнѣнію, подтверждено св. писаніемъ, которое открыло намъ, что истинная человѣческая природа имѣетъ незначеніе всецѣло соединиться съ Богомъ. Во множествѣ заблужденій и мнѣній онъ находитъ, какъ въ огромномъ пепелищѣ, искры готовыя возжечь въ душѣ желаніе искать Искупителя [1]).

Любимѣйшимъ предметомъ разсужденій Ипполита были таинства св. Троицы, особенно же отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу; но мы имѣемъ только отрывки изъ этихъ разсужденій.

«Единый Богъ, первый и единственный, Творецъ и Господь всего, не имѣетъ ничего Себѣ одновременнаго. Никакой вѣчной матеріи не было при немъ, но Онъ былъ одинъ. Своею волею Онъ произвелъ существующее, котораго прежде не было, и которое явилось тогда, когда Онъ нашелъ явленіе его нужнымъ. Онъ все предвидѣлъ, и для вещей имѣвшихъ явиться предъуготовилъ различныя начала (ἀρχὰς) [2]).

Такимъ образомъ не было ничего внѣ Бога, а Онъ самъ, какъ единственный былъ о многочастнымъ (πολὺς), ибо обладалъ разумомъ, мудростію, силой и волей. Все было въ Немъ, и Онъ самъ былъ все» [3]).

Такъ какъ Ноэтъ отождествлялъ Іисуса Христа съ Богомъ Отцомъ; то Ипполитъ говоритъ, что Богъ Отецъ произвелъ изъ Себя Слово совершенно свободно, а не по необходимости, и что слѣд. единство Слова съ Отцомъ въ томъ состоитъ, что

---

[1]) Phil. I. 18. IV, 45. X, 34.

[2]) Phil. X, 32.

[3]) C. Noët. 10, 50.

Слово есть сила Отца. «Единственный и надъ всѣмъ существующій Богъ произвелъ первое Слово, не слово подобное голосу, но внутреннюю мысль всего. Это Слово произвелъ Онъ изъ сущаго, ибо сущимъ былъ Самъ. Это Слово имѣло въ себѣ волю Родителя, не невѣдая и о мысляхъ Отца; ибо чрезъ свое происхожденіе отъ Него, и какъ единородный Его Сынъ, Оно имѣло въ себѣ, какъ свой голосъ, мыслимыя въ Отцѣ идеи».

«Богъ Отецъ открылъ въ опредѣленное Имъ время Свое Слово, которымъ создалъ все, ибо если Онъ хочетъ, то творитъ; если размышляетъ, то совершаетъ; если говоритъ, производитъ; если созидаетъ, открываетъ свою мудрость. Все существующее Онъ привелъ въ дѣйствіе Словомъ и Мудростію, Словомъ творя, Мудростію приводя въ порядокъ. Онъ дѣйствовалъ какъ хотѣлъ, ибо былъ Богъ. Виновникомъ, совѣтникомъ и художникомъ содѣлалъ Онъ Слово, которое невидимо носилъ въ Себѣ, но чрезъ сотворенный міръ содѣлалъ видимымъ. Изрекая свое дотолѣ беззвучное Слово (выражая первый голосъ), и свѣтъ являя изъ свѣта, Онъ вызвалъ для творенія его господина. Свой собственный разумъ, который былъ видимъ Ему одному, но для сотвореннаго міра невидимъ,—Онъ сдѣлалъ видимымъ, дабы міръ (космосъ) въ своемъ явленіи могъ быть спасенъ видя Его».

«Такимъ образомъ при Богѣ находился другой. Но если я говорю: «другой», то не разумѣю двухъ боговъ; Сынъ произошелъ отъ Отца какъ свѣтъ отъ свѣта, какъ вода изъ источника, какъ лучь отъ солнца. Ибо единая сила есть цѣлаго, а цѣлое (все) есть Отецъ, отъ котораго Слово. Но это Слово есть разумъ, который выражаясь въ Сынѣ Божіемъ, какъ Сынъ Божій явился въ мірѣ. Поэтому все чрезъ Него: но Онъ одинъ только изъ Отца» [1]).

[1]) C. Noet. 10. 11. Phil. X, 33.

Хотя въ этомъ разсужденіи есть много выраженій неточныхъ, и еще больше изысканныхъ; но главная мысль его понятна, именно слѣдующая:

Богъ Отецъ имѣлъ отъ вѣчности мысль о Сынѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ мысль о мірѣ. По Своему желанію Онъ наконецъ даетъ этому мысленному Сыну личное существованіе. Но что касается мысли о мірѣ; то Онъ не иначе могъ привесть её въ исполненіе, какъ при посредствѣ Своего Слова, которому и поручилъ сотворить все нынѣ существующее и содѣлалъ Его верховнымъ правителемъ міра.

Но говоря такимъ образомъ, Ипполитъ какъ будто унижаетъ Сына Божія предъ Богомъ Отцомъ. Изъ его разсужденія выходитъ, что Слово до творенія міра еще не дѣйствовало какъ личное существо; Оно покоилось въ глубинѣ и тишинѣ божества, а личное существованіе получило ради творенія.

Притомъ же, хотя здѣсь довольно ясно сказано, что Слово съ Отцомъ по естеству едино, и что Оно одно только происходитъ отъ Отца путемъ рожденія, тогда какъ всѣ предметы міра сотворены изъ ничего; но въ то же время Ипполитъ какъ будто не хочетъ, чтобы христіане почитали Сына Божія во всѣхъ отношеніяхъ равнымъ Отцу, т. е. и относительно личнаго существованія, которое, по его мнѣнію, Отецъ всегда имѣлъ, а Сынъ получилъ только предъ сотвореніемъ міра. «Сынъ, говоритъ онъ, въ своемъ личномъ» существованіи есть для Отца не необходимая принадлежность Его существа; но дѣло воли, и слѣд. можетъ нѣкогда опять быть безличнымъ, если Отецъ того захочетъ». Ипполитъ, по видимому, ставитъ Сына Божія ниже Отца и относительно обятности знанія и силы; ибо представляетъ Его только органомъ для приведенія въ исполненіе мыслей Бога Отца. (Говоритъ даже, что Богъ по окончаніи земнаго творенія поставилъ человѣка господиномъ и обладателемъ

всего; но могъ бы сдѣлать его и Богомъ, еслибы захотѣлъ, какъ это и показалъ на Сынѣ) [1]).

Въ защиту Ипполита надобно сказать, что онъ былъ вызванъ на подобныя разсужденія врагами; самъ же всегда былъ той мысли, что христіанинъ не долженъ покушаться объяснить непостижимое. На вопросъ: какимъ образомъ Богъ можетъ раждать? какъ Сынъ можетъ родиться отъ Него«? Ипполитъ отвѣчаетъ: «какъ совершается твое происхожденіе, ты не можешь сказать. Каждый день видишь причины того что бываетъ, и однакожъ не можешь объяснить какъ это бываетъ. Не въ твоей власти постигнуть неописанное искусство Творца; но ты можешь познать изъ наблюденій и вѣрить, что человѣкъ есть дѣло Божіе. Ты вопрошаешь о рожденіи Слова, которое Отецъ родилъ по Своему рѣшенію, какъ хотѣлъ? Довольно тебѣ знать, что Богъ сотворилъ міръ; а ты хочешь испытать какъ Онъ сотворилъ? Довольно тебѣ знать, что Сынъ Божій явился для твоего спасенія; но ты хочешь узнать образъ Его божественнаго рожденія» [2]).

Еще болѣе недостатковъ въ ученіи Ипполита о Духѣ Святомъ. Сыну Божію онъ даетъ личное существованіе, хотя и не совѣчное Богу Отцу; но Духа Святаго почитаетъ, кажется, только силой. По крайней мѣрѣ только объ Отцѣ и Сынѣ опредѣленно говоритъ, что это божественныя лица. «Если, по выраженію Іоанна, «Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово»; то не принимаетъ ли онъ двухъ боговъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ Ипполитъ, не два Бога, но только одинъ; два лица,—а третіе—домостроительство, благодать Св. Духа. Отецъ одинъ, но два лица, ибо есть и Сынъ; а третій Духъ Святый. Отецъ повелѣлъ, Слово совершило, но Сынъ открылъ себя, чрезъ что увѣровали въ Отца [3]).

---

[1]) Phil. X, 33.

[2]) C. Noet. c. 16.

[3]) Ib. 14.

Какъ бы то ни было впрочемъ, но то несомнѣнно, что Ипполитъ безпрекословно принималъ ученіе церкви о Тріединомъ Богѣ, поставляя на третьемъ мѣстѣ Духа Святаго. «Слово знало волю Отца, т. е. знало что Онъ только такимъ образомъ хочетъ быть прославляемъ, какъ Сынъ заповѣдалъ по воскресеніи Апостоламъ: грядите, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа. Такою заповѣдію Онъ далъ имъ ясно понять, что если кто пропуститъ кого либо одного изъ сихъ, то не прославитъ Бога надлежащимъ образомъ; ибо только этой Троицей Отецъ прославляется. Только тотъ истинно вѣритъ въ единаго Бога; кто истинно вѣритъ въ Отца, Сына и Духа Святаго» [1]).

«Когда Богъ былъ одинъ и ничего не было съ Нимъ существующаго; тогда Онъ рѣшился сотворить міръ. Міръ создалъ Онъ Словомъ, и мгновенно явилось то, что Ему было угодно. Міръ сотворенъ изъ ничего; по волѣ Божіей и опять можетъ быть обращенъ въ ничто. Міръ состоитъ частію изъ простыхъ субстанцій (μονοουσια), которыя безсмертны, потому-что не могутъ разрѣшиться; частію же изъ сложныхъ и смертныхъ. Изъ противоположностей огня и воздуха, воды и земли, Богъ создалъ эти сложныя частицы. Ангелы одарены огненной природой, и не имѣютъ тѣла. Солнце, луна прочія звѣзды состоятъ изъ огня и воздуха (πνεῦμα), и нѣтъ у нихъ противоположностей родовъ, которыя замѣчаются у водяныхъ, воздушныхъ и земныхъ животныхъ. Богъ сотворилъ человѣка для владычества надъ всѣмъ; но человѣкъ злоупотребилъ своими силами, преступилъ божественную заповѣдь и сдѣлался изъ обладателя надъ природой ея рабомъ. Онъ совершилъ грѣхъ добровольно, и потому зло есть не что либо первоначальное, а прившедшее, имѣющее свое основаніе въ волѣ и мысли. Такимъ

[1]) Ib. 8.

образомъ виновникомъ зла надобно почитать человѣка, а не Бога, который есть благость» [1]).

Ипполитъ предполагаетъ несомнѣннымъ безсмертіе души. «Нетлѣнная сущность, говоритъ онъ, не раждаетъ и не раждается, не утомляется, не подвергается болѣзнямъ, не умираетъ, не уязвляется ни гвоздемъ, ни копіемъ, не проливаетъ ни пота, ни крови. Такова природа ангеловъ и душъ разрѣшившихся отъ тѣла; ибо тѣ и другія сущности отличны отъ видимыхъ и тлѣнныхъ тварей. Кто позналъ истиннаго Бога, тотъ безсмертенъ по душѣ, потому что будетъ жить въ небѣ, сдѣлается общникомъ Божіимъ и избраннымъ Христа, свободнымъ отъ пожеланій и страстей» [2]).

Но при этомъ апологетъ раздѣляетъ мнѣніе Иринея о томъ, что души отрѣшившіяся отъ тѣла не тотчасъ пріемлются въ горнее отечество; но бываютъ содержимы до воскресенія въ нѣкоемъ среднемъ мѣстѣ между землей и небомъ, т. е. въ адѣ, гдѣ праведники предвкушаютъ радость, а грѣшники мученія ожидающія ихъ послѣ всеобщаго суда.

Тѣло почитаетъ онъ по самой природѣ расположеннымъ къ смерти и разрушенію, потому что оно состоитъ изъ различныхъ элементовъ, изъ разныхъ частей; но твердо вѣруетъ, что всемогущая сила Божія воскреситъ его ради заслугъ Іисуса Христа, и что это ученіе о воскресеніи плоти не содержитъ ничего противорѣчащаго разуму. «Если, говоритъ онъ, по ученію Платона душа создана Богомъ безсмертною; то вы должны вѣрить и тому, что Богъ имѣетъ силу и тѣло одушевить и сдѣлать безсмертнымъ. Хотя тѣло разрушается, но не исчезаетъ, ибо земля сохраняетъ остатки его; подобно сѣмени брошены эти остатки въ землю, но могутъ и выдти изъ нея, вы-

---

1) Phil. X, 33.

2) Ib. 34.

рости, произвесть цвѣтъ и плодъ. Подобно сѣмени наше тѣло должно прежде умереть, разрѣшится и смѣшаться съ землею,— дабы потомъ воскреснуть и явиться въ славѣ» [1]).

ТЕРТУЛЛІАНЪ.

На первый разъ Тертулліанъ представляется самымъ страшнымъ врагомъ философіи, подобные которому рѣдки между христіанскими писателями. Не нашедши въ системахъ философскихъ истины, онъ, какъ самъ говоритъ, почувствовалъ къ нимъ «отвращеніе». Непрестанныя изслѣдованія философовъ, безконечные ихъ споры, заблужденія, пороки—сдѣлали такое дурное впечатлѣніе на его душу, что онъ, вмѣсто того чтобы искать истины у надежнѣйшихъ учителей, пришелъ къ мысли, что истины вовсе нѣтъ, что вѣрить не должно ничему, и слѣдовательно можно смѣло предаваться всѣмъ удовольствіямъ свѣта. Тертулліанъ легко могъ найти истину въ религіи христіанской, съ исповѣдниками которой встрѣчался почти на каждомъ шагу; но онъ не обращалъ вниманія на эту религію до тѣхъ поръ, пока величіе ея чудесъ не подѣйствовало на его пламенное воображеніе, пока послѣдователи имени Христова своею неустрашимостію предъ смертію не представили его недовѣрчивому духу самаго очевиднаго и, такъ сказать, осязательнаго доказательства истины христіанскаго ученія.

Сдѣлавшись христіаниномъ, Тертулліанъ сталъ учить, что вѣрующіе, которымъ открыта истина, не имѣютъ никакой нужды обращаться къ философіи языческой, да и не должны

1) De causa univer. c. Plat. 2. 3.

обращаться, потому что эта философія есть «произведеніе демоновъ». Языческіе философы, по его мнѣнію, не знали ничего хорошаго; ибо хотя они почерпали истину изъ книгъ пророческихъ, но извратили ее и сдѣлали ложью, и потому по справедливости могутъ назваться «родоначальниками ересей». Но страннѣе всего то, что Тертулліанъ не даетъ почти никакого предпочтенія одной философіи предъ другою. Онъ все порицаетъ, даже тѣ философскія системы, которыя были въ большомъ уваженіи у христіанъ, и самыя лучшія дѣянія языческихъ философовъ представляетъ въ дурномъ видѣ.

«Философія произвела всѣ ереси Отсюда истекли эоны и другіе странные вымыслы. Отсюда Валентинъ почерпнулъ свою человѣческую троицу,—потому что онъ былъ платоникъ. Отсюда явился мнимо-добрый и безпечный богъ Маркіона, который былъ стоикомъ. Эпикурейцы учатъ, что душа должна быть смертна. Всѣ философскія школы отрицаютъ воскресеніе тѣлъ. Ученіе, смѣшивающее матерію съ Богомъ, есть ученіе Зеноново. Кто говоритъ объ огненномъ богѣ, тотъ послѣдуетъ Гераклиту. Философы и еретики разсуждаютъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, путаютъ себя одними и тѣми же вопросами» [1]).

«Возможно ли сравнивать философа съ христіаниномъ, ученика Греціи съ ученикомъ самаго неба, человѣка, занимающагося одною славою, съ человѣкомъ, пекущимся только о своемъ спасеніи, человѣка, мудро говорящаго, съ человѣкомъ, мудро поступающимъ, человѣка, разрушающаго все, съ человѣкомъ, все зиждущимъ и поддерживающимъ? Какъ можно сравнивать поборника заблужденія съ противникомъ онаго, исказителя истины съ мстителемъ, похитителя ея съ всегдашнимъ хранителемъ и обладателемъ? Что общаго между двумя че-

[1]) Praescr. 7. 8.

ловѣками, столь противоположными другъ другу?—Что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіею и церковію, между еретиками и христіанами? Мы не увлекаемся любопытствомъ послѣ Іисуса Христа, и не нуждаемся въ изысканіяхъ послѣ Евангелія. Вѣруя имъ, мы не хотимъ ничему другому вѣрить; думаемъ даже, что болѣе и вѣрить не чему» [1]).

При такихъ мысляхъ, повидимому, нельзя и ожидать отъ Тертулліана философіи. Но онъ философствовалъ, и своей философіей оказалъ немаловажную услугу христіанству. Что же значила эта страшная ненависть его къ философамъ? И чѣмъ объяснить его мрачный взглядъ на изслѣдованія разума, когда онъ самъ нерѣдко шелъ путемъ философскихъ изслѣдованій?

Чтобы правильно отвѣчать на эти вопросы, надобно обратить вниманіе на характеръ разсматриваемаго писателя.

Тертулліанъ былъ человѣкъ неспокойный, раздражительный, въ высшей степени недовѣрчивый. Во всѣхъ его сочиненіяхъ видѣнъ духъ недовольства и порицанія; отъ всѣхъ ихъ вѣетъ оцѣпеняющимъ холодомъ, а не живительной теплотой, и мысли всегда покрыты траурной одеждой [2]). Онъ не имѣлъ той кротости и снисходительности, съ которой отцы церкви смотрѣли на слабости и недостатки человѣчества. Малѣйшій недостатокъ, другими, можетъ быть, и незамѣченный, представлялся ему огромнымъ пятномъ, или же самой опасной болѣзнію. Его недовѣрчивый и подозрительный духъ тотчасъ обращался къ началу и слѣдствіямъ этого недостатка; а живое африканское воображеніе, при мрачномъ настроеніи духа, покрывало все самыми черными красками. Ему живо представлялась картина его прежней жизни, онъ глубоко чувствовалъ,

---

[1]) Apolog. 46.

[2]) Real-Encycl. t. 16.

что напрасно нѣкогда терялъ время на изученіе наукъ свѣтскихъ, которыя расположили его только въ безпечности и презрѣнію нравственныхъ законовъ и правилъ; онъ очень хорошо помнилъ, какое пагубное вліяніе имѣли на его пламенное воображеніе забавы и удовольствія развращеннаго города, — и это печальное прошедшее укоренило въ разочарованной душѣ его ту мысль, что христіанинъ долженъ какъ огня избѣгать всего языческаго, что малѣйшее прикосновеніе къ произведеніямъ языческимъ, служитъ оскверненіемъ для души. Руководимый этой мыслію, онъ запрещалъ христіанамъ даже чтеніе литературы, потому что эта литература находится въ связи съ миѳологіей; запрещалъ самыя невинныя развлеченія, и доказывалъ необходимость постояннаго плача и сѣтованія.

Главное же то, что Тертулліанъ былъ человѣкъ рѣшительный, не любившій останавливаться на половинѣ пути, а шедшій къ цѣли смѣло, уничтожая всѣ преграды. Онъ не довольствовался тѣмъ, чтобы одержать побѣду надъ своимъ врагомъ; но хотѣлъ его совершенно уничтожить, или, какъ выражается Викентій ларинскій, «проколоть его насквозь острымъ желѣзомъ, или растоптать своими ногами» [1]). Пиша, наприм., противъ Маркіона, и раздраженный тѣмъ, что принужденъ писать въ третій разъ, онъ не пощадилъ самой родины еретика и представилъ ее въ самомъ мрачномъ видѣ. «Море, называемое Понтомъ эвксинскимъ, (т. е. гостепріимнымъ), получило въ насмѣшку это названіе, обличающее его природу. Берега его населяютъ народы дикіе, которые живутъ въ телѣгахъ. Привычки тамъ звѣрскія, развращеніе ужасное и открытое. Трупы родителей вмѣстѣ съ трупами животныхъ употребляются тамъ въ пищу; и несчастны тѣ, кои окончили жизнь не будучи съѣденными: надъ ними тяготѣетъ проклятіе. Жены

[1]) Ibid.

тамъ не имѣютъ никакого чувства стыда. Матери не кормятъ своихъ дѣтей грудью. Вмѣсто веретена у нихъ топоръ, вмѣсто брака война. Небо въ этихъ странахъ какъ будто желѣзное; никогда не бываетъ тамъ свѣтлыхъ дней, солнце покрыто мракомъ, цѣлый день туманъ, цѣлый годъ зима, и вѣтеръ постоянно сѣверный; рѣки покрыты льдомъ, горы вѣчнымъ снѣгомъ; вездѣ оцѣпененіе и смерть!,, Но ужаснѣе всего то, что Понтъ произвелъ Маркіона, Маркіона, который суровѣе скиѳа, непостояннѣе живущаго въ телѣгахъ, смѣлѣе амазонки, мрачнѣе тумановъ, холоднѣе зимы... Есть ли въ этой варварской землѣ звѣри, которые были бы кровожаднѣе Маркіона? Есть ли крысы, которыхъ зубы были бы болѣе остры, чѣмъ у этого грызуна евангелій? О, страна эвксинская! Ты подлинно произвела лютаго звѣря» [1]). Все это, какъ можно догадываться, заимствовано изъ народныхъ разсказовъ о жителяхъ горъ кавказскихъ. Тертулліанъ, какъ человѣкъ въ высшей степени образованный, не могъ не видѣть въ этихъ разсказахъ преувеличенія и даже совершенной лжи. Но онъ радъ былъ, что есть такого рода басни, для того чтобы уколоть ими своего врага — Таковъ онъ былъ и въ отношеніи къ философіи, когда она дѣйствовала противъ него вражески.

Итакъ побудительная причина, заставившая Тертулліана имѣть мрачныя мысли о философахъ и ихъ системахъ, заключается въ вышеприведенныхъ нами словахъ его: «философы—патріархи ересей».—Надобно замѣтить, что этотъ апологетъ боролся не съ языческими философами, а съ философами мнимохристіанскими, «съ людьми нашего времени (какъ онъ выражается), живущими и теперь между нами» [2]). Эти философы, т. е. еретики, обыкновенно въ философіи языческой искали

---

[1]) Contr. Marc. c. 1.

[2]) Adv. Prax. 1.

оружія противъ православной вѣры. Валентинъ, по словамъ Тертулліана, пользовался Платономъ; Маркіонъ и Гермогенъ—стоическою философіей. Притомъ же нѣкоторые изъ этихъ философовъ—еретиковъ были личными врагами разсматриваемаго нами писателя, какъ напр. Праксей. Тертулліанъ говоритъ, что римскій епископъ уже было одобрилъ пророчество Монтана, Приски и Максимиллы, уже готовъ былъ даровать миръ церквамъ азійскимъ и фригійскимъ; но Праксей представилъ ему въ лживомъ видѣ и ихъ пророковъ и ихъ церкви, и ссылаясь на авторитетъ предшественниковъ папы, принудилъ его возвратить разосланныя уже мирныя грамматы. И вотъ для того чтобы вѣрнѣе поразить враговъ, раздраженный писатель рѣшился, очернить самый источникъ, изъ котораго черпали еретики вѣроученіе; и философію языческую, этотъ огромный арсеналъ, въ которомъ хранится оружіе и «*за*» и «*противъ*» христіанства, представилъ исполненнымъ только оружія «*противъ*» христіанства. Конечно, если бы Тертулліанъ основательно и безпристрастно изучилъ философскія системы, то онъ нашелъ бы въ нихъ, подобно св. Іустину, и много добраго. Но дѣло въ томъ, что онъ не изучилъ ихъ надлежащимъ образомъ,—да едва ли и могъ изучить, потому что философія почти не входила въ кругъ латинскаго образованія. Онъ зналъ ихъ довольно поверхностно, и, пораженный, какъ самъ говоритъ, спорами и несогласіемъ философовъ, чувствовалъ къ нимъ отвращеніе.—Замѣтивъ согласіе ученія нѣкоторыхъ философовъ съ ученіемъ еретическимъ, онъ сдѣлалъ скачекъ,—пришелъ къ тому заключенію, что ересь въ существѣ своемъ нисколько не отличается отъ языческой философіи: «тоже, говоритъ онъ,—содержаніе, тѣже формы, тѣже вопросы, тѣже доказательства, тоже стремленіе отыскивать то, что уже найдено и чему надобно вѣрить безпрекословно». Особенно не нравилась ему страсть еретиковъ къ изслѣдованію, которое они почитали

необходимою обязанностію христіанина, толкуя по своему слова Іисуса Христа: «ищите и обрящете». Печальное прошедшее ясно говорило ему, какъ суетны изслѣдованія, какъ опасно жить безъ истиннаго руководителя; и потому онъ съ ироніей, но отъ души говорилъ: «если потому только, что одни изучали одно, а другіе другое, захотимъ мы вѣчно искать, дабы найти: то мы въ опасности всегда искать, и никогда не увѣровать. Мнѣ не возможно будетъ нигдѣ стать твердо, доколѣ я послѣдую всѣмъ тѣмъ, которые говорятъ: *ищите и обрящете.*—Не основательно поступаетъ тотъ, кто такимъ образомъ блуждаетъ изъ стороны въ сторону, не пропуская ничего. Каждый имѣетъ право упрекнуть его, что онъ скитается по пустому. Если я все ищу: то это знакъ, что еще не нашелъ, или уже потерялъ... Вы, ищущіе всегда и не находящіе ничего, обратите вниманіе на то, что вы ищете чего-то тамъ, гдѣ ничего нельзя найти. Вы, стучащіеся всегда, и не получающіе отклика, знайте, что вы стучитесь тамъ, гдѣ никого нѣтъ. Вы, просящіе всегда и ничего не получающіе, убѣдитесь, что вы просите у того, кто дать ничего не можетъ» [1]).

Ведя постоянную борьбу съ людьми философствовавшими, апологетъ не могъ ограничиться одними источниками ученія христіанскаго, а долженъ былъ прибѣгнуть и къ изслѣдованіямъ разума: «еретики,—говоритъ онъ,—заставляютъ насъ противъ нашей воли обратиться къ словопренію и философіи» [2]).— Итакъ, если мы, не придавая большаго значенія желчнымъ выходкамъ Тертулліана противъ философовъ, присмотримся къ его общимъ и постояннымъ мыслямъ о философіи, то увидимъ, что онъ отличалъ истинную философію отъ ложныхъ системъ языческихъ, и порицалъ только послѣднія, но не первую. Из-

---

[1]) Praescr. 10. 11.

[2]) De resur. carn 5.

лагая свои мысли о силахъ и способностяхъ души, онъ не только признавалъ силу разума въ познаніи вещей божественныхъ и человѣческихъ; но даже доказывалъ, что эта сила не уничтожается въ человѣкѣ никогда. И у языческихъ философовъ,—пишетъ онъ,—даже поэтовъ, есть мнѣнія, свидѣтельствующія о христіанскихъ истинахъ, и слѣдовательно есть доказательства того, что въ нашемъ ученіи нѣтъ ничего ни страннаго, ни опаснаго. Но упорство язычниковъ въ невѣріи таково, что они перестаютъ имѣть къ своимъ писателямъ даже и довѣріе, когда откроютъ въ нихъ доводы въ пользу нашей вѣры. Они упрекаютъ философовъ своихъ въ невѣжествѣ, когда случится симъ послѣднимъ приблизиться нѣсколько къ порогу истины» [1]). Въ сочиненіи о душѣ Тертулліанъ называетъ Сенеку «нашимъ Сенекой», и доказываетъ, что многія правила стоическія сообразны съ христіанскими. Даже у Платона и Аристотеля, на которыхъ онъ нападаетъ со всею силою, находитъ онъ мнѣнія, согласныя съ нашей вѣрою [2]) Главное же, нерѣдко самъ, какъ увидимъ, пользуется мнѣніями философовъ языческихъ.

Источники познанія.

Послѣ вѣры самымъ чистымъ источникомъ истины и вѣрныхъ сужденій Тертулліанъ почитаетъ «природу», которая, по словамъ его, есть первая ступень познанія, тогда какъ вѣра есть послѣдняя и высшая. Подъ именемъ этого источника познанія онъ разумѣетъ не только природу внѣшнюю, но и внутреннюю, т. е. разумъ и вообще душу человѣческую. «Все,—говоритъ онъ,—что Богъ сотворилъ, одушевленно, разумно. Итакъ вмѣсто того, чтобы обвинять насъ въ легкомы-

[1]) De test. amin. 1.

[2]) De amin. 20.

сліи, когда мы слушаемся голоса природы, лучше бы намъ помыслить о величіи самой природы, отъ которой зависитъ авторитетъ души. Вы не можете отказать воспитаннику въ томъ довѣріи, котораго удостоиваете воспитателя. Природа воспитатель, а душа воспитанникъ; все, чему учитъ первый, чему научается послѣдній, происходитъ отъ Бога, который есть учитель и самой природы» [1]).

Для познанія матеріальныхъ и внѣшнихъ предметовъ, по мнѣнію нашего писателя, служитъ природа тѣлесная съ своими органами чувствъ; для познанія предметовъ внутреннихъ и невидимыхъ служитъ чувство внутреннее, природа души.— Вопреки гностикамъ, которые слишкомъ много приписывали разуму, а ничего чувствамъ, онъ старается представить въ совершеннѣйшемъ видѣ познанія, пріобрѣтаемыя посредствомъ чувствъ. Онъ даже доказываетъ, что нѣтъ существеннаго различія между разумомъ и чувствомъ, между способностію познавать вещи невидимыя и способностію представлять видимые предметы. «Чувство и разумъ различаются только по предмету, но не по природѣ: одна и таже душа присутствуетъ и въ мысли и въ чувствѣ; одна и таже душа и понимаетъ то, что чувствуетъ, и чувствуетъ то, что понимаетъ; она познаетъ предметы видимые при помощи органовъ тѣлесныхъ, а предметы невидимые при посредствѣ разума» [2]).

1) Внѣшніе предметы познаются посредствомъ чувствъ тѣлесныхъ.—Объ этомъ предметѣ, повидимому общеизвѣстномъ, Тертулліанъ пишетъ цѣлое разсужденіе, въ которомъ доказываетъ, что чувства не заслуживаютъ упрека въ обманѣ, что они вѣрно передаютъ получаемыя ими явленія. «Если понятіе, говоритъ онъ,—пріобрѣтаемое посредствомъ чувствъ, не со-

[1]) De test. anim. 5.

[2]) De anim. 18.

образуется съ дѣйствительностію вещей: то это зависитъ отъ другихъ обстоятельствъ, отъ причинъ частнѣйшихъ. Въ одномъ случаѣ причиною служитъ вода, которая извѣстнымъ образомъ отражаетъ предметъ; въ другомъ обширное пространство и т. д.» Иначе думать о чувственномъ познаніи апологетъ почитаетъ даже богопротивнымъ. «Порицая чувство, ты злословишь самое провидѣніе божественное, которое, поставивъ тебя во главѣ своего творенія, для того чтобы ты понималъ его, обиталъ въ немъ, наслаждался имъ, не могло дать тебѣ учителей ложныхъ и невѣрныхъ, какими ты почитаешь чувства» [1]).

Цѣль разсужденія понятна. Тертулліанъ хотѣлъ опровергнуть мнѣніе гностиковъ, которые, противясь всему матеріальному и человѣческому, непріязненно смотрѣли на таинства и обряды нашей религіи. Почитая чувства ложнымъ источникомъ познаній, они часто не вѣрили самымъ яснымъ сказаніямъ исторіи. Іисусъ Христосъ, наприм., по словамъ ихъ, не видѣлъ сатаны низверженнаго съ неба, и не слыхалъ гласа Отца, свидѣтельствовавшаго о Сынѣ; апостолы могли ошибиться, принявъ воду за вино; Ѳома могъ почесть призракъ за дѣйствительность и т. п. Конечно, для того чтобы опровергнуть подобное мнѣніе о чувствахъ тѣлесныхъ, необходимо было защищать этотъ ближайшій къ намъ источникъ познанія. Но иное дѣло защищать, а иное доказывать непогрѣшимость. Непогрѣшимыми нельзя назвать внѣшнія чувства, которыя передаютъ намъ, можно сказать, только копію копіи. Притомъ органы тѣлесные иногда бываютъ несовершенно развиты для впечатлѣній міра внѣшняго, и эти впечатлѣнія могутъ быть сознаваемы неправильно. Человѣкъ не есть существо чисто страдательное; потребно полное участіе со стороны нашего духа для приведенія въ совершенное единство тѣхъ грубыхъ матеріаловъ, ко-

[1]) Ib. 17.

торые доставляетъ намъ внѣшняя природа. А потому мнѣніе Тертулліана о познаніи внѣшнемъ ошибочно и можетъ быть принято только философами эмпириками, которые утверждаютъ, что «всякое познаніе получаемое о внѣшнихъ предметахъ, есть непосредственное» [1]).

2) Для познанія предметовъ внутреннихъ и высшихъ апологетъ прибѣгаетъ къ свидѣтельству внутренней природы нашей; и дабы открыть этотъ голосъ природы во всей его чистотѣ, онъ старается прежде всего устранить тѣ предразсудки, которые его заглушаютъ. Души, имѣющей въ себѣ свидѣтельство вѣрное, надобно искать, по его мнѣнію, не въ школахъ философовъ, гдѣ она измѣнила свою природную простоту на способность искусственную; а въ народѣ простомъ, и вообще у тѣхъ людей, мысли которыхъ не извращены ложнымъ знаніемъ. Человѣкъ простой, который возвышается къ Богу естественною силою своей мысли, кажется ему ближе къ истинѣ, нежели мудрецъ, теряющійся въ мечтахъ гордаго разума.

«Поелику міръ не знаетъ,—пишетъ онъ,—о чемъ говорится въ нашихъ книгахъ, а если кто и знаетъ, то можетъ тому не повѣрить: то я намѣренъ обратиться къ новому свидѣтельству, которое извѣстнѣе всѣхъ книгъ, безопаснѣе всякаго ученія, слышнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка, потому что оно собственно и составляетъ человѣка.—Явись на судъ, о душа человѣческая! Если ты божественна и вѣчна, какъ говорятъ извѣстные философы, то ты не въ состояніи лгать. Если ты не божественна и не вѣчна, какъ одинъ Эпикуръ смѣетъ утверждать,—то ты равномѣрно не должна лгать; ты скажешь намъ: происходишь ли отъ неба или отъ земли, составляешь ли смѣсь чиселъ или атомовъ, раждаешься ли съ тѣломъ, или послѣ него входишь и проч. Но, призывая тебя, я

[1]) Антропологія Шульц. I, 52

не хочу видѣть тебя подъ личиною педантизма. Явись къ намъ во всей грубости твоей первоначальной красоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ, въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одной тобою обладаютъ» [1]).

«Итакъ научись познать душу, посредствомъ которой познаешь ты всѣ внѣшнія вещи, и ты откроешь въ ней гадательницу, авгура и пророчицу. Ничего нѣтъ удивительнаго, что душа, происходящая отъ Бога, умѣетъ предсказывать будущее. Даже въ то время, когда душа бываетъ окружена сѣтями, безпрерывно разставляемыми ей духомъ зла, она всегда воспоминаетъ о своемъ Создателѣ, о Его благости, о заповѣдяхъ Его и о цѣли своего существованія».

«Эти свидѣтельства души тѣмъ болѣе вѣроятны, что обыкновенно бываютъ весьма просты. Простота дѣлаетъ ихъ народными; а чѣмъ болѣе они народны, тѣмъ болѣе всеобщи; всеобщность ихъ доказываетъ, что они естественны, и слѣдовательно въ нѣкоторомъ смыслѣ божественны. Люди, не признающіе въ звукахъ, исходящихъ отъ души, несомнѣннаго голоса природы, мечтаютъ, что это не иное что, какъ фальшивыя изреченія, которыя, будучи первоначально введены литераторами, въ послѣдствіи вкрались мало-по-малу въ народный языкъ. Душа старше слова, а слово старше письма; мысль предшествуетъ сочиненію, равно какъ человѣкъ предшествуетъ философу и поэту... Душа по природѣ христіанка» [2]).

Разсматривая эти мысли объ источникѣ познанія, нельзя не замѣтить того, что онѣ имѣютъ основаніе глубокое. Тертулліанъ центромъ душевной дѣятельности почитаетъ сознаніе, или чувство внутреннее; а отъ разума требуетъ, чтобы онъ слушалъ этотъ голосъ природы и объяснялъ его.—Разумъ

---

[1]) De test. anim. 1.

[2]) Ibid. 5.

дѣйствительно есть не болѣе какъ способность производить начало изъ того, въ чемъ оно находится; разумъ только зрѣніе души, а не источникъ свѣта. Не изъ себя почерпаетъ онъ понятіе о предметахъ сверхопытныхъ; а почерпаетъ ихъ изъ откровенія, или же изъ глубины души, въ которую они вложены самимъ Богомъ.

Апологетъ называетъ этотъ источникъ «свидѣтельствомъ души—христіанки по природѣ». По его мнѣнію, душа имѣетъ невольное инстинктивное свидѣтельство объ истинахъ христіанскихъ.—Что это мысль вѣрная, доказательствомъ служитъ существованіе «естественнаго богословія». Эта наука, почитающаяся преддверіемъ къ богословію откровенному, различаетъ тайны въ собственномъ смыслѣ—отъ того, что разумъ можетъ замѣчать и самъ, и объяснять изъ началъ естественныхъ,—таковы напр. истина бытія Божія, безсмертіе души. Даже можно сказать, что съ явленіемъ христіанства разумъ до такой степени слился съ сверхъестественнымъ свѣтомъ ума божественнаго, что трудно узнать, гдѣ дѣйствуетъ въ насъ Богъ, а гдѣ разумъ собственно человѣческій. Истины естественныя въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы откровенными, и наоборотъ,—сверхъестественныя естественными. И потому весьма справедливо замѣтилъ Тертулліанъ, что природа часто торжествовала и у язычниковъ надъ дурнымъ воспитаніемъ, и что истина среди самаго ужаснаго мрака вырывалась изъ ихъ души, этого первоначальнаго источника, испорченнаго, но не изсякнувшаго.

Но внутренній источникъ познанія, указываемый апологетомъ, слишкомъ ограниченъ. Для насъ не довольно истины внутренней, т. е. согласія нашихъ мыслей съ состояніемъ нашей собственной природы; но намъ нужна и истина логическая, т. е. согласіе нашихъ понятій съ предметами отличными отъ насъ и существующими внѣ насъ. Внутреннее чувство не

говоритъ ничего о такомъ согласіи; оно не даетъ намъ того, что не составляетъ насъ, а потому и не можетъ назваться критеріумомъ истины. Надобно замѣтить и то, что первоначальное откровеніе истины, которое Богъ сообщилъ Адаму, и которое, переходя отъ отца къ сыну, распространялось въ родѣ человѣческомъ, могло измѣниться, повредиться, или, какъ говоритъ Писаніе, «умалиться» [1]). Слѣдовательно никакъ нельзя почитать непогрѣшимыми вѣщанія природы естественной. И языческіе философы иногда избирали природу своей руководительницей: таковы наприм. были стоики. Но стоики во многомъ заблуждались. Не чуждъ былъ погрѣшностей и Тертулліанъ, какъ это мы увидимъ изъ его философскаго ученія о Богѣ и человѣкѣ.

I. Ученіе о Богѣ.

Какъ аскетъ, и притомъ расположенный къ мистицизму, Тертулліанъ вѣрилъ, что истинное богопознаніе пріобрѣтается наитіемъ Святаго Духа, пріобрѣтается «вдохновеніемъ», которое, по словамъ его, совершенно овладѣваетъ душой, и можетъ до такой степени проникнуть въ ея внутренность, что она какъ бы сольется съ божествомъ и будетъ созерцать небесные предметы яснѣйшимъ образомъ [2]). Пускаться въ философскія изслѣдованія о Богѣ, Тертулліанъ и самъ не любилъ и другимъ не совѣтовалъ: «смиренно склоняясь, какъ выражается Риттеръ, предъ непостижимымъ Богомъ, онъ всегда обличалъ тѣхъ гордецовъ, которые хотятъ все знать» [3]). Но еретики, съ которыми онъ боролся, нерѣдко вызывали его на такого рода изслѣдованія, и потому онъ вынужденъ былъ разсмотрѣть нѣкоторые

---

[1]) Пс. 10, 2.
[2]) Ad. Psych. 1.
[3]) Gesch. d. chr. Phil. V, 37.

вопросы о Богѣ «философски». Такъ напр., пиша противъ маркіонитовъ, которые учили, что благій Богъ оставался неизвѣстнымъ до явленія въ міръ І. Христа, апологетъ старался доказать, что «сознаніе Бога дано душѣ отъ начала; что Богъ никогда не скрывался, но всегда былъ познаваемъ, слышимъ, даже давалъ Себя видѣть» [1]). Развивая эту мысль, онъ представилъ намъ философское и притомъ прекрасно формулированное доказательство бытія Божія.

«Пусть человѣкъ, — пишетъ онъ, — начнетъ прислушиваться къ голосу своей души, и истинный Богъ не будетъ для насъ неизвѣстенъ. Душа, въ состояніи страха или сильной страсти, невольно обращается не къ идолу какому нибудь, а къ единому истинному Богу. Это достаточно показываютъ выраженія, которыя въ такихъ случаяхъ невольно вырываются изъ души: «дай Богъ! такъ угодно Богу!» [2]) и пр.—Явно, что это доказательство имѣетъ значеніе «субъективное». Здѣсь берется во вниманіе первоначальная идея о Богѣ, которая врождена намъ, которая находится въ душѣ каждаго человѣка. Если бы душа не находилась въ таинственной связи съ Богомъ, то, по мнѣнію Тертулліана, она и не имѣла бы столь яснаго свидѣтельства объ Его существованіи. Тертулліанъ замѣчаетъ при этомъ, что сознаніе Бога есть нѣкоторымъ образомъ приданое, которое душа получила отъ Бога и принесла съ собою въ міръ [3]).

Съ этимъ свидѣтельствомъ нашей внутренней природы апологетъ соединяетъ свидѣтельство природы внѣшней: «Богъ открылъ Себя не только въ человѣческой природѣ Христа, но и во многихъ другихъ явленіяхъ, которыя возвѣщаютъ о присутствіи Божіемъ даже въ измѣняемомъ мірѣ... Всѣ свойства

---

[1]) Ad. Marc. 1, 10.

[2]) De test. anim. 2 De anim. 41.

[3]) Adv. Marc. 1, 10. Apol. 17.

божества видны въ твореніи Его, которое есть дѣло Его благости, и вмѣстѣ служитъ Его откровеніемъ... Не Его ли громы васъ ужасаютъ? Не Его ли благодѣянія доставляютъ вамъ радость и веселіе» [1]).

Имѣя дѣло съ такими врагами, которые уже имѣли понятіе о христіанствѣ, Тертулліанъ поставляетъ имъ на видъ: 1) что какъ внѣшняя природа, такъ и душа, гораздо древнѣе пророчества, и слѣдовательно познаніе Бога изъ природы предшествуетъ познанію Его изъ пророковъ; 2) такъ какъ Богъ есть творецъ природы, то и ученіе, представляемое намъ природой души, есть нѣкоторымъ образомъ ученіе самого Бога, и слѣдовательно естественное богопознаніе также основывается на откровеніи Божіемъ: magistra natura, anima discipula. Deus est magister ipsius magistrae [2]). — Изъ этого онъ выводитъ заключеніе, что Богъ и безъ пророковъ не оставался бы неизвѣстенъ человѣку, и слѣдовательно невѣдѣніе Бога ни въ какомъ случаѣ неизвинительно. «Не думайте, что познаніе истиннаго Бога началось съ Пятокнижіемъ. Повѣствованіе Моисеево показываетъ намъ, что богопознаніе началось еще въ раю, тотчасъ по сотвореніи человѣка. Большая часть рода человѣческаго и не слыхала о Моисеѣ и его книгахъ; но Бога Моисеева она знала, даже въ то время, когда была объята тьмою идолослуженія. Она различала Его отъ идоловъ, называла Его Богомъ боговъ, вѣрила Ему, надѣялась на Него... Душа древнѣе пророчества; знаніе Бога есть завѣтный даръ Божій: оно одно и тоже и въ Египтѣ и въ Сиріи и въ Понтѣ [3]). Итакъ по всей справедливости я полагаю, что душа вмѣстѣ и свидѣтельница и преступница: будучи преступна въ заблужденіи, она носитъ въ себѣ свидѣтельство истины; и когда пред-

[1]) Adv. Prax. 14. Ad. scap. 2.

[2]) De test. anim. c. 5.

[3]) Ad. Marc. 1, 10.

станетъ нѣкогда на судъ Божій, то въ оправданіе свое не посмѣетъ ничего сказать. Ты знала Бога твоего, сказано ей будетъ, и не искала Его; ты имѣла омерзеніе къ демонамъ, и боготворила ихъ; ты обращалась къ суду Божію, и не хотѣла явно признавать Его существованія; ты предвидѣла казни адскія, и ничего не сдѣлала къ отклоненію ихъ отъ себя; христіанская истина была врождена въ тебѣ, а ты воздвигала гоненія на христіанъ» [1]).

Такимъ образомъ природа души и природа внѣшняя служатъ для насъ учительницами, и когда человѣкъ внимательно слушаетъ ихъ, тогда пріобрѣтаетъ вѣрное понятіе о Богѣ: «все, что мы и въ чемъ мы, свидѣтельствуетъ о Богѣ; а потому вѣруй природѣ, вѣруй душѣ» [2]).

Въ послѣдствіи времени, отцы и писатели церкви развивали это доказательство, и украшали его всѣми цвѣтами краснорѣчія. Отцы, подобные св. Василію Великому или св. Григорію Нисскому, исчерпали всю современную имъ ученость для того, чтобы обратить вниманіе христіанъ на удивительный порядокъ, царствующій во вселенной, который былъ бы немыслимъ, если бы не существовалъ верховный Распорядитель. Бл. Августинъ развивалъ ту мысль, что самая измѣняемость всего земнаго указываетъ на бытіе Существа неизмѣняемаго,— что если бы не было абсолютной и неизмѣняемой истины, если бы не было источника знанія, то мы не могли бы и стремиться къ знанію истинному. Наконецъ, оно вошло въ системы философскія, представлено въ ученой формѣ, и раздроблено на нѣсколько доказательствъ, одно другое подкрѣпляющихъ.

Между философами были и враги этихъ доказательствъ, старавшіеся обезсилить ихъ. Но они отнимали у нихъ только

[1]) De test. anim. c. 6.

[2]) Ibid.

ту силу, которую вздумали приписать имъ ихъ товарищи — философы, а не ту, которую приписывали отцы и писатели церковные. Напримѣръ, всѣ почитаютъ справедливымъ замѣчаніе Канта, который сказалъ, что всѣ наши доказательства бытія Божія суть только «доводы»; потому что только доводятъ насъ до сознанія бытія Божія, а не представляютъ его съ математическою ясностію. Но эта мысль, хотя не въ такой формѣ, давно извѣстна въ христіанской литературѣ, Она ясно высказана и Тертулліаномъ, который, представляя доказательства бытія Божія, замѣчалъ при этомъ, что конечное не можетъ дать намъ яснаго понятія о безконечномъ. Онъ всегда отличалъ невидимаго Бога отъ видимаго. Ему казалось невѣроятнымъ, чтобы всемогущій и неизмѣримый Богъ, не ограничиваемый никакимъ пространствомъ и неизмѣняемый, могъ быть созерцаемъ въ измѣняемыхъ явленіяхъ и формахъ. «Богъ въ самомъ Себѣ есть Богъ сокровенный, недоступный для человѣческой ограниченности, Богъ пребывающій въ покоѣ; но человѣку Богъ является не въ полнотѣ божества, но смотря по силѣ пониманія человѣка: точно также какъ солнце созерцается не въ своей полной природѣ, а только въ своихъ лучахъ» [1]).

Но природа не только говоритъ намъ о существованіи Бога, но указываетъ и на «единство» Божіе. Для того чтобы опровергнуть Маркіона, который воображалъ двухъ боговъ: Бога іудеевъ или Творца, и Бога христіанскаго или Искупителя, Тертулліанъ доказываетъ ему, что мысль о двухъ богахъ совершенно исключаетъ мысль о верховномъ началѣ и концѣ всего, т. е. исключаетъ ту истину, которая принята всѣми и сознается самимъ Маркіономъ. «Христіанская истина возвѣщена ясно. Если Богъ не одинъ, то Онъ не существуетъ; ибо мы вѣримъ, что достойнѣе Бога не быть, чѣмъ существовать

[1]) Adv. Prax. 14, 16; Ad. Marc. 11. 27.

иначе, нежели какъ должно. Чтобы понять, что Богъ долженъ быть одинъ, изслѣдуй что такое Богъ, и ты найдешь, что двухъ боговъ и быть не можетъ. Богъ есть существо верховное, вѣчное, не имѣющее ни начала, ни конца своего бытія. Съ идеею о вѣчности необходимо соединяется идея о верховномъ величіи, которое мы должны относить и къ свойствамъ божества, его формѣ, силѣ, разуму. Всѣ согласятся, что нельзя отрицать въ Богѣ верховнаго величія; ибо отрицать величіе, значитъ отрицать существованіе Бога. Но верховному существу не можетъ быть равнаго; иначе оно не будетъ существомъ верховнымъ. Притомъ же, кто допускаетъ двухъ боговъ, тотъ можетъ допустить и многихъ. Слѣдуетъ только отступить отъ единства, и явится множество» [1]).

Маркіонъ, не умѣя примирить правды съ благостію, почиталъ необходимымъ допустить одного Бога праведнаго, а другаго благаго,—вмѣсто того, чтобы допустить бытіе одного праведнаго и благаго Бога. По его мнѣнію, существуетъ совершенная противоположность между благимъ Богомъ и творцемъ міра—Діміургомъ, и послѣдній представляется даже въ борьбѣ съ самимъ собою, представляется съ одной стороны праведнымъ, а съ другой раздражительнымъ, жестокимъ, и вообще виновникомъ всѣхъ несчастій въ родѣ человѣческомъ [2]). — Тертулліанъ отвѣчаетъ, что правда и благость не только не исключаютъ, но требуютъ одна другую. «Безъ правды благость будетъ слабостію, а правда безъ благости тиранією. Если Богу не прилична ревность, не прилично осуждать, наказывать,—если Онъ не долженъ быть судіею: то въ такомъ случаѣ какой же будетъ смыслъ законовъ, которые Онъ положилъ? Странный это Богъ, который издаетъ заповѣди и не требуетъ

---

[1]) Adv. Marc. 1, 3. 5.

[2]) Neand. Gesch. 1, 206.

въ нихъ отчета, который оставляетъ грѣхъ не наказаннымъ! Лучше не запрещать того, что можетъ быть совершаемо безнаказанно, нежели не наказывать за совершеніе запрещеннаго.. Итакъ грѣшникъ будетъ повиноваться этому Богу тогда только, когда захочетъ, и будетъ повиноваться—такъ сказать—изъ чести, а не изъ страха [1]).—Гностики почитаютъ благаго Бога отличнымъ отъ творца міра, потому что не познали благости этого творца. Благость ясно видна изъ самаго акта творенія; ибо Богъ не хотѣлъ быть сокровеннымъ, но произвелъ твари, которыя должны познавать Его, наслаждаться Имъ и въ этомъ наслажденіи находить блаженство.. Прежде нежели Богъ создалъ человѣка, Онъ создалъ для него міръ, приготовилъ для него жилище» [2])...

Гораздо болѣе діалектическаго искусства требовалось отъ христ. апологета для защищенія вѣры въ Бога *«какъ творца міра»*. Сознаніе души человѣческой и вѣщаній внѣшней природы было недостаточно для утвержденія этой истины. Ясныхъ слѣдовъ о твореніи міра «изъ ничего» Тертулліанъ не могъ найти въ вѣкахъ языческихъ; потому что, кромѣ народа іудейскаго, повсюду царствовало заблужденіе. Держась пословицы, что изъ ничего ничего не бываетъ, философы языческіе или сливали Бога съ міромъ, или почитали Его только образователемъ совѣчной и враждебной Ему матеріи. Послѣдняя гипотеза, т. е. дуализмъ, была наиболѣе принимаема философами, и, можно сказать, служила основаніемъ древней космогоніи. Ее защищали даже многіе изъ христіанъ (неправославныхъ), люди въ высшей степени образованные и вооруженные всѣми софизмами греческой философіи. Такимъ въ первые вѣка христіанства представляется Гермогенъ,—человѣкъ сильнаго ума, но слабой вѣры и непостояннаго характера.

[1]) Ad. Marc. 1. 26. 27.

[2]) Ib. 10—15.

По свидѣтельству Тертулліана, Гермогенъ разсуждалъ слѣдующимъ образомъ о происхожденіи міра: «возможны, говоритъ онъ, три гипотезы для изъясненія начала вещей: или Богъ произвелъ міръ изъ Своего существа, или сотворилъ изъ ничего, или образовалъ изъ матеріи уже существовавшей. Но неразумно утверждать, что міръ есть изліяніе божественной субстанціи; ибо въ такомъ случаѣ всѣ предметы міра были бы частицами Божества,—но Божество невидимо и неизмѣняемо. Притомъ же, если Богъ произвелъ міръ изъ собственнаго существа, то Онъ въ одно и тоже время и совершенъ и несовершенъ: совершенъ, потому что существуетъ; несовершенъ, потому что явился —Нельзя допустить и творенія міра изъ ничего. Ибо если Богъ есть существо всеблагое, то Онъ можетъ произвесть только добро; зло не можетъ быть результатомъ ни Его выбора, ни Его воли. Итакъ надобно предположить, что Богъ встрѣчалъ для произведенія добра препятствіе въ предсуществовавшей матеріи, отъ вѣчности злой» [1]).

Имѣя дѣло съ отличнымъ діалектикомъ, Тертулліанъ не тотчасъ вступаетъ съ нимъ въ разсужденіе о началѣ и природѣ зла; но сперва хочетъ показать, что его противникъ, говоря такимъ образомъ, противорѣчитъ самъ себѣ: «какое происхожденіе имѣетъ Богъ, если не существуетъ отъ вѣчности? какое свойство вѣчности, если не то, чтобы всегда быть, т. е. не имѣть ни начала, ни конца своего бытія? Если это отличительное свойство Бога, то конечно принадлежитъ Ему одному. Нѣтъ верховнаго существа, коль скоро оно не одно. Существо, которому придается другое равное ему, перестаетъ быть однимъ. Матерія становится равною съ Богомъ, когда приписывается ей вѣчность [2])... Но то, что вѣчно и не сотворено, не тер-

---

[1]) Adv. Herm. c. 3.

[2]) Ib. c. 4.

питъ ни уменьшенія, ни униженія. Такова должна быть и сущность матеріи, если она вѣчна. Слѣдовательно оба эти существа, Богъ и матерія, равно велики, равно высоки, равно наслаждаются тѣмъ совершенствомъ и ненарушимымъ блаженствомъ, которое именуется вѣчностію Какъ же можетъ Гермогенъ матерію покорять Богу, вѣчную покорять вѣчному, несотворенное покорять несотворенному, виновницу вещей покорять виновнику тѣхъ же вещей! Развѣ не можетъ она сказать: я сама первая, я была прежде всего, отъ меня происходятъ всѣ вещи; мы равны, мы существовали вмѣстѣ; мы оба безъ начала и конца, у обоихъ насъ нѣтъ создателя, нѣтъ Бога? [1])...

Доказавъ нелѣпость этой гипотезы теоретически, апологетъ нападаетъ на нее со стороны практической, доказывая, что она подрываетъ благоговѣніе къ Богу и весьма вредна для нравственности. «Богъ въ такомъ случаѣ становится, если не производителемъ, то одобрителемъ зла. Ибо для чего Онъ, не смотря на Свою безпредѣльную благость, столь долгое время до сотворенія міра терпѣлъ и сносилъ превратность матеріи? Если Онъ Богъ, если Онъ противникъ зла: то долженъ былъ давно исправить эту матерію. Нѣтъ средины: или Богъ могъ ее исправить, но не хотѣлъ, или хотѣлъ, но не могъ, будучи безсильнымъ. Если Онъ могъ, но не хотѣлъ: то Онъ не можетъ быть добръ; потому что Онъ благопріятствовалъ злу. Въ такомъ случаѣ можно считать Его виновникомъ зла, ибо, если бы Онъ захотѣлъ, то не допустилъ бы существованія зла: стало быть, Онъ создалъ его, когда дозволилъ ему имѣть бытіе. Можно ли представить себѣ что либо несообразнѣе съ понятіемъ о Богѣ [2])?

---

[1]) Ib. 7.

[2]) Ib. 10.

Наконецъ мы находимъ у Тертулліана нѣсколько мыслей о самомъ Существѣ божественномъ. Иногда встрѣчаются у него самыя возвышенныя мысли объ этомъ предметѣ, даже поэтическія. Напримѣръ: «есть всемогущій и невидимый Богъ, котораго никто никогда не видалъ и видѣть не можетъ, который обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ, и не живетъ въ домѣ, построенномъ руками человѣческими. Предъ лицемъ Его земля трепещетъ и горы таютъ, какъ воскъ. Онъ вземлетъ вселенную, какъ птичье гнѣздо; Ему небо служитъ престоломъ, а земля подножіемъ; въ Немъ заключается пространство, а Онъ не ограниченъ никакимъ пространствомъ. Онъ невидимъ, хотя и является повсюду; непостижимъ, хотя человѣческій разумъ и познаетъ Его» [1]).

Но иногда этотъ писатель смотритъ плотскими очами на природу божественную, и впадаетъ въ антропоморфизмъ. «Какъ помыслить,—пишетъ онъ,—чтобы тотъ, безъ кого ничто не можетъ существовать, былъ—такъ сказать—ничто, чтобы не состоятельное сотворило что либо твердое, чтобы пустое произвело нѣчто полное, а безтѣлесное тѣлесное? Да и въ самомъ дѣлѣ, хотя часто вещь можетъ различествовать съ своимъ производителемъ: но ничто изъ пустаго и изъ ничего произведено быть не можетъ... Кто станетъ спорить, чтобы Богъ не имѣлъ тѣла, хотя Онъ и духъ? Духъ имѣетъ тѣло особаго рода въ своемъ образѣ. Невидимыя существа, какія бы ни были, имѣютъ у Бога свое тѣло и свою форму, посредствомъ которой и видимы бываютъ Богомъ» [2]). Разматривая отношеніе Бога къ міру, Тертулліанъ приписываетъ Богу такія движенія, которыя почитаются въ человѣкѣ несовершенствами [3]); а изъясняя

---

[1]) Contr. Prax. 16, Apol. 17.

[2]) Contr. Prax. 7.

[3]) Ib. 24. 27.

буквально слова Писанія, онъ говоритъ, что Богъ имѣетъ руки, ноги, глаза,—хотя и не такіе какъ у человѣка [1]).

Нѣтъ сомнѣнія, что здѣсь «тѣлесное» противополагается не дѣйствительному, и «тѣломъ» называется «сущность» всякой вещи [2]); но во всякомъ случаѣ подобный эпитетъ не приличенъ Божеству, которое мы привыкли представлять чистѣйшимъ духомъ.

О Св. Троицѣ.

Въ началѣ Богъ былъ одинъ, ибо ничто не существовало внѣ Его, а Онъ самъ для себя былъ и міромъ и пространствомъ и всѣмъ. Но и тогда Онъ имѣлъ при себѣ Умъ, который составлялъ Его самосознаніе (sensus ipsius). Мы привыкли называть Умъ Словомъ: «въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово». Но несправедливо было бы, если бы мы сказали, что божественный Умъ есть что-то старѣйшее, т. е. что Богъ отъ начала былъ только мыслящимъ, а не говорящимъ. Хотя Богъ еще не послалъ Своего Слова; но имѣлъ оное въ Себѣ, въ Своемъ Умѣ, въ молчаніи обдумывая и въ Себѣ удерживая то, что хотѣлъ потомъ выразить Словомъ» [3]).

«Богъ всегда Богъ; но не всегда былъ Отцемъ: ибо до рожденія Сына не могъ быть таковымъ. Было время, когда не было Сына, который содѣлалъ Господа Отцемъ [4]). Какъ безличная мысль, Слово всегда было въ Богѣ Отцѣ; но личное существованіе начало только тогда, когда Богу угодно было создать міръ,—и въ этомъ случаѣ Слово послужило для Бога органомъ и исполнителемъ Его воли, такъ какъ Онъ самъ не можетъ являться» [5]).

---

[1]) Contr. Marc. 11. 6.
[2]) Ad. Herm. 35.
[3]) Ad. Prax. 5.
[4]) Ad. Hermoh 3.
[5]) Ad. Prax. 6.

Изъ этихъ словъ—по видимому—слѣдуетъ, что Тертулліанъ почитаетъ Божество подчинившимся условіямъ времени (по крайней мѣрѣ времени нашего). Міръ произведенъ, по его мнѣнію, только съ явленіемъ Слова; а побужденіемъ къ сотворенію міра была благость Божія, которая, какъ выражается апологетъ, «до времени еще не имѣла времени» [1]).

Подобная же мысль проводится и въ ученіи о Духѣ Святомъ, котораго Тертулліанъ никакъ не могъ представить существующимъ для себя и независимо отъ міра. Духъ Св., говоритъ онъ, получилъ личное существованіе только тогда, когда понадобилась Его дѣятельность для спасенія человѣчества [2]).

Не совсѣмъ чисто ученіе разсматриваемаго нами писателя и о взаимномъ отношеніи лицъ св. Троицы. «Мы принимаемъ», говоритъ онъ, «трехъ, Отца, Сына и Духа. Эти три различаются не по субстанціи, но по формѣ, не по силѣ, но по дѣйствію, не по качеству, но по степени. Они одной субстанціи, одного качества и одной силы; ибо Богъ одинъ, изъ котораго заимствуются тѣ степени, формы и дѣйствія, которыя мы представляемъ подъ именами Отца, Сына и Духа. Какъ я могу разрушить единоначаліе, когда я произвожу Сына изъ субстанціи Отца, а также третій порядокъ, Духа Святаго, принимаю отъ Отца чрезъ Сына?» [3]).

Апологетъ объясняетъ отношеніе лицъ св. Троицы нѣкоторыми аналогіями, взятыми изъ природы. «Лучъ, исходящій отъ солнца, есть часть цѣлаго; но солнце въ лучѣ, ибо лучъ отъ солнца, и субстанція его не раздѣлена, но только распространена. Неизмѣннымъ и неуменьшеннымъ пребываетъ основаніе существа (materiae matrix), хотя бы происходили отъ него и

---

[1]) Ad. Marc. II, 3

[2]) Ad. Prax. 26.

[3]) Ib. 24,

многія вѣтви; такъ надобно думать и о томъ, что произошло изъ Бога: Богъ и Сынъ Божій суть едино [1]). Богъ произвелъ Сына, какъ корень производитъ растѣніе, источникъ потокъ, солнце лучь; ибо эти формы суть отпрыски (προβολοί) тѣхъ же субстанцій, изъ которыхъ онѣ происходятъ. Я могъ бы не задумываясь назвать растѣніе отъ корня, потокъ отъ источника, лучь отъ солнца «сынами ихъ»; ибо всякое начало есть отецъ, и все, что производится изъ начала, отпрыскъ. Не тѣмъ ли болѣе это надобно сказать о Словѣ Божіемъ, которое даже получило имя Сына? Не отличны растѣніе отъ корня, потокъ отъ источника, лучь отъ солнца; точно также не отлично Слово отъ Бога. Я называю двухъ, Бога и Его Слово, Отца и Его Сына; ибо хотя корень и растѣніе суть двѣ вещи, но соединены, и источникъ и потокъ двѣ вещи, но нераздѣльны, и солнце и лучь суть двѣ формы, но въ связи. Все, что изъ одного происходитъ, должно быть вторымъ по отношенію къ тому, изъ чего произошло, и однакоже поэтому не отлично отъ него. Но гдѣ есть второе, тамъ два, а гдѣ третье, тамъ три. Третье отъ Бога и Сына есть Духъ, такъ какъ третье отъ корня и растѣнія есть плодъ» и пр. [2]).

Католики истощаются въ похвалахъ Тертулліану, почитая его первымъ изъ латинскихъ писателей представившимъ въ самыхъ ясныхъ выраженіяхъ ученіе о св. Троицѣ. Не трудно догадаться, что побужденіемъ къ подобнымъ похваламъ служитъ мысль о происхожденіи Духа Святаго отъ Отца чрезъ Сына, которая будто бы равносильна ученію объ исхожденіи Духа «отъ Отца и Сына». Но католики забываютъ, что Тертулліанъ особенно развивалъ эту мысль въ то время, когда сдѣлался

---

[1]) Apolog. 21.

[1]) Ib. 8.

послѣдователемъ Монтана, который хотя не былъ еще почитаемъ еретикомъ, но не назывался и православнымъ [1]).

II. О человѣкѣ.

Для того чтобы достойнымъ образомъ открыть себя въ твореніи рукъ своихъ, Богу угодно было создать такое существо, которое представляло бы образъ и подобіе Божества, которое было бы животнымъ разумнымъ, способнымъ познавать своего Творца. Такимъ существомъ Тертулліанъ почитаетъ человѣка, и ставитъ его выше всѣхъ созданій Божіихъ. «Не для себя,—говоритъ онъ,—а для человѣка Богъ создалъ міръ; не ангеламъ подчинилъ вселенную, а человѣку.—Хотя и ангелы служители божественной воли; но они ниже человѣка: ибо произошли не изъ божественнаго дыханія, а изъ матеріальнаго духа. Хотя и у нихъ есть свободная воля; но если мы можемъ побѣждать діавола, то это показываетъ, что наша природа сильнѣе и лучше, нежели природа его» [2]).

Такъ разсуждалъ апологетъ о высокомъ достоинствѣ и назначеніи нашемъ. То неудивительно, что онъ ставитъ человѣка выше всѣхъ тварей Божіихъ. Онъ могъ быть приведенъ въ заблужденіе древней системой міросозданія, которая представляла землю центромъ міра, и слѣдовательно человѣка царемъ вселенной. Но весьма странно то, что ученіе о существахъ духовныхъ Тертулліанъ беретъ не въ св. писаніи, а у писателей языческихъ, противъ которыхъ такъ страшно вооружался. «Мы признаемъ,—пишетъ онъ,—бытіе духовныхъ существъ, и самое имя, даваемое имъ нами, не новое. Философы знаютъ, что есть демоны. Демоны причиняютъ тѣлу болѣзни и

---

[1]) См. Hesselberg. p. 200. (Сочиненіе противъ Праксея принадлежитъ къ монтанистическому періоду).

[2]) Adv. Marc. I, 13. II, 3. 8. 10.

жестокіе припадки, а въ душѣ возбуждаютъ сильныя и неистовыя похотѣнія: въ томъ благопріятствуетъ имъ утонченность ихъ природы, ускользающая отъ чувствъ. Нельзя видѣть духовъ, когда они дѣйствуютъ: они замѣчаются только по множеству золъ, или творимыхъ, какъ-то наприм. когда тайное поврежденіе воздуха обрываетъ цвѣты, изсушаетъ зародыши, портитъ плоды, или, сдѣлавшись заразительнымъ, испускаетъ чумные пары». Всякій духъ имѣетъ полетъ быстрой птицы; а потому ангелы и демоны переносятся съ мѣста на мѣсто во мгновеніе. Вся земля для нихъ какъ одно мѣсто: для нихъ такъ же легко узнать, гдѣ что дѣлается, какъ и разгласить о томъ повсюду. Блуждая въ воздухѣ, посясь въ облакахъ, сближаясь съ звѣздами, демоны легко могутъ предсказывать объ измѣненіяхъ времени. Если люди посредствомъ волхвованія показываютъ намъ призраки, если они вызываютъ души мертвыхъ, заставляютъ прорицать дѣтей, овецъ, искусно подражаютъ дѣйствительнымъ чудесамъ, умѣютъ насылать сны чрезъ ангеловъ и демоновъ, ими призываемыхъ, и пользоваться властію ихъ: то не тѣмъ ли болѣе эти обольстительныя существа въ состояніи производить для самихъ себя то, что дѣлаютъ въ пользу другихъ» [1]). Это есть развитіе мыслей Апулея Мадорскаго, который былъ учителемъ Тертулліана. Въ своемъ сочиненіи «De deo Socratis» Апулей наприм. пишетъ: «Демоны безсмертны, какъ боги, и страстны, какъ люди. Отъ этого происходитъ, что они могутъ испытывать всѣ тѣ чувствованія, которыя могутъ успокоивать или раздражать душу,—гнѣвъ, сожалѣніе, совершенно такъ же, какъ и мы; ихъ привлекаютъ подарками, склоняютъ молитвами; почести имъ пріятны, обиды ихъ раздражаютъ Демоны—существа одушевленныя, разумныя и страстныя, которыхъ тѣло воздушно и жизнь вѣчна. Изъ этихъ пяти свойствъ три первыя

[1]) Apolog. c. 22.

имъ общи съ людьми, четвертое ихъ отличительная принадлежность, а пятое они раздѣляютъ съ безсмертными богами, отъ которыхъ отличаются только страстію. Я называю ихъ страстными не безъ причины: ихъ душа подвержена тѣмъ же безпокойствамъ, какъ и наша. Вотъ почему мы должны вѣрить разнымъ заклинаніямъ, которыя употребляются при жертвоприношеніяхъ» [1])!... По всему видно, что Тертулліанъ пользовался подобными мыслями, хотя нѣсколько и измѣнилъ ихъ.

Составъ человѣческой природы.

Гораздо болѣе оригинальности въ мысляхъ разсматриваемаго нами писателя относительно состава природы человѣческой. На человѣка смотритъ онъ какъ на существо состоящее изъ двухъ частей, «которыя такъ тѣсно между собою связаны, что ни душа сама по себѣ не можетъ быть названа человѣкомъ, ни тѣло безъ души не составляетъ человѣка; но человѣкъ есть соединеніе двухъ субстанцій, заключающихся одна въ другой и неразрывно связанныхъ между собою».

Плоть такъ тѣсно и внутренно соединена съ душею, что въ извѣстной степени и жизненная дѣятельность души связана съ плотію. Сама по себѣ душа можетъ только мыслить, желать, предполагать; но исполненіе того, что она мыслитъ, желаетъ, предполагаетъ, совершается только при помощи плоти. Поэтому безъ плоти она не можетъ быть дѣятельною такъ, какъ требуютъ того условія ея жизни. Хотя душа имѣетъ свое собственное тѣло, свои собственные члены и органы; но они не достаточны для полнаго чувствованія предметовъ, или для внѣшней дѣятельности. Даже самое мышленіе совершается не безъ посредства плоти; а иначе было бы необъяснимо, почему оно, коль скоро начинается, тотчасъ же и обнаруживается въ

[1]) P. 684.

тѣлѣ. Словомъ, нѣтъ душевной дѣятельности безъ посредства плоти. Душа создана для того, чтобъ быть едино съ тѣломъ» [1]).

Что касается природы самой души человѣческой, то Тертулліанъ почиталъ эту душу существомъ «простымъ», но въ то же время называлъ ее «тѣлесною».—Еще блаженный Августинъ замѣтилъ, что подобное названіе очень обидно для духовной природы нашей, и никакъ не хотѣлъ вѣрить, чтобы Тертулліанъ имѣлъ такой матеріалистическій взглядъ на душу. По его мнѣнію, можно двоякимъ образомъ объяснить странное выраженіе этого писателя: или онъ противорѣчитъ здѣсь своему ученію о простотѣ души, или даетъ особенное, частнѣйшее значеніе слову «тѣло» [3]).

Но Тертулліанъ не противорѣчитъ самъ себѣ. Хотя онъ говоритъ въ другихъ мѣстахъ, что душа существо простое, разумное, свободное; но нигдѣ не сказалъ, что она существо чисто духовное. Бытіе чистаго духа, по его мнѣнію, вещь совершенно невозможная. «Все существующее,—говоритъ онъ,—имѣетъ своего рода тѣло. Ничто не безтѣлесно,—развѣ только то, что не существуетъ» [3]).

Другое объясненіе, т. е. что Тертулліанъ даетъ особенное значеніе слову «тѣлесный», хотя и справедливо, но весьма мало оправдываетъ Тертулліана. Этотъ писатель дѣйствительно даетъ тѣлу значеніе нѣсколько отличное отъ того, какое даютъ ему обыкновенно философы. Тѣлесное онъ противополагаетъ «недѣйствительному», дабы показать, что душа есть не абстракція, не простое свойство бытія человѣческаго, но существо личное, самостоятельное. «Если душа существуетъ, то она должна имѣть нѣчто такое, чрезъ что существуетъ; если она имѣетъ нѣчто такое, чрезъ что существуетъ, то это и

---

[1]) De resur. c. 13. 17. 40.

[2]) De Haeres. c. 86.

[3]) Adv. Marc. V, 13.

будетъ ея тѣло» [1]).—Но подобное объясненіе, повторяемъ, весьма мало говоритъ въ пользу Тертулліана. Если бы онъ оставилъ безъ всякаго объясненія слово «тѣлесный», то мы еще не имѣли бы права предполагать въ его взглядѣ на душу матеріализма. Слово тѣлесный не значитъ непремѣнно составленный изъ тѣла, а можетъ значить только: «имѣющій отношеніе къ тѣлу»,—точно также, какъ слово «духовный» не означаетъ непремѣнно духа: ибо не все духовное есть духъ.—Но Тертулліанъ защищаетъ это названіе, и въ своемъ защищеніи высказываетъ ту мысль, что тѣло есть необходимая принадлежность всякаго предмета. Притомъ же онъ приписывалъ душѣ измѣненіе, фигуру, даже цвѣтъ, который называетъ воздушнымъ и свѣтоноснымъ, и въ подтвержденіе своего мнѣнія указываетъ на слова писанія, понимая ихъ буквально.

«Дѣти», говоритъ онъ, «бываютъ подобны родителямъ какъ въ тѣлесномъ, такъ и въ душевномъ отношеніи; но это возможно только подъ условіемъ тѣлесности души. Два столь существенно различные между собою предмета, какъ тѣлесное и безтѣлесное, не могли бы дѣйствовать другъ на друга; но мы видимъ, что между тѣломъ и душею существуетъ самая тѣсная связь, такъ что дѣйствія тѣла касаются и дѣйствій души, и на оборотъ. Душа Лазаря не наслаждалась бы прохладою, а душа богача не мучилась бы въ пламени отъ жажды, если бы онѣ были безтѣлесны. Души Лазаря и богатаго даже не могли бы явиться въ тѣлесномъ образѣ, если бы не имѣли дѣйствительной тѣлесной природы. Если, какъ говоритъ писаніе, души нисходятъ въ адъ и тамъ содержатся до дня суда; то онѣ должны быть тѣлесны, ибо безтѣлесное существо не можетъ быть удержано извѣстнымъ пространствомъ» [2]).

---

[1]) De carn. 11. De anim. 8.

[2]) De anim. c. 5. 6. 7.

«Поелику душа есть тѣло, то она имѣетъ не только опредѣленный тѣлесный видъ, но и пространственное ограниченіе, и ея объемъ измѣряется подобно объему всякаго другаго тѣла, по длинѣ, широтѣ и глубинѣ, и такъ какъ мѣра этихъ свойствъ есть линія, то линейное отношеніе приложимо и къ душѣ. Душа, какъ и всякое другое тѣло, имѣетъ извѣстный цвѣтъ, имѣетъ воздухообразную свѣтлую природу, и хотя не можетъ быть видима тѣлесными глазами, но видима духовными [1]). Она имѣетъ не только по силѣ, но и по дѣйствію тѣ же самые органы, которые имѣетъ тѣло, и притомъ въ такомъ же качествѣ и количествѣ, какъ оно. Ибо когда Богъ при твореніи вдунулъ въ человѣка душу, то это дыханіе, т. е. душа, разлилось по всѣмъ членамъ тѣла, и какъ бы всосалось тѣломъ. Такимъ образомъ душа совершенно приняла видъ и форму тѣла, и ея органы равномѣрно образованы съ органами тѣла» [2]).

Само собою разумѣется, что при такомъ взглядѣ на природу души, Тертулліанъ не могъ принять мнѣнія Платона, который находилъ въ нашей внутренней природѣ двѣ части: начало организующее, или «душу», и субстанцію мыслящую, или «духъ». «Зачѣмъ,—говоритъ онъ,—разрывать единство человѣческое и вводить третье начало, когда двухъ достаточно для объясненія жизни органической и жизни разумной? Зачѣмъ вводить безполезное колесо въ механизмъ человѣка? Всякую дѣятельность, которую вы приписываете этому третьему началу, легко можно отнесть ко второму. То самое начало, которое дѣлаетъ человѣка существомъ живущимъ, дѣлаетъ его существомъ мыслящимъ и разсуждающимъ. Субстанція, которая одушевляетъ и оживляетъ тѣло, есть вмѣстѣ и центръ дѣятельности разумной.—Вы хотите помѣстить на одной сторонѣ на-

[1]) Тертулліанъ представляетъ даже случай, что одинъ человѣкъ въ экстазѣ видѣлъ душу.

[2]) Ib. c. 8. 9.

чало животное, а на другой начало духовное и разумное, какъ бы признавая эти начала двумя различными субстанціями; но въ такомъ случаѣ можетъ произойти и то, что духъ отдѣлится отъ души, какъ душа отдѣляется отъ тѣла, что духъ будетъ жить въ тѣлѣ, когда душа его оставитъ. Но не противное ли мы замѣчаемъ? Душа никогда не покидаетъ тѣла безъ духа: это значитъ, что душа и духъ составляютъ одно; ибо тамъ должно быть единство субстанціи, гдѣ отдѣленіе невозможно. Духъ не есть субстанція отличная отъ души: то, что латиняне называютъ mens, а греки νόος, есть способность душевная» [1]).

Такое разсужденіе имѣло цѣлію уничтожить ученіе гностиковъ, которые на основаніи теоріи Платона дѣлили своихъ послѣдователей на иликовъ, психиковъ и пневматиковъ. Оно основано, можно сказать, на началахъ самыхъ разумныхъ: ибо въ основаніи его лежитъ та глубокая и вѣрная мысль, что жизненное начало должно быть просто, единично. Но апологетъ слишкомъ унизилъ это жизненное начало въ человѣкѣ, низведши его въ рядъ явленій обыкновенныхъ, замѣчаемыхъ повсюду въ одушевленной, но неразумной природѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что между душею и тѣломъ существуетъ удивительная гармонія. И разумъ и опытъ убѣждаютъ насъ, что человѣкъ есть личность нераздѣлимая, имѣющая жизнь и растительную и чувственную и разумную; ибо то самое сознаніе, которое говоритъ мнѣ, что я живу, хожу, питаюсь, расту, удостовѣряетъ меня и въ томъ, что я чувствую, желаю, мыслю, разсуждаю. Но единство самосознанія не служитъ доказательствомъ того, что вся дѣятельность принадлежитъ душѣ, а духу совершенно нѣтъ мѣста. Самъ же Тертулліанъ признаетъ, что въ душѣ нашей есть высокія чувства, есть понятіе о безконечномъ, добрѣ нравственномъ, есть стремленіе за предѣлы всего видимаго. По его мнѣнію, все это вложено самимъ Богомъ въ

[1]) Ibid. c. 10, 12, 15, 19, 20.

природу нашу, все это остатки прежняго величія. Но если такъ, то почему не предположить, что для подобныхъ понятій и чувствованій есть въ душѣ нашей особенный ковчегъ, въ которомъ хранятся эти скрижали закона высшаго, эти остатки образа Божія?

Происхожденіе душъ.

Извѣстно, что касательно происхожденія душъ существуютъ три гипотезы: или Богъ еще въ началѣ сотворилъ всѣ души человѣческія, и посылаетъ ихъ на землю въ разныя времена; или же каждый разъ, когда надобно родиться человѣку, Богъ творитъ для него вновь душу; или наконецъ самому человѣку предоставлена сила для произведенія себѣ подобныхъ. Первая гипотеза была господствующею въ мірѣ языческомъ; потому что имѣла своимъ представителемъ лучшаго изъ философовъ древности, и была облечена имъ въ самую привлекательную форму. «Въ первобытномъ мірѣ,—пишетъ Платонъ,—души наслаждались совершеннымъ блаженствомъ, принимая участіе въ жизни и вѣдѣніи божественномъ. Нисшедши на землю, для того, чтобы соединиться съ тѣлами, онѣ позабыли о своемъ первобытномъ состояніи; но могутъ и приводить себѣ на память это состояніе. Такая цѣль достигается посредствомъ созерцанія предметовъ видимыхъ и познанія идей, которыя составляютъ ихъ блаженство. Можно даже сказать, что наше познаніе есть не иное что какъ воспоминаніе» [1]).

Тертулліанъ не только опровергаетъ это мнѣніе Платона, но даже смѣется надъ нимъ. «Какимъ образомъ,—пишетъ онъ,—ты можешь доказывать, что душа потеряла сознаніе идей, облекшись тѣломъ, когда ты самъ уподобляешь ее Богу и почитаешь вѣчною? Вѣчному и божественному не свойственно забвеніе.

---

[1]) Dölling. II, 97.

Если эта божественная субстанція не способна была сохранить память о первобытномъ состояніи, то какимъ образомъ можетъ возвратить ее? Ты говоришь, что душа имѣетъ сознаніе идей по силѣ своей природы; но въ такомъ случаѣ она не могла потерять его, ибо никакое существо не можетъ отказаться отъ свойствъ, вложенныхъ въ его природу. Ты хочешь изъяснить это забвеніе продолжительностію времени, прошедшаго послѣ того? Время не дѣйствуетъ на то, что по твоему врождено и слѣдов. вѣчно. Что множество лѣтъ можетъ сдѣлать тому, что не подлежитъ измѣняемости? Ты приписываешь тѣлу причину этого забвенія? Не вѣроятно, чтобы субстанція рожденная могла уничтожить силу субстанціи нерожденной. Тѣло разнообразится въ своихъ формахъ и качествахъ, тогда какъ забвеніе равно у всѣхъ. Наконецъ замѣть, что если бы знаніе ограничивалось однимъ простымъ воспоминаніемъ, то дѣти должны бы знать болѣе всякаго, потому что они только что оставили эту первобытную жизнь, которую ты предполагаешь. Такимъ образомъ падаетъ твоя теорія о воспоминаніи, а съ нею и гипотеза о предсуществованіи душъ» [1]).

Такъ какъ съ идеею о предсуществованіи тѣсно связана идея о переселеніи душъ, то христ. апологетъ долженъ былъ коснуться и этого предмета. «Странно,—восклицаетъ онъ,—мнѣніе Платона и Пиѳагора, которые доказывали, что живущіе раждаются отъ умершихъ! Въ началѣ вещей были только живые, а умершіе явились въ послѣдствіи: жизнь предшествуетъ смерти. По какому же праву вы доказываете, что этотъ первоначальный законъ перемѣнился, и что теперь живущіе раждаются отъ мертвыхъ? Послѣ этого можно сказать, что зрѣнію предшествуетъ слѣпота, дѣтству старость, мудрости безуміе. Притомъ, по вашей гипотезѣ, каждый долженъ раждать одного; но

[1]) De anim. 24.

мы видимъ, что одинъ раждаетъ многихъ. Наконецъ, для сохраненія своего единства, каждый долженъ раждаться съ характеромъ, вкусомъ и привычками, какими отличался въ жизни предшествовавшей; но этого мы не видимъ. По вашему, Богъ посылаетъ душу въ тѣло человѣка для того, чтобы или наградить или наказать ее. Но эта цѣль была бы достигнута тогда, если бы душа помнила жизнь прежнюю. Но опытъ говоритъ противное» [1]).

Касательно происхожденія душъ христ. философъ придерживается эмпирическаго взгляда стоиковъ, къ которымъ онъ примкнулъ еще въ опредѣленіи природы души,—т. е. принимаетъ «традуціанизмъ». Если душа есть тѣлесное существо и неразрывно соединена съ тѣломъ; то явно, что происхожденіе души таково же, какъ и тѣла, и одновременно съ нимъ. Такъ какъ душа не одной природы съ Богомъ, а есть только дыханіе Его; то она, по Тертулліану, зачинается вмѣстѣ съ тѣломъ силою человѣка, ибо въ актѣ зачатія участвуетъ не только тѣло, но и душа съ своими желаніями. Слѣдствіемъ акта бываетъ двоякое сѣмя: душевное и тѣлесное. Эти сѣмена въ началѣ совершенно между собою смѣшаны, и не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга; но потомъ мало по малу изъ этихъ сѣмянъ, при содѣйствіи Божіемъ и ангеловъ, образуется во чревѣ матери человѣкъ. Какъ тѣло происходитъ отъ другаго, такъ и душа отъ другой; и душа Адама есть материнская душа всѣхъ прочихъ,—даже душа Евы произошла изъ его души [2]).

Нѣтъ сомнѣнія, что теорія традуціанизма вѣроятнѣе прочихъ; но она является у Тертулліана въ самой грубой формѣ, и очень мало гармонируетъ съ его ученіемъ о природѣ души.

---

[1]) Ibid. 12. 40.

[2]) De anim. 27. 36. 37.

Ибо прежде онъ говорилъ, что душа проста и нераздѣлима; а теперь утверждаетъ, что въ актѣ зачатія отъ души отдѣляется сѣмя.

Несправедливымъ кажется Тертулліану и то мнѣніе, что душа начинаетъ свое существованіе позже тѣла, что дитя во чревѣ матери живетъ жизнію растительною, а только съ первымъ вдыханіемъ воздуха получаетъ душу. «Нѣтъ», говоритъ онъ, «съ перваго мгновенія человѣкъ имѣетъ душу; ибо обрати вниманіе на святыхъ женъ: онѣ во чревѣ матери не только дышали, но и пророчествовали, напр. Ревекка, Елисавета, Марія. Первый крикъ новорожденнаго дитяти свидѣтельствуетъ, что оно чувствуетъ и понимаетъ. Нѣкоторые даже находятъ въ этотъ крикѣ дитяти предчувствіе несчастной жизни, въ которую оно имѣетъ вступить; если же душа такъ полна предчувствія, то не тѣмъ ли болѣе должна быть почитаема разсуждающею?» [1]).

Душевное развитіе идетъ параллельно съ тѣлеснымъ. По зачатіи тѣло и душа возрастаютъ вмѣстѣ, первое по объему и виду, вторая по понятіямъ и чувствованіямъ, но не по субстанціи. Апологетъ сравниваетъ возрастаніе души съ разширеніемъ золотаго листочка: какъ листокъ отъ ударовъ молота постоянно увеличивается, не измѣняя ни природы ни даже цвѣта, такъ душа увеличиваетъ свои силы. Замѣчаетъ однакожъ, что отдѣленіе и измѣненіе тѣлеснаго члена не имѣетъ вліянія на измѣненіе члена души; душа по природѣ не можетъ ни увеличиваться ни уменьшаться [2]).

Направляя свое ученіе противъ гностиковъ, которые учили, что человѣческій родъ раздѣляется на три класса: физиковъ, психиковъ и пневматиковъ, апологетъ говоритъ, что различіе

---

[1]) Ib. 19. 25. 27.

[2]) Ib. 14. 36. 37.

душъ, для которыхъ источникомъ служитъ душа Адама, произошло отъ причинъ случайныхъ, и слѣд. есть нѣчто прившедшее, а не необходимое, природное. Если душа, столь простая и однообразная въ сѣмени, разнообразится въ своихъ плодахъ; то это разнообразіе происходитъ отъ различія неба, почвы, тѣлесныхъ свойствъ, наукъ, искусствъ и т. п. Что создано и рождено, то по природѣ измѣнчиво и можетъ возродиться и обновиться; только нерожденное и несотворенное остается недвижимымъ и неизмѣняемымъ,—а это прилично единому Богу. Св. Писаніе говоритъ, что Богъ можетъ и отъ «камене сего воздвигнуть чада Аврааму» [1]).

Безсмертіе души и воскресеніе тѣла.

«Хотя смерть есть долгъ природы, хотя человѣку суждено умереть; но безъ грѣха онъ никогда не зналъ бы смерти. Душа безсмертна; ибо она единична и нераздѣлима. Находясь въ постоянномъ движеніи и непрестанной дѣятельности, она никогда не можетъ успокоиться, а потому должна имѣть участіе въ жизни вѣчной, безсмертной [2]). Мы достигнемъ лучшаго состоянія, мы будемъ облечены въ безсмертіе, которое даже измѣнитъ природу нашу; мы будемъ помнить всю прошедшую жизнь свою,—ибо благодареніе и прославленіе Бога не возможно, если не будетъ памяти о Его благодѣяніяхъ [3]). Душа должна пережить смертную свою оболочку, и тогда будетъ награждена или наказана на вѣки за свои дѣла» [4]).

Такъ какъ эта истина казалась многимъ недоступною для разума человѣческаго, то Тертулліанъ указываетъ въ самой видимой природѣ образъ безсмертія души. «Ничего нѣтъ, го-

---

[1]) Ib. 20. 21.

[2]) Ib. 14. 45.

[3]) De monog. 10.

[4]) De test. anim. 4.

воритъ онъ, естественнѣе сна, который служитъ для поддержанія силъ нашихъ. Но въ этомъ естественномъ явленіи мы видимъ свидѣтельство о нашемъ безсмертіи и нашемъ будущемъ состояніи.. Богъ предлагаетъ твоимъ взорамъ тѣло, объятое благодѣтельною силою сна, проникнутое пріятнымъ чувствомъ покоя. Во время сна это тѣло находится въ состояніи неподвижности, подобномъ тому состоянію, въ какомъ оно было до настоящей жизни и въ какомъ будетъ по смерти; оно какъ бы ждетъ души, которая какъ будто или еще не жила въ немъ, или же совершенно его оставила. Что касается самой души, то она кажется въ другомъ мѣстѣ обнаруживаетъ свою дѣятельность; она скрываетъ свое присутствіе, дабы предувѣдомить о своемъ будущемъ отсутствіи. Но и въ этомъ промежуткѣ она не предается бездѣйствію, не порабощаетъ игу сна своей безсмертной природы; но находится въ постоянномъ движеніи, и мечтаетъ безъ отдыха: она путешествуетъ и по землѣ и по морю; она трудится, радуется, скорбитъ, дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что позволено и что не позволено, и этимъ показываетъ, что и безъ тѣла можетъ сдѣлать много, если только еще есть органы необходимые для ея дѣйствованія. Пробудившійся отъ сна не есть ли образъ воскресшаго» [1])?

Но для того, чтобы остаться болѣе вѣрнымъ своему принципу, по которому всякій духъ имѣетъ своего рода тѣло, Тертулліанъ, хотя приписываетъ душѣ безсмертіе, но сознательную часть ея поставляетъ въ тѣсной связи съ жизнію тѣла. «И безъ тѣла, говоритъ онъ, душа можетъ жить, и безъ него можетъ подвергнуться суду, наказанію или наградѣ; но эта жизнь была бы несовершенною. Душа имѣетъ надобность въ плоти, не потому, что она не способна чувствовать безъ плоти, но потому, что должна необходимо чувствовать вмѣстѣ съ пло-

[1]) De anim. 43.

тію.. Душа сама по себѣ имѣетъ способность только желать, мыслить, соображать; но для того, чтобы дѣйствовать, чего-то ей недостаетъ: тутъ она ожидаетъ содѣйствія плоти.. Она не имѣетъ ни столько тѣла, ни столько членовъ, чтобы вполнѣ чувствовать, или же вполнѣ дѣйствовать[1]).

Какое же тѣло будетъ имѣть душа, когда то тѣло, въ которомъ она живетъ на землѣ, поглощается смертію и разлагается на свои составныя части? Философы языческіе, допускавшіе безсмертіе души, рѣшали вопросъ о будущемъ состояніи ея троякимъ образомъ: или души живутъ по смерти безъ тѣла, или погружаются въ божество, или—наконецъ—входятъ въ тѣла животныхъ и растеній. Но вообще союзъ тѣла и души, по ихъ мнѣнію, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть возстановленъ послѣ смерти тѣлесной, и слѣдовательно будущая жизнь была понимаема ими не какъ жизнь всего человѣка, а только какъ жизнь одной его души.—Тертулліанъ, какъ вѣрующій христіанинъ, былъ глубоко убѣжденъ, что душа приметъ прежнее свое тѣло, которое воскреснетъ и будетъ прославлено силою всемогущаго Бога. Но такъ какъ ученіе св. писанія объ этомъ предметѣ, т. е. воскресеніи мертвыхъ, всегда встрѣчало упорныхъ противниковъ: то Тертулліанъ всѣ усилія употребилъ для того, чтобы защитить это ученіе и убѣдить въ немъ.

Впрочемъ разсужденія его о воскресеніи плоти замѣчательны больше въ богословскомъ, нежели въ философскомъ отношеніи. Пиша противъ философовъ христіанскихъ, которые думали находить въ самомъ писаніи свидѣтельства противъ этого догмата, Тертулліанъ съ особеннымъ вниманіемъ разсматривалъ такого рода свидѣтельства, и доказалъ, что слово Божіе не только не говоритъ противъ догмата о воскресеніи плоти, но очень ясно проповѣдуетъ его.—Какъ философъ, Тер-

[1]) De resur. carn. 17.

тулліанъ только развилъ доказательства своихъ предшественниковъ, особенно же Аѳинагора, котораго слова нерѣдко повторяетъ буквально.

Подобно Аѳинагору, онъ приводитъ два главныя доказательства воскресенія мертвыхъ:

1) Богъ «можетъ» воскресить тѣло, до какой бы степени оно ни разрушилось. «Если Богъ создалъ всѣ вещи изъ ничего: то Онъ можетъ и извлечь плоть изъ ничтожества; если же сотворилъ ихъ изъ другой матеріи: то Онъ также силенъ возвратить плоть изъ всякой пропасти, какая бы ни была. Кто сдѣлалъ вещь, тотъ можетъ её и передѣлать. Болѣе могущества въ произведеніи, нежели въ исправленіи, въ дарованіи бытія, нежели въ возвращеніи его. Словомъ, возстановленіе плоти легче, нежели сотвореніе ея» [1]).

2) Богъ «захочетъ» воскресить тѣло; потому что человѣкъ долженъ быть судимъ не только по душѣ, но и по тѣлу. «Союзъ между душею и плотію такъ тѣсенъ, что можно усумниться, плоть ли носитъ душу, или душа плоть, плоть ли вселяется въ душу, или душа въ плоть... Плоть есть сожительница души, ея соучастница, подруга [2])... Если бы движенія души сами собою составляли полноту заслугъ, такъ что не нужно было бы разсматривать дѣяній,—то одной души достаточно было бы для полноты суда. Но такъ какъ дѣянія связаны съ заслугами и исполняются плотію: то не довольно уже того, чтобы одна только душа, т. е. безъ плоти, имѣла прохладу или мученіе.. Надобно, чтобы оба человѣка, и внѣшній и внутренній, были награждены или наказаны; потому что оба вмѣстѣ дѣйствуютъ и наслаждаются земными благами» [3]).

---

[1]) De resur. carn. 11.

[2]) Ib. 17.

[3]) Ib. 40.

Для того чтобы усилить первое доказательство, для того чтобы расположить христіанина вѣрить въ чудеса будущей жизни, Тертулліанъ представляетъ предъ его глаза чудо обновленія природы, представляетъ картину міра физическаго, идущаго отъ смерти къ жизни: «Обрати взоры на образы божественнаго могущества въ мірѣ. День умираетъ, и, уступая мѣсто ночи, погребается во тьмѣ. Краса вселенной скрывается подъ похоронными завѣсами. Все дѣлается безцвѣтнымъ, безмолвнымъ, смутнымъ, вездѣ прекращаются работы. Природа облекается въ трауръ и оплакиваетъ потерю свѣта. Но вдругъ свѣтъ вновь оживаетъ для вселенной со всѣмъ своимъ великолѣпіемъ, въ сопровожденіи брачнаго веселія солнца, которое всегда одинаково, всегда полно, которое закалаетъ смерть свою, т. е. ночь, раздираетъ свои покровы, т. е. тьму, и переживаетъ само себя, пока опять не наступитъ ночь съ плачевнымъ своимъ облаченіемъ. Тогда начинаютъ блестѣть лучи звѣздъ, потухающіе при утреннемъ полумракѣ. Планеты, днемъ на время изгнанныя, торжественно возвращаются. Луна возобновляетъ кругъ свой, ослабѣвшій отъ ежемѣсячнаго обращенія. Зима, лѣто, весна и осень преемственно слѣдуютъ другъ за другомъ со своими обычными вліяніями и произведеніями. На землѣ тѣ же законы, какъ и на небесахъ. Деревья получаютъ красоту свою, которой были лишены. Цвѣты появляются съ своимъ разнообразіемъ красокъ. Поля снова одѣваются зеленью. Сѣмена, истлѣвшія въ нѣдрахъ земли, возникаютъ, и возникаютъ не иначе, какъ истлѣвши» [1]) и проч. Онъ до такой степени увлекается этой величественной картиной, что принимаетъ на вѣру басню о фениксѣ, и представляетъ ее въ доказательство истины воскресенія мертвыхъ.

Для усиленія втораго доказательства, для того чтобы ере-

---

[1]) De resur. carn. XII.

тики не имѣли основанія говорить, что воскресеніе плоти не достойно Бога, Тертулліанъ указываетъ истинный смыслъ христіанскаго ученія объ этомъ предметѣ: «христіанская наука не переноситъ въ другую жизнь недостатковъ жизни настоящей. Туда, гдѣ была смерть, приходитъ по смерти жизнь; потому что жизнь прежде обитала тамъ, гдѣ потомъ поселилась смерть. Не должно смѣшивать законовъ будущности съ явленіями настоящаго времени. Служеніе членовъ нашихъ продлится только до тѣхъ поръ, пока самая жизнь не переселится отъ времени въ вѣчность. Но тѣмъ не менѣе они будутъ нужны, потому что должны будутъ предстать на судъ Божій. Въ новомъ мірѣ мы не будемъ обновляться всякій день, но обновимся однажды на всю вѣчность. Тѣ, которымъ предоставлено войти въ царство Божіе, облекутся въ силу нетлѣнія и безсмертія» [1]).

Нравственное ученіе.

Если мы перейдемъ отъ этихъ чисто психологическихъ положеній къ положеніямъ нравственнымъ; то увидимъ, что Тертулліанъ былъ самымъ пламеннымъ защитникомъ свободы, въ которой видѣлъ наилучшее отраженіе образа Божія.

«Не естественно было бы, чтобы царь творенія не имѣлъ свободы, чтобы долженствовавшій сдѣлаться господиномъ другихъ, оставался рабомъ самаго себя.... Я почитаю самымъ главнымъ то, что человѣкъ созданъ свободнымъ, завися отъ своего произвола, управляясь собственною своею силою. Это по преимуществу есть та сторона души, въ которой я нахожу образъ и подобіе Божіе. Ибо не въ лицѣ и чертахъ тѣлесныхъ, столь различныхъ въ родѣ человѣческомъ, выразилъ Себя единовидный Богъ; но въ той субстанціи, которая происходитъ отъ Него, т. е. въ душѣ, которую Онъ почтилъ

[1]) Ib. c. 40. 57. 60.

свободою и силою воли.—Доказательствомъ свободы служитъ самый законъ, положенный Богомъ; потому что законъ не полагается для того, кто не имѣетъ власти повиноваться или не повиноваться ему» [1]).

«Но чрезъ то самое, что человѣкъ свободно распоряжался своими желаніями и дѣйствіями, онъ могъ дать имъ и дурное направленіе. Одинъ Богъ благъ по своей природѣ. Но человѣкъ, будучи тварію, расположенъ къ добру не по естеству, но потому, что такимъ угодно было Богу создать насъ. Для того чтобы добро могло сдѣлаться собственностію человѣка, Богъ далъ ему свободную волю, какъ балансъ, держащій равновѣсіе между добромъ и зломъ. Не достаточно было того, чтобы человѣкъ былъ добръ по причастію; но нужно было еще, чтобы онъ сдѣлался добрымъ по своему выбору, какъ бы по свойству своей природы, чтобы, укрѣпившись противъ зла, онъ могъ свободно торжествовать надъ искушеніями» [2]).

«Такимъ образомъ безъ труда объясняется существованіе зла въ мірѣ. Не обладая добромъ по естеству, но по причастію, назначенный быть добрымъ по собственному выбору, а не по необходимости, человѣкъ могъ уклониться съ пути истиннаго, и дѣйствительно уклонился. Но этого нельзя поставлять Богу въ вину. Давая человѣку возможность дѣлать добро, Богъ не хотѣлъ увѣрить его въ непогрѣшимости. Человѣкъ не могъ не знать, что погрѣшимость свободной воли есть необходимое слѣдствіе ея тварности, и что слѣдов. иначе нельзя усвоить себѣ добра, какъ только надлежащимъ употребленіемъ свободной воли. Притомъ грѣхъ не до такой степени испортилъ природу нашу, чтобы мы не имѣли возможности

---

[1]) Ad. Marc. 11, 5—6.

[2]) Ib. 7.

возвратить первобытнаго состоянія, пользуясь благодатными средствами. Правда, что порча природы есть какъ бы вторая природа, имѣющая своего бога и отца; но она не такъ велика, чтобы могла совершенно уничтожить добро душевное. То, что есть главнаго, божественнаго, чистаго и собственно естественнаго, можетъ быть помрачено, но не изглаждено: можетъ быть помрачено, потому что не есть Богъ; но не можетъ исчезнуть, потому что отъ Бога. Добро, подобно свѣту, никогда не теряетъ своего естества; но оно нерѣдко встрѣчаетъ препятствія со стороны зла, а потому и не можетъ отражать своихъ лучей надлежащимъ образомъ» [1]).

Таково ученіе о свободѣ воли человѣческой. Это ученіе можно назвать вѣнцомъ ученой дѣятельности Тертулліана; потому что оно не только изложено въ духѣ истинно православномъ, но и имѣло величайшее приложеніе къ жизни.

Ученіе о свободѣ воли нашей предметъ давно извѣстный человѣчеству. Здравый разумъ всегда сознавалъ, что безъ свободы невозможенъ никакой порядокъ, не мыслимо никакое усовершенствованіе,—что если человѣкъ подчиненъ закону необходимости, тогда нѣтъ ни истины, ни лжи, ни добра, ни зла, ни законовъ и постановленій, ни наказаній и наградъ—тогда настоящая жизнь есть пустая игра, а будущая—обманъ. И потому не только идеалисты, почитающіе человѣка духомъ, но и матеріалисты, по мнѣнію которыхъ человѣкъ есть только соединеніе стихій и элементовъ физическихъ; не только пантеисты, для которыхъ Богъ есть человѣкъ, но и атомисты, для которыхъ человѣкъ есть Богъ [2]),—всѣ готовы доказывать, что во внутреннемъ святилищѣ сознанія человѣкъ господинъ самаго себя, что онъ наслаждается полною свободою мыслей и жела-

---

[1]) Ib. 41. De patient. c. 5. De exh. cast. 3.

[2]) Bautain. 11. 206.

ній. Нѣкоторые даже, какъ наприм. Цицеронъ, почитая предвѣдѣніе Божіе несовмѣстнымъ съ свободою человѣка, готовы были скорѣе отрицать предвѣдѣніе, нежели свободу. Но это ученіе никогда не имѣло у философовъ того благодѣтельнаго приложенія къ жизни, какое оно должно имѣть. Проповѣдуя свободу воли человѣческой, языческіе философы въ тоже время никакъ не могли представить общества человѣческаго безъ рабства, которое почитали состояніемъ «естественнымъ»: По словамъ наприм. Цицерона, «родъ человѣческій существуетъ только для малаго числа людей».

Неудивительно, что, пользуясь этимъ ученіемъ, властолюбцы смотрѣли на своихъ подчиненныхъ, какъ на такую собственность, которою можно распоряжаться по произволу, которая даже не должна мыслить иначе, нежели какъ мыслятъ они,—подъ угрозою страшнаго наказанія. Такой взглядъ особенно былъ ужасенъ для общества христіанскаго, находившагося подъ властію языческихъ императоровъ. Хотя христіане свято исполняли заповѣдь Евангелія о повиновеніи предержащимъ властямъ, и всегда были самыми лучшими подданными; но исповѣданіе истинной религіи дѣлало ихъ ненавистными въ глазахъ языческаго правительства, которое подъ угрозою мучительной смерти требовало отъ нихъ исповѣданія отечественной религіи. Тертулліанъ, какъ отличный правовѣдецъ, со всею силою возсталъ противъ этого несправедливаго требованія, и выставилъ язычникамъ истинныя права законной власти.

«Предоставьте однимъ покланяться истинному Богу, а другимъ Юпитеру; однимъ подымать руки къ небу, а другимъ къ жертвеннику вѣры; однимъ исчислять, какъ вы говорите, облака, а другимъ обозрѣвать сѣти свода небеснаго; однимъ приносить въ жертву Богу себя самихъ, а другимъ козла... Египтяне властны вдаваться во всѣ нелѣпости своихъ предразсудковъ, властны включать всякаго рода животныхъ въ число боговъ,

властны предавать смерти всѣхъ тѣхъ, кто бы убилъ одного изъ сихъ боговъ. У однихъ насъ отнимается свобода совѣсти. Одни мы оскорбляемъ римлянъ: они насъ не признаютъ за римлянъ потому только, что не обожаютъ нашего Бога» [1]).

«Невѣріе утверждаетъ, что христіанство не иное что, какъ секта философіи, подобно другимъ ея сектамъ. Философы, говоритъ оно, учатъ тому же, чему и вы.—Для чего же, если ученіе наше тоже, что и ихъ, не дозволено намъ проповѣдовать его такъ, какъ имъ? Для чего, если они принадлежатъ къ сектѣ подобной нашей, не подвергаются они тѣмъ самымъ вещамъ, отъ которыхъ мы не можемъ иначе устраниться, какъ съ опасностію жизни? Какой философъ бываетъ насильно принуждаемъ приносить жертвы, клясться богами, возжигать безразсудно свѣтильники среди бѣлаго дня» [2])?

«Право естественное и общественное требуетъ, чтобы каждый покланялся тому, кому хочетъ. Религія одного человѣка ни вредна, ни полезна для другаго. Религія должна быть принимаема по убѣжденію, а не насилію. Приношенія божеству должны происходить отъ согласія сердца» [3]).

Доказывая, что всякій человѣкъ имѣетъ право покланяться тому, кому заблагоразсудитъ, апологетъ не хочетъ сказать, что всѣ религіи одинаковы, или что не надобно поставлять въ вину, если заблужденіе предпочитаютъ истинѣ. Проповѣдовать индиферентизмъ въ дѣлѣ религіозномъ не могъ такой человѣкъ, который свою жизнь посвятилъ христіанству, какъ единой истинной религіи. Притомъ же Тертулліанъ постоянно доказывалъ язычникамъ, что они весьма дурно дѣлаютъ, предпочитая ложную религію религіи истинной.—Онъ хочетъ сказать только, что человѣка нельзя заставить исповѣдовать та-

---

[1]) Apol. c. 24.

[2]) Ib. 46.

[3]) Ad. Scap. 2.

кую, а не другую религію, точно также, какъ нельзя заставить его думать такъ или иначе. Изъ его словъ нельзя выводить того заключенія, что отступившій отъ религіи христіанской не преступникъ; потому что иное дѣло религія ложная, а иное истинная. Апологетъ былъ убѣжденъ, что язычники, если не видятъ истины въ христіанствѣ, то по крайней мѣрѣ сознаютъ лживость своей религіи, а потому имѣлъ полное право требовать у нихъ свободы вѣроисповѣданія.

Но очень жаль, что изъ этого прекраснаго ученія о свободѣ Тертулліанъ выводилъ слишкомъ строгія нравственныя правила. Ему нравилась теорія стоиковъ, цѣлію которой была добродѣтельная жизнь; но онъ хотѣлъ перещеголять и этихъ философовъ, и придалъ слишкомъ большое значеніе естественнымъ силамъ человѣка въ дѣлѣ нравственности. «Въ нашей природѣ», гов. онъ, «происходитъ борьба добраго начала съ злымъ, которая должна окончиться побѣдой или перваго или послѣдняго. Эта борьба страшная и, можно сказать, вѣчная; потому-что совершенную побѣду можетъ доставить намъ одна великодушная смерть. Если же такъ, то добродѣтель должна состоять въ неукоризненной жизни, а не въ постепенномъ нравственномъ усовершенствованіи. Истинные праведники умерщвляютъ даже тѣ дары, которые мы получили отъ природы, и отказываются отъ всѣхъ радостей жизни; они не заботятся о здоровыхъ, и желаютъ поскорѣе выдти изъ міра, какъ изъ темницы» [1]).

Вотъ главные философскіе взгляды Тертулліана! Что христіанство находило въ такой философіи защиту отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ своихъ,—этого никто никогда не отрицалъ. Но иначе ученые разсуждали объ ея внутреннемъ достоинствѣ; нѣкоторые даже слишкомъ строго. «Если бы новое

---

[1]) Ad. Mart. II, 1.

ученіе,—говоритъ авторъ исторіи школы александрійской,—послѣдовало данному Тертулліаномъ движенію, то оно не только разорвало бы всѣ нити соединяющія его съ философіею греческою; но оставило бы широкій путь идеализма, и могло погрузиться въ настоящій сенсуализмъ, едва-едва возвышаемый чувствомъ религіознымъ. Философія его была для христіанъ тѣмъ же, чѣмъ былъ стоицизмъ для философіи сократовой, такъ высоко вознесенной Платономъ: онъ унизилъ и исказилъ мысль христіанскую, и, требуя освобожденія отъ ига философіи греческой, отрѣзалъ у ней крылья, и заключилъ ее въ тѣсный и узкій натурализмъ» [1]).

МИНУЦІЙ ФЕЛИКСЪ.

Минуцій Феликсъ извѣстенъ сочиненіемъ «Октавій». Это есть разговоръ, происходившій—при посредствѣ Минуція—между язычникомъ Цециліемъ и христіаниномъ Октавіемъ.—Въ лицѣ Цецилія мы видимъ язычника, находившагося къ Минуцію въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ, жившаго въ одномъ домѣ съ нимъ. Это заставляетъ предполагать, что въ душѣ Цецилія было много привлекательнаго и для христіанина, что это былъ—можетъ быть—одинъ изъ самыхъ честныхъ людей своего времени. Но съ другой стороны, это былъ человѣкъ свѣтскій, не имѣвшій глубокаго или всесторонняго образованія. Не принадлежа къ

[1]) Vacherot. I, 244.

послѣдователямъ какой либо замѣчательной философской секты, онъ жилъ убѣжденіями того общества, среди котораго обращался; а потому иногда разсуждалъ какъ скептикъ, иногда какъ эпикуреецъ, а иногда какъ глубоко преданный вѣрѣ своихъ отцовъ. Словомъ, это былъ умъ, по замѣчанію Минуція [1]), «не знающій прямаго пути къ истинѣ; а кто не знаетъ пути къ какому либо мѣсту, тотъ останавливается на каждомъ перекресткѣ, не зная—что̀ дѣлать, куда поворотить». Минуцій сожалѣлъ особенно о томъ, что этотъ человѣкъ охотно вѣритъ самымъ гнуснымъ клеветамъ, которыя ходили о христіанахъ въ образованныхъ языческихъ обществахъ; а потому употреблялъ всѣ средства для того, чтобы просвѣтить его свѣтомъ евангелія.—Октавій былъ римскій адвокатъ, принявшій крещеніе почти въ одно время съ Минуціемъ. Сперва жилъ вмѣстѣ съ нимъ въ Римѣ, но потомъ переселился въ другой городъ, и по временамъ, особенно когда прекращались судебныя дѣла, пріѣзжалъ въ Римъ для свиданія съ своимъ другомъ. Минуцій называетъ его самымъ вѣрнымъ и искреннимъ своимъ товарищемъ, который жилъ съ нимъ душа въ душу. «Онъ любилъ меня», пишетъ Минуцій, «такъ искренно и горячо, что наши мысли и чувствованія находились въ совершенной гармоніи, и онъ не зналъ другой воли кромѣ моей. Онъ одинъ зналъ о моихъ слабостяхъ, одинъ былъ свидѣтелемъ моихъ заблужденій; а когда я освободился отъ мрака, когда перешелъ изъ темной ночи въ ясный день мудрости и истины,—тогда онъ не преминулъ послѣдовать за мною. Но что я говорю? онъ опередилъ меня на этомъ пути» [2]). Такъ какъ въ этомъ разговорѣ Октавій остался побѣдителемъ, со славою отразившимъ нападенія язычниковъ на церковь Христову; то въ благодарность ему Минуцій назвалъ свое твореніе его именемъ—«Октавій».—

[1]) С. XVI.

[2]) С. I.

Авторъ сперва представляетъ длинную рѣчь Цецилія противъ христіанской религіи. Хотя въ этой рѣчи Цецилій говоритъ о многихъ предметахъ; но не трудно замѣтить, что она состоитъ изъ трехъ частей: въ I-й части доказывается невозможность богопознанія; во II-й необходимость почитанія отечественныхъ боговъ; въ III-й порицаются нравы и ученіе христіанское. Послѣ краткаго замѣчанія Минуція, слѣдуетъ длиннѣйшая рѣчь Октавія, который отвѣчаетъ на всѣ возраженія своего противника въ такомъ порядкѣ, въ какомъ они были предложены.

I. «Въ познаніяхъ человѣческихъ», такъ начинаетъ свою рѣчь Цецилій, «все невѣрно, сомнительно, болѣе вѣроятно, чѣмъ истинно; а потому въ высшей степени странно встрѣчать людей, которые съ упрямой ревностію предаются изслѣдованіямъ .. Не вправѣ ли мы жаловаться и негодовать, когда видимъ, что нѣкоторые безъ образованія, безъ всякаго понятія о наукахъ и искусствахъ, съ увѣренностію говорятъ о началѣ и устройствѣ міра, т. е. берутся рѣшать такіе вопросы, которыхъ до сихъ поръ не могла рѣшить философія, обладая огромнымъ числомъ школъ? И не безъ основанія: человѣкъ слишкомъ безсиленъ для познанія Бога. Что если бы кто нибудь захотѣлъ достигнуть неба и звѣздъ? Не въ правѣ ли мы назвать его желаніе безразсуднымъ? Тоже должно сказать и о человѣкѣ, желающемъ познать Бога. Тотъ, кто обитаетъ надъ нашими главами въ небесахъ, кто покоится подъ нашими стопами въ пропастяхъ земли, есть непроницаемая тайна для насъ. Намъ не дано знать Его, и даже было бы нечестиво желать этого знанія. Мы были бы довольно счастливы, еслибы могли побольше узнать себя самихъ». Quod supra nos nihil ad nos. Confessae imperitae summa prudentia est [1]).

---

[1]) C. V.

«Представьте, что въ началѣ заключались въ нѣдрахъ природы сѣмена всѣхъ вещей; нуженъ ли для этого Богъ—творецъ? Если различныя части этой вселенной были образованы и приведены въ порядокъ случайно, то какая нужда въ Богѣ—архитекторѣ? человѣкъ, звѣрь, все что растетъ, живетъ и дышетъ, есть соединеніе элементовъ, на которые потомъ и разлагается. Все течетъ къ своему источнику, все возвращается къ своему началу, безъ зодчаго, безъ судьи, безъ творца. Молніи падаютъ на всякомъ мѣстѣ, падаютъ на горы, разбиваютъ деревья, убиваютъ святыхъ и несвятыхъ, поражаютъ злодѣевъ, не щадятъ и благочестивыхъ. Что сказать о разнообразіи другихъ несчастій, которыя посѣщаютъ всякаго безъ разбора? Въ мірѣ, какъ на морѣ во время кораблекрушенія, судьбы добрыхъ и злыхъ одинаковы. Если язва есть кара небесная; то зачѣмъ умираютъ всѣ безъ различія? Если пламя войны въ наказаніе опустошаетъ страны, то зачѣмъ люди лучшіе дѣлаются жертвами ея? зачѣмъ порочный наслаждается счастіемъ, и добродѣтельный терпитъ несчастія? Если бы Провидѣніе управляло міромъ, если бы какое божество владычествовало, то не взошли бы никогда подобные Діонисію или Фаларису на тронъ, Рутиллъ и Камилль не были бы изгнаны въ ссылку, а Сократа не заставили бы пить цикуту... Вотъ деревья обременены плодами; уже желтѣетъ жатва; виноградная ягода красуется на вѣткѣ: но вотъ пошли дожди, градъ, и все созрѣвавшее побито, уничтожено. Итакъ или истина скрывается за облаками, которыя не позволяютъ ей проникнуть развѣ только въ слабомъ мерцаніи, или все есть игра слѣпой судьбы»— [1]).

Для того чтобы вывесть Цецилія изъ несчастнаго состоянія сомнѣнія, Октавій указываетъ ему на достоинство человѣ-

[1]) C. V.

ческаго разума, которымъ обладаетъ каждый. Онъ почитаетъ смѣшнымъ и вреднымъ тотъ аристократизмъ древней философіи, по которому она заперла свои святилища отъ людей обыкновенныхъ, а позволила входить въ оныя только нѣкоторымъ избраннымъ, и такимъ образомъ ради малаго числа ложныхъ мудрецовъ, приговорила милліоны на идіотизмъ. Всѣ люди, безъ различія рода и званія, одарены разумомъ, и слѣдовательно всѣ могутъ стремиться къ познанію Бога и Его творенія.

Но однакожъ замѣчаетъ при этомъ, что желаніе Цецилія ограничиться познаніемъ себя не только обидно для разума, но и невозможно безъ познанія другихъ предметовъ. «Я не отвергаю того, говоритъ Октавій, что человѣкъ долженъ познавать себя, испытывать что̀ онъ, откуда, для чего существуетъ. Но произошелъ ли человѣкъ отъ смѣшенія атомовъ, или же онъ созданъ и одушевленъ Богомъ,—это такой вопросъ, который не можетъ быть рѣшенъ безъ изученія цѣлаго. Во вселенной все соединено, связано, и нельзя знать ничего вѣрнаго о человѣчествѣ, если не будемъ имѣть понятія о божествѣ: точно также, какъ нельзя установить законовъ частнаго общества, если не будемъ хорошо знать законовъ, кои управляютъ великимъ обществомъ человѣческимъ, цѣлымъ міромъ».

Наконецъ Октавій опровергаетъ матеріалистическую теорію Цецилія указаніемъ на порядокъ и устройство міра. «Тѣ, которые прекрасное устройство вселенной не хотятъ произвесть отъ ума божественнаго, а представляютъ, что вселенная составилась изъ какихъ то кусковъ, случайно соединившихся,—кажутся мнѣ, говоритъ Октавій, лишенными ума, чувствъ и даже глазъ. Когда ты входишь въ домъ и видишь, что все въ немъ находится въ прекрасномъ порядкѣ,—то не представляешь ли ты, что въ этомъ домѣ есть распорядитель, и что

онъ гораздо превосходнѣе нежели тѣ вещи, которыя ты видишь? Также должно разсуждать и при разсматриваніи великаго дома Божія, этого міра. Посмотри на небо: какъ широко оно распростерто, какъ быстро обращается, какъ величественно одѣвается звѣздами и освѣщается солнцемъ; посмотри, какъ обращеніе солнца образуетъ годъ, и какъ луна своимъ уменьшеніемъ и увеличеніемъ опредѣляетъ мѣсячное продолженіе времени.... Обрати наконецъ вниманіе на самаго себя: у тебя видъ прямой; взоръ устремленъ горѣ; глаза помѣщены вверху, какъ-бы на стражѣ; всѣ прочія чувства соединены въ головѣ, какъ-бы въ крѣпости. Нѣтъ ни одного члена въ нашемъ тѣлѣ, который не былъ бы созданъ для пользы и красоты вмѣстѣ. Ужели во всѣмъ этомъ ты не познаешь чудной и божественной десницы Верховнаго Распорядителя, которымъ вся природа оживляется, движется, питается, управляется? Ужели не придешь къ той мысли, что нуженъ высшій художникъ и умъ совершеннѣйшій, для того, чтобы все это было создано, совершало и сохраняло порядокъ?—Что видимое солнце для земли, то Богъ для всего міра: солнце утверждено на небѣ, но свѣтъ и теплоту распространяетъ по всей землѣ; такъ и Богъ, хотя живетъ на небесахъ, но Своимъ промысломъ объемлетъ все» [1]).

Октавій здѣсь представляетъ самое очевидное доказательство бытія Божія. Это доказательство въ послѣдствіи получило названіе «физико-теологическаго», и по суду самой строгой критики признано древнѣйшимъ, самымъ яснымъ и болѣе всего сообразнымъ съ общимъ человѣческимъ разумомъ [2]).

Указавъ Цецилію возможность и способъ богопознанія изъ природы, Октавій представляетъ ему самое ученіе о Богѣ, какое можно пріобрѣсть путемъ естественнымъ. «Если мы не

---

[1]) C. 17. 18.

[2]) Kant. Krit. d. rein. Vern. 651.

можемъ смотрѣть на солнце, то какъ можемъ смотрѣть на творца солнца, на источникъ свѣта? Бога нельзя видѣть: Онъ слишкомъ блестящъ для нашихъ глазъ; Его нельзя обнять: Онъ слишкомъ чистъ для нашихъ рукъ; Его нельзя представить, потому что Онъ слишкомъ великъ для нашихъ чувствъ. Безконечный, неизмѣримый, Онъ можетъ быть вѣдомъ только одному Себѣ. Какимъ бы именемъ я Его ни назвалъ, я уменьшу Его. Кто не хочетъ Его уменьшать, тотъ не покушайся Его постигнуть. Наше сердце тѣсно для того чтобы обнять Его, и мы тогда Его достойно постигаемъ, когда признаемъ непостижимымъ. Не ищите для Него другаго имени, кромѣ имени Бога. Имена необходимы, если хотятъ сдѣлать различіе между множествомъ предметовъ: но Богъ «одинъ», и это одно имя (Богъ) выражаетъ все. Простой человѣкъ, воздѣвая руки къ небу, не произноситъ другаго имени, кромѣ имени Бога: «Богъ великъ, Богъ истиненъ, если Богу угодно». Это есть обыкновенный языкъ; не должно ли это быть и молитвою христіанской?» [1]).

Послѣднія слова заимствованы изъ сочиненій Тертулліана, которыми болѣе всего руководствовался Минуцій (смот. о свидѣтельствѣ души). Но доказывая, что мысль объ истинномъ Богѣ всегда существовала между философами, онъ замѣтно расходится съ ближайшимъ своимъ учителемъ, и слѣдуетъ больше по стопамъ Іустина.

Разсуждая о силахъ естественнаго разума, Тертулліанъ доказываетъ, что только въ простомъ человѣкѣ можно найти свѣтъ истины; а философы умѣли только обезображивать и извращать истину, и потому отзывался о нихъ съ презрѣніемъ. Минуцій былъ гораздо снисходительнѣе. Онъ съ удовольствіемъ собиралъ свидѣтельства языческихъ поэтовъ и философовъ о

---

[1]) С. XVIII.

единствѣ и величіи Божіемъ; и всегда держался той мысли, что лучь религіозной истины, замѣтный и въ грубомъ языческомъ народѣ, былъ еще свѣтлѣе въ образованныхъ людяхъ древняго міра. Доказывая, что древніе философы разными именами обозначали единаго Бога, онъ не побоялся прибавить слѣдующую дилемму: «или нынѣшніе христіане суть философы, или прежніе философы были уже христіане». (Минуція даже упрекаютъ, что онъ позволяетъ себѣ употреблять нѣкоторыя неопредѣленныя выраженія, которыя болѣе отзываются пантеизмомъ, нежели монотеизмомъ: языкъ Платона о Богѣ называетъ почти божественнымъ; къ защитникамъ единства Божія причисляетъ Демокрита, Гераклита, и даже Эпикура).

II. Представивъ свои возраженія противъ истины бытія Божія, Цецилій долженъ бы былъ сказать, что нѣтъ истиннаго богопочтенія ни въ язычествѣ, ни въ христіанствѣ. Но онъ неожиданно перемѣняетъ тонъ своей рѣчи, и послѣ гордой тирады противъ тѣхъ, кои думаютъ обладать религіозной увѣренностію, съ благоговѣніемъ склоняется предъ религіею своихъ отцевъ. «Такъ какъ нѣтъ ничего вѣрнаго, говоритъ онъ, въ природѣ, и всѣмъ управляетъ случай, то всего лучше слѣдовать религіямъ утвердившимся и почитать боговъ туземныхъ, которыхъ мы привыкли бояться съ малыхъ лѣтъ; всего лучше будетъ, если мы, вмѣсто того чтобы произносить сужденіе объ этихъ богахъ, предоставимъ все нашимъ предкамъ, которые, живя во времена простыя и близкія къ началу міра, заслуживали того, чтобы имѣть этихъ боговъ своими друзьями или царями. Притомъ же мы знаемъ, что эти божества доставляли величіе римлянамъ, открывали себя посредствомъ оракуловъ и предвѣщателей, и приносили людямъ многоразличную пользу. Начало и происхожденіе боговъ покрыты непроницаемымъ мракомъ; а потому тѣ философы, которые пускаются въ напрас-

ныя изслѣдованія о богахъ, и не дознавъ ничего достовѣрнаго, отрицаютъ бытіе ихъ, кажутся мнѣ смѣшными и безразсудными. Тѣмъ болѣе смѣшны христіане, когда они оказываютъ презрѣніе къ древнимъ и достоуважаемымъ божествамъ, сами не смѣя показаться среди бѣлаго дня и не имѣя образованія» [1]).

Октавію не трудно было опровергнуть доказательства приводимыя Цециліемъ въ пользу идолопоклонства; потому что ему очень хорошо были извѣстны творенія Татіана, Ѳеофила, Тертулліана, въ которыхъ этотъ предметъ разсмотрѣнъ со всею полнотою. Пользуясь трудами своихъ предшественниковъ, онъ прежде всего доказываетъ своему противнику, что высокое мнѣніе его о предкахъ не имѣетъ никакого основанія. Прилично ли увлекаться баснями, которыми невѣжественная древность ввела насъ въ разныя заблужденія? Наши предки были такъ просты, что съ непостижимымъ легкомыслiемъ повѣрили самымъ глупымъ разсказамъ, напр. о Сциллѣ, Химерѣ, Гидрѣ, Центаврахъ, о превращеніи людей въ скотовъ, деревья, цвѣты. Также легковѣрны были предки и въ отношеніи богопочтенія: они воздавали религіозныя почести царямъ; а для того чтобы и по смерти царей сохранить объ нихъ память, ставили имъ статуи. Такимъ образомъ то, что сперва служило только для утѣшенія, впослѣдствіи сдѣлалось предметомъ священнымъ» [2]).

При этомъ Октавій поставляетъ Цецилію на видъ, что если онъ вѣритъ всему хорошему, что говоритъ преданіе о богахъ; то почему не вѣрить свидѣтельству исторіи о дурныхъ дѣйствіяхъ боговъ? «Свидѣтельствами вашихъ же писателей, говоритъ онъ, можно доказать, что язычники умершихъ людей почитали богами, и притомъ такихъ людей, которые

[1]) C. VI, VII, VIII.
[2]) C. XX, XXI.

извѣстны самыми постыдными дѣяніями, напр. Иліада развѣ не говоритъ намъ о любовныхъ похожденіяхъ и гнѣвныхъ вспышкахъ вашихъ боговъ? Болѣе же всего прискорбно то, что смѣшныя и вредныя заблужденія находятся въ основѣ образованія, что они портятъ юношество, которое до такой степени бываетъ заражено предразсудками, что послѣ небрежетъ объ истинѣ» [1]).

Наконецъ Октавій съ самой колкой ироніей представляетъ исторію кумировъ. «Если бы отнять у вашихъ идоловъ, говоритъ онъ, ту чудную красоту, которую сообщилъ имъ рѣзецъ великихъ художниковъ; то въ нихъ не останется ничего, кромѣ безобразной матеріи. Если бы вы представили, при помощи какихъ орудій были выдѣлываемы эти идолы, то вы покраснѣли бы отъ стыда при мысли о матеріалѣ, надъ которымъ трудился художникъ, дѣлая изъ него вамъ бога. Этого деревяннаго бога рубили, скоблили, пилили. Онъ не чувствуетъ теперь ни безславія своего происхожденія, ни почестей, которыя воздаетъ ему ваше благочестіе. Скажутъ, можетъ быть: отрубокъ дерева, кусокъ камня, слитокъ серебра еще не богъ? Когда же онъ дѣлается богомъ? Вотъ онъ вырѣзанъ, отдѣланъ. Вы говорите: онъ еще не богъ. Вотъ его спаяли, очистили, поставили на мѣстѣ. Не богъ ли теперь? Нѣтъ, еще не богъ. Вотъ наконецъ его украсили, освятили, сдѣлали предметомъ поклоненія. Вотъ когда, по вашему мнѣнію, онъ богъ, т. е. когда человѣкъ захотѣлъ и освятилъ его. Не стыдно ли вамъ, что безсловесныя животныя, по одному природному инстинкту, дѣлаются болѣе справедливыми цѣнителями вашихъ боговъ, чѣмъ вы? Я разумѣю крысъ, ласточекъ, воробьевъ; эти животныя бѣгаютъ по статуямъ, грызутъ ихъ, и если вы не прогоните, то они положатъ гнѣздо въ самыя уста вашего бога.

---

[1]) С. XXII.

Пауки покрываютъ паутиной его лице. Вы должны снова обтирать и скоблить. Вотъ какихъ боговъ вы охраняете!» [1]).

Сравнивая это описаніе съ 44 главой пророка Исаіи, гдѣ такъ живо изображается идолопоклонство, нельзя не замѣтить, что Минуцій пользуется не только мыслями, но и выраженіями пророка. «Кузнецъ выдѣлываетъ изъ желѣза топоръ, и работаетъ подлѣ уголья, и молотами обдѣлываетъ его, и работаетъ надъ нимъ рукою своею сильною до того, что становится голоденъ и безсиленъ, не пьетъ воды и томится. Плотникъ на одномъ изъ бревенъ протягиваетъ снурокъ, проводитъ замѣтки на немъ остроконечнымъ орудіемъ, потомъ обдѣлываетъ его пилою, и циркулемъ чертитъ на немъ, и выдѣлываетъ изъ него видъ человѣка, съ человѣческимъ благообразіемъ, чтобы поставить въ домѣ. Нарубивъ себѣ кедровъ, и набравъ сосны и дуба, онъ еще укрѣпляетъ за собой дерева въ лѣсу, садитъ ясень, а дождь возращаетъ его. Все это годно человѣку на отопленіе, и онъ часть изъ этого употребляетъ на то, чтобъ ему было тепло, и разводитъ огонь, и печетъ хлѣбъ. И изъ того же дѣлаетъ бога, и кланяется ему, дѣлаетъ идола, и повергается передъ нимъ», и проч. (12—16).

Впрочемъ какъ ни жестоко смѣется Октавій надъ идолопоклонствомъ; но въ его словахъ ясно проглядываетъ мысль о томъ, что идолопоклонство есть извращеніе похвальнаго обычая, что цѣль почитанія изображеній и статуй не та, какую предполагаютъ идолопоклонники. Эта мысль его можетъ быть подтверждена даже свидѣтельствомъ языческихъ писателей, которые нерѣдко сознавали нелѣпость своей религіи, и видѣли въ ней искаженіе истины. Развѣ наприм. Плутархъ не сожалѣлъ о грубости понятія грековъ и римлянъ, которые отождествляли божество съ тѣмъ, что должно служить только ихъ

[1]) С. XXIII.

эмблемой, которые каменныя или бронзовыя статуи почитали за самые божества? (De Isid. et Osirid. II, 11). Діонъ Хризостомъ довольно ясно замѣчалъ въ идолопоклонствѣ искаженіе первобытной истины: «несправедливы тѣ», пишетъ онъ, «кои говорятъ, что человѣкъ могъ бы лучше устремлять взоръ къ небу, не имѣя никакого изображенія боговъ. Почитая эти изображенія, разумный человѣкъ думаетъ видѣть издали безсмертныя существа. Любовь къ божеству заставляетъ насъ приближаться къ этимъ эмблемамъ и покрывать ихъ цвѣтами» [1]).

И въ самомъ дѣлѣ, если бы языческая религія была исполнена одной лжи,—то человѣческій духъ, который созданъ для истины, не предался бы ей съ такимъ довѣріемъ. Для того чтобы заблужденіе могло овладѣть нашимъ умомъ, надобно, чтобы оно имѣло хотя одну каплю истины, хотя казалось истиной: точно также какъ ложная монета только тогда можетъ быть выдана за истинную, когда будетъ на неё похожа. И потому христіанскіе апологеты и въ страшномъ безобразіи языческихъ религій старались находить слѣды первоначальной истины, которая въ послѣдствіи была обезображена и искажена безуміемъ и страстями человѣческими. «Ложь, сказалъ Тертулліанъ, есть извращеніе истины, и слѣдовательно истина должна предшествовать заблужденію» [2]). Спросятъ: что же хорошаго можно предполагать въ основаніи языческаго богопочтенія? Можно и должно предполагать мысль о необходимости внѣшняго богопочтенія. Человѣкъ имѣетъ естественное стремленіе представлять предметъ своего почитанія въ извѣстной формѣ, и его религіозное чувство получаетъ не маловажную пользу, будучи возбуждаемо и поддерживаемо видомъ священныхъ изображеній. Этой-то мысли темные отблески апологеты старались находить подъ покровомъ идолопоклонства.

[1]) Orat. XII.

[2]) Contr. Marc. IV, 4.

III. Въ послѣдней части разговора Цецилій касается нравовъ и ученія христіанскаго. О нравственности христіанъ онъ по большей части высказываетъ избитыя мысли языческихъ писателей: напр. въ таинствахъ христіанскихъ подозрѣваетъ кровавыя жертвы; въ религіозныхъ собраніяхъ видитъ заговоръ противъ правительства; въ именахъ братьевъ и сестеръ, въ братскихъ лобзаніяхъ, находитъ предлогъ къ обвиненію въ развратѣ. Изъ отзывовъ его о христіанскомъ ученіи сразу можно видѣть, что онъ дурно знаетъ его, и никогда не испытывалъ надлежащимъ образомъ; потому—что нападаетъ только на тѣ пункты, которые казались совершенно противоположными взглядамъ язычниковъ. Какъ человѣкъ воспитанный въ чувственной религіи, онъ привыкъ представлять Бога въ чувственномъ образѣ и приносить ему матеріальныя жертвы; и потому христіанское ученіе о Богѣ, какъ духѣ, казалось ему не имѣющимъ смысла, а отсутствіе храмовъ, жертвенниковъ и алтарей—доказательствомъ безбожія. «Гдѣ же, спрашиваетъ онъ, и что такое этотъ единый, одинокій, оставленный Богъ? Какое царство знаетъ его? Какимъ образомъ этотъ Богъ, раздѣленный на части, можетъ заботиться о цѣломъ? Не унизительно ли для Него заботиться о ничтожныхъ предметахъ»—[1])? При столь матеріалистическомъ ученіи о Богѣ, само собою разумѣется, что язычники не имѣли истинныхъ понятій о будущей жизни: они или ничего не представляли за гробомъ, или же грубыми представленіями обезображивали ученіе о безсмертіи души. Какъ можно болѣе наслаждаться благами настоящей жизни,—вотъ что было главною цѣлію ихъ стремленій! А для того чтобы не возмущать человѣка, преданнаго удовольствіямъ, они проповѣдовали судьбу или случай. «Сугубое безуміе, восклицаетъ Цецилій, проповѣдовать конецъ неба и звѣздъ, и объ-

[1]) С. 10.

щать вѣчность мертвецамъ, которые исчезли, существамъ, которыя родились для того, чтобы умереть! Сколько перемѣнилось поколѣній, сколько протекло вѣковъ, и никто не воскресъ изъ мертвыхъ! Христіане мечтаютъ о какомъ-то всеобщемъ судѣ, на которомъ они получатъ достойную награду за жизнь земную; но это совершенно противорѣчитъ понятію о земной жизни, гдѣ жребіи добрыхъ и злыхъ одинаковы» [1]).

Октавій прежде всего замѣтилъ въ лицѣ Цецилія язычникамъ, что они сами запачканы той грязью, которою хотятъ покрыть церковь Христову. «Гдѣ же, говоритъ онъ, и находится постыдное суевѣріе, какъ не въ вашихъ святилищахъ? Развѣ въ Египтѣ не предлагаются для поклоненія народу самые постыдные боги, и даже презрѣнныя животныя? Развѣ язычники не приносятъ въ жертву младенцевъ, безчеловѣчно умерщвляя ихъ на публичныхъ мѣстахъ? А въ циркахъ, гдѣ кровь льется рѣкою, развѣ не приносятся въ жертву люди» [2]? Изображая духъ христіанскаго богопочтенія и нравственности, Октавій говоритъ: «истинный храмъ Божій есть душа наша; а истинная жертва добродѣтель. Можно ли предполагать безпорядки между тѣми людьми, для которыхъ дурная мысль есть уже преступленіе, которые не могутъ присутствовать на зрѣлищахъ, гдѣ язычники публично даютъ уроки убійства? Мы стремимся къ истинному добру, и наше спокойствіе, которое мы сохраняемъ и во время собраній, и когда остаемся одни, служитъ доказательствомъ того, что мы чужды мятежнаго духа. Вы, которые публично заключаете намъ уста, изъ стыда или страха, по какому праву обвиняете насъ, что мы разглагольствуемъ только втайнѣ? Увеличеніе нашего числа не есть знакъ заблужденія, а есть достославный признакъ: чистая

[1]) С. XI.
[2]) С. XXIX.

жизнь наша привлекаетъ послѣдователей и увеличиваетъ число ихъ» [1]).

Но самымъ лучшимъ доказательствомъ чистоты нравственности христіанъ служитъ понятіе, какое они имѣютъ о Богѣ. «Они представляютъ Бога духомъ, существомъ невидимымъ; но это не препятствуетъ Ему быть всевидящимъ и всезнающимъ. Солнце находится на небѣ, но свѣтъ свой простираетъ на всѣ страны: такъ и Богъ. Вы думаете, что Онъ не знаетъ о нашихъ дѣйствіяхъ, что Онъ, сокрытый въ небѣ, не можетъ ни слѣдить за всѣми нами, ни знать каждаго изъ насъ отдѣльно. Ты обманываешься, человѣкъ; ты въ заблужденіи. Можетъ ли быть Богъ далекъ отъ тебя, Богъ, который небо и землю и всю вселенную не только знаетъ, но и наполняетъ? Онъ не только при насъ, но и въ насъ. Онъ непрестанно созерцаетъ то, что создано, и для Него нѣтъ ночи; Его взоръ проникаетъ сокровенная тьмы; мы живемъ не только предъ Нимъ, но и съ Нимъ» [2]).

Октавій касается и другихъ свойствъ Божіихъ; но вообще ученіе его объ отношеніи Бога къ міру и человѣку довольно слабо, и болѣе походитъ на ученіе естественное, нежели откровенное. Еще слабѣе разсужденіе его о прочихъ предметахъ вѣры, на которые указывалъ Цецилій, т. е. о безсмертіи, воскресеніи и послѣднемъ судѣ. Такъ какъ эти истины стоятъ въ тѣсной связи съ другими, возвышенными догматами христіанской вѣры, — то потому ли, что Октавій почиталъ Цецилія еще неспособнымъ къ уразумѣнію подобныхъ предметовъ, или потому, что уже мало оставалось времени для объясненія ихъ, — онъ ограничился только общими замѣчаніями, представивъ свидѣтельства природы и здраваго разума. Вотъ напр.

---

[1]) С. XXX, XXXI.

[2]) С. XXXII—XXXVI.

какъ онъ защищаетъ истину воскресенія тѣла: «Ты не видишь ничего по смерти? Не было ничего и до рожденія. И если возможно происхожденіе изъ ничего, то почему невозможно возрожденіе? Труднѣе начать то, чего нѣтъ, чѣмъ повторить то, что уже было... Посмотри, какъ въ утѣшеніе наше вся природа возвѣщаетъ будущее воскресеніе. Солнце заходитъ и вновь восходитъ, звѣзды скрываются и вновь являются, цвѣты увядаютъ и оживаютъ, опавшія деревья снова одѣваются зеленью, сѣмена прозябаютъ не иначе, какъ послѣ разложенія. Тѣло наше подобно деревьямъ, которыя зимою по видимому засыхаютъ: подъ этой мнимой сухостію сокрывается жизнь. Ты хочешь, чтобъ оно ожило и возродилось? Но зима еще не миновала: надобно подождать весны» [1]).

Въ заключеніи своего разговора съ Цециліемъ Октавій со всею силою краснорѣчія отвѣчаетъ на упрекъ Цецилія въ бѣдности и несчастіяхъ, которыя онъ почиталъ очевиднѣйшимъ доказательствомъ суетности христіанской религіи. «Вы, говоритъ Цецилій, отказываете себѣ въ удовольствіяхъ, вы чуждаетесь нашихъ зрѣлищъ, нашихъ праздниковъ; вы не увѣнчиваете своей главы цвѣтами, не помазываете своего тѣла благоуханіями; вы живете въ бѣдности и постоянно подвергаетесь несчастіямъ. Не служитъ ли это доказательствомъ того, что ваши вѣрованія и надежды тщетны? Что это за Богъ, который можетъ помогать мертвецамъ, а не помогаетъ живущимъ? Оставьте же вопрошать Господа небеснаго, а смотрите на то, что у ногъ вашихъ: что выше насъ, то къ намъ не относится» [2]).—Что касается нашей бѣдности, отвѣчаетъ Октавій, то мы не только не стыдимся, а гордимся ею. Можно ли назвать бѣднымъ того, кто не завидуетъ другому, кто не

---

1) С. XXXIV.
2) С. XII.

имѣетъ ни въ чемъ нужды? Напротивъ, не бѣденъ ли тотъ, кто обладая многимъ, желаетъ еще большаго? Если бы мы почитали богатства полезными, то выпросили бы ихъ у Бога; но мы почитаемъ за лучшее презирать богатства. Извѣстно, что богатые, будучи окованы своими богатствами, цѣнятъ больше золото, нежели небесныя блага, тогда какъ бѣдные достигли мудрости и передали ее потомству. Какъ въ дорогѣ, чѣмъ кто легче, тѣмъ счастливѣе: такъ точно на пути настоящей жизни — тотъ блаженнѣе, кто облегченъ бѣдностію, кто не воздыхаетъ подъ бременемъ богатства. И потому мы больше всего желаемъ невинности сердца; мы просимъ прежде всего терпѣнія; мы лучше любимъ быть добродѣтельными, нежели расточительными. — Житейскія несчастія доставляютъ намъ случай выказать мужество, а не скорбь. Тѣлесныя немощи увеличиваютъ нравственную силу, а несчастіе наичаще случается въ школѣ добродѣтели. Крѣпость душевная и тѣлесная замѣчается только тогда, когда испытывается. Всѣ ваши герои, какихъ вы представляете въ образецъ, получили славу и честь въ несчастіяхъ. Не думайте, что Богъ безсиленъ для того, чтобы помочь намъ, или что Онъ не обращаетъ на насъ вниманія. Онъ есть общій наставникъ, и любитъ своихъ; но посредствомъ несчастій Онъ насъ испытываетъ. Искушенія для насъ тоже, что для золота огонь» [1]).

Чтобы убѣдить Цецилія, что это не отвлеченныя мысли, а взятыя изъ опыта, Октавій представляетъ ему примѣры христіанъ въ борьбѣ съ несчастіями, и самыми яркими красками рисуетъ портретъ христіанскаго героя. «Какое прекрасное зрѣлище для Бога, говоритъ онъ, представляетъ христіанинъ, который борется съ несчастіемъ, который мужественно стоитъ предъ угрозами, мученіями, пытками, который безстрашно

---

1) С. XXXVI.

смотритъ въ лице палачу и не боится смерти, который повинуется только одному Богу! Вотъ побѣдитель; ибо онъ получилъ то, чего желалъ!.. Вы превозносите до небесъ мужей подобныхъ Муцію Сцеволѣ, который самъ сжегъ свою правую руку. Но наши мученики отдавали на сожженіе не правую руку только, а все тѣло, и переносили мученія безъ воплей. У насъ даже слабыя женщины и дѣти съ изумительнымъ терпѣніемъ переносили всѣ ужасы мученій. Ужели вы думаете, что христіане подвергали себя страданіямъ безъ особаго побужденія, и переносили ихъ безъ помощи Божіей» [1])?

Результатомъ разговора было обращеніе язычника на путь истинный. По окончаніи рѣчи Октавія, Цецилій воскликнулъ: «поздравляю тебя отъ всего моего сердца, мой любезный Октавій; но вмѣстѣ поздравляю и себя, не ожидая рѣшенія судьи. Мы оба торжествуемъ, и я не боюсь сознаться, что если я побѣжденъ, то вмѣстѣ и побѣдитель заблужденія. Я допускаю промыслъ, я отдаю себя Богу, я признаю истину вашей религіи. Но для совершенной увѣренности я нуждаюсь еще въ объясненіи вопросовъ, хотя и не касающихся существеннаго. Такъ такъ день склоняется къ вечеру, то поговоримъ завтра» [2]).

Состоялся ли на другой день разговоръ, или нѣтъ,—мы не знаемъ; но исторически извѣстно, что Цецилій принялъ христіанскую вѣру, и въ послѣдствіи обратилъ къ вѣрѣ св. Киприана кароагенскаго [3]).

---

[1]) С. XXXVII.

[2]) С. 40.

[3]) Leben d. Vater. v Butler. VII, 393.

КЛИМЕНТЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Климентъ александрійскій извѣстенъ какъ самый ревностный искатель истины. Онъ прилежно занимался изученіемъ наукъ входившихъ въ курсъ тогдашняго образованія, и не прекращалъ своихъ ученыхъ изслѣдованій до тѣхъ поръ, какъ самъ говоритъ, пока не успокоился на лонѣ Слова или вѣчной Истины. По окончаніи школьнаго образованія, Климентъ предпринималъ путешествія по разнымъ образованнымъ странамъ, и былъ въ лучшихъ городахъ древняго міра; но пренебрегая всѣмъ, что не имѣло непосредственнаго отношенія къ главному предмету занятій, онъ ничего не говоритъ намъ ни объ этихъ мѣстахъ, ни о своихъ приключеніяхъ. Только объ одномъ предметѣ сохранилось у него живое воспоминаніе: объ изучаемыхъ имъ во время путешествія разныхъ философскихъ системахъ. Только этотъ предметъ главнымъ образомъ интересовалъ его.

Главнымъ поприщемъ его ученыхъ изслѣдованій были Греція и Италія.

Въ Греціи, гдѣ въ то время философія, сбросивъ съ себя одежду поэзіи, приняла видъ настоящей науки, Климентъ съ ревностію началъ изучать ея системы, особенно же систему

циниковъ и Филона. Здѣсь же собиралъ свѣдѣнія о жизни философовъ и источникахъ ихъ ученія

Италія, гдѣ въ то время была въ величайшемъ уваженіи Платонова философія, и гдѣ много было философовъ, которые не слѣдовали никакой опредѣленной системѣ, представила Клименту возможность основательно изучить философію Платона и познать духъ эклектизма. Онъ нашелъ, что Платонова философія по своему содержанію наиболѣе приближается къ христіанству; но прочія философскія системы, какъ то: Эпикура, Аристотеля, и даже стоиковъ, проникнуты матеріализмомъ, и потому не заслуживаютъ большаго вниманія.

Извѣстно также, что Климентъ имѣлъ случай бесѣдовать съ многими представителями христіанства; но съ особенною любовію вспоминаетъ онъ о начальникѣ александрійскаго училища, Пантенѣ, который имѣлъ на него вліяніе не только въ богословскомъ, но и философскомъ отношеніи. Бл. Іеронимъ говоритъ, что Пантену была извѣстна вся современная литература, и что онъ отличался знаніемъ предметовъ божественныхъ и человѣческихъ. Оригенъ указываетъ на него, какъ на образецъ мужа просвѣщеннаго и заботившагося о всестороннемъ образованіи [1]). Такъ какъ философія занимала въ александрійской школѣ первое мѣсто между вспомогательными науками богословія, то Пантенъ, принадлежавшій (до обращенія своего къ христіанству) къ стоической школѣ, безъ сомнѣнія не преминулъ принести на пользу христіанству свои философскія свѣдѣнія. По всей вѣроятности его стоическое образованіе было причиною перемѣны мыслей Климента о стоикахъ, которымъ онъ сперва не хотѣлъ слѣдовать, но потомъ очень замѣтно слѣдовалъ въ своемъ «Педагогѣ».

---

[1]) Hist. VI, 19.

Послѣ Пантена, Климентъ занялъ мѣсто наставника и начальника въ александрійскомъ училищѣ. Его обширная ученость, глубокое знаніе греческой литературы, философская проницательность и блестящее краснорѣчіе, обратили на него вниманіе не только христіанъ, но и язычниковъ, которые любили посѣщать его училище и потомъ дѣлались христіанами.

Важнѣйшую услугу христіанству Климентъ оказалъ соединеніемъ философіи съ христіанскимъ богословіемъ.—Ни одинъ изъ предшествовавшихъ апологетовъ христіанства не изучалъ съ такою любовію отношенія вѣры къ знанію, порядка сверхъестественнаго къ естественному, какъ Климентъ александрійскій. Положивъ главною цѣлію своихъ философскихъ занятій «сдѣлать язычника христіаниномъ», онъ пишетъ три сочиненія, въ которыхъ представляетъ лѣствицу для восхожденія отъ свѣтскихъ наукъ къ богословію. Желая отвлечь душу отъ заблужденій и безпорядковъ языческой жизни, пишетъ «увѣщаніе къ еллинамъ». Потомъ представляетъ руководство для втораго періода душевнаго усовершенствованія, т. е. когда падшій человѣкъ, освободившись отъ заблужденій прошедшаго, хочетъ начать новую жизнь по правиламъ евангелія (педагогъ). Наконецъ издаетъ «строматы», которыя наполняетъ разсужденіями о предметахъ доступныхъ только для посвященныхъ въ тайны вѣры и христіанскаго знанія. Но, судя по названію сочиненій Климента, не дошедшихъ до насъ, можно думать, что онъ преподавалъ своимъ слушателямъ цѣлую систему философіи. Извѣстно напр., что онъ писалъ трактатъ «о душѣ», въ которомъ заключалась система его психологіи [1]). По свидѣтельству Максима исповѣдника, у Климента былъ трактатъ «о провидѣніи»; и судя по отрывку, приводимому св. Максимомъ, можно догадываться, что въ этомъ

[1]) Evsev. Hist. IV, 11. 26.

сочиненіи было много метафизики. (Въ отрывкѣ опредѣляется субстанція) [1]). Но эти и подобныя симъ сочиненія потеряны; и слѣд. мы по необходимости должны дѣлать большіе пробѣлы въ изложеніи философіи Климента.

Другое неудобно излагать философію этого апологета происходитъ отъ самаго характера его сочиненій. Климентъ душевно желалъ писать просто: «я забочусь, говоритъ онъ, не о красивомъ языкѣ, но единственно объ истинѣ. Рѣчь есть какъ-бы одежда, которою прикрываютъ тѣло; надобно заботиться не столько объ одеждѣ, сколько о благосостояніи тѣла. Истина должна быть одѣта красотой простой и невинной. Мы должны избѣгать всего изысканнаго, всякаго украшенія; мы должны въ этомъ случаѣ уподобляться лакедемонянамъ, которые изгоняли благоуханныя масти и пурпуръ» [2]). Но, не смотря на это искреннее желаніе, ему не удается быть простымъ. Приложеніе языческой терминологіи къ христіанскому ученію, которая казалась ему необходимою, естественно должно было внести въ это ученіе нѣкоторую темноту. Притомъ же нѣкоторыя истины онъ нарочито старался прикрыть, дабы не сдѣлать ихъ предметомъ праздняго любопытства. Это особенно замѣчается въ важнѣйшемъ сочиненіи: «Строматахъ», которое писано безъ всякой системы, и во многихъ мѣстахъ неудобопонятно.

«Книги эти, говоритъ самъ авторъ, наполнены разными предметами; отъ одного предмета мы постоянно переходимъ къ другому, нерѣдко уклоняемся отъ главнаго предмета къ постороннему. Это сочиненіе походитъ на поле или лугъ, гдѣ разныя травы разбросаны какъ-бы случайно и въ безпорядкѣ, или оно походитъ на такую рощу, гдѣ перемѣшаны плодови-

---

[1]) Tom. II, p. 144.

[2]) Str. I, 10. 48.

тыя деревья съ безплодными.... Въ моихъ книгахъ не ищите ни порядка, ни изящества; я имѣлъ цѣлію путать и перемѣшивать предметы, чтобы могли понимать ихъ только знающіе и внимательные».

Впрочемъ, благодаря ученымъ изслѣдованіямъ просвѣщенныхъ христіанъ, темнота въ сочиненіяхъ Климента достаточно разсѣяна.

Взглядъ на философію и философскія системы.

Говоря о философіи, Климентъ: во 1-хъ отличаетъ ее отъ «софистики», которая, по его мнѣнію, только обманывала людей, и слѣдовательно доставляла имъ не пользу, а вредъ. «Софисты были ничто иное, какъ распространители лжи. Они всю жизнь занимались только наборомъ словъ, составленіемъ и извращеніемъ фразъ. Будучи очень болтливы, они льстили ушамъ требовавшимъ пріятнаго щекотанія; но въ струѣ ихъ словъ была одна капля ума» [1]). Не такова философія истинная. «Истинная философія есть знаніе предметовъ божественныхъ и человѣческихъ; есть наука сообщающая намъ понятіе о нашихъ отношеніяхъ къ Богу и міру, указывающая намъ средства къ достиженію мудрости и добродѣтели. Слѣдовательно это есть драгоцѣнное сокровище, для пріобрѣтенія котораго мы должны употреблять всѣ усилія» [2]).

«Несправедливо говорятъ, что философія есть изобрѣтеніе діавола. Зло не можетъ произвесть добра, тьма не явитъ свѣта; но философія есть источникъ добра. Какимъ же образомъ искуство духовное, благороднѣйшее изъ всѣхъ искуствъ, непосредственно служащее истинѣ, можетъ имѣть діавольское происхожденіе? Какимъ образомъ изученіе мудрости можетъ

[1]) Str. I, 3. 8.
[2]) — II, 11.

быть дурнымъ дѣломъ, когда само св. писаніе предписываетъ намъ всѣми силами стремиться къ достиженію истины? Скажутъ—можетъ быть,—что философія есть дщерь разума человѣческаго? Но разумъ есть даръ Божій, изъ котораго мы должны дѣлать надлежащее употребленіе. Философская способность сообщается человѣку особеннымъ дѣйствіемъ Промысла» [1]).

Во 2-хъ, разумѣетъ подъ именемъ философіи не какую либо частную философскую систему; а то, что есть истиннаго въ каждой системѣ. «Подъ словомъ философія», говоритъ онъ, «я разумѣю не стоическое ученіе, или ученіе Платона, Эпикура, Аристотеля; но то, что каждая изъ этихъ школъ высказала добраго о правдѣ, благочестіи и знаніи; я называю философіею соединеніе того, что служитъ результатомъ этого выбора. Истина одна. Частицы истины можно найти и въ сектахъ (я говорю о тѣхъ сектахъ, которыя не совершенно глупы и не разрушаютъ окончательно нравственнаго порядка). Какъ ни очевидно разногласіе этихъ сектъ между собою; но при внимательномъ наблюденіи можно замѣтить и то, что онѣ иногда приближаются къ истинѣ, что онѣ прикасаются къ истинѣ какой либо стороной, или какъ часть, или какъ видъ, или какъ родъ. Въ музыкальномъ инструментѣ высшая струна противоположна низшей, и однакоже одновременное сотрясеніе ихъ производитъ стройный аккордъ. Равное число отлично отъ неравнаго; но ариѳметика ихъ соединяетъ. Въ высшей степени разнородны части вселенной; но онѣ сохраняютъ свое отношеніе къ цѣлому. Тоже должно сказать и о системахъ философіи какъ варварской, такъ и греческой: въ каждой системѣ есть извѣстная доля истины, которая будетъ гармонировать

[1]) Str. I, 6. 14. VI, 8.

съ истиной христіанской; но для того, чтобы воспользоваться этимъ золотомъ, надобно очистить его отъ песку» [1]).

Для того чтобы облегчить своимъ слушателямъ отысканіе истины, Климентъ, очень долго и внимательно изучавшій системы философскія, почелъ нужнымъ критически разсмотрѣть эти системы, и указать ихъ достоинства и недостатки.

Языческихъ философовъ онъ дѣлитъ на три класса:

Къ 1-му причисляетъ чистыхъ матеріалистовъ, т. е тѣхъ, кои боготворили элементы природы: воду, воздухъ, огонь, землю. (Ѳалесъ, Гераклитъ). Онъ удивляется, какимъ образомъ древняя мудрость могла дойти до такого безумія, что обоготворила матерію, и доказываетъ, что матеріалистическіе взгляды этихъ философовъ въ сущности нисколько не отличаются отъ взглядовъ пантеистическихъ: «безумная мудрость, говоритъ онъ, привела этихъ философовъ къ матеріализму; хотя они и не сознаются, что покланялись дереву или камню, но довольно того, что они боготворили землю, которая производитъ дерево и камень. Различіе—значитъ—только въ словахъ, а не въ дѣлѣ; всѣ они были поклонники матеріи» [2]).

Ко 2-му классу причисляетъ тѣхъ, кои хотя признавали въ природѣ высшее начало, но имѣли объ немъ чувственныя и земныя понятія, и слѣдовательно тоже могли быть названы матеріалистами: (Анаксагоръ, Анаксименъ). Даже стоики, по мнѣнію Климента, были матеріалисты; потому что смѣшивали божество съ матеріей. Были матеріалистами перипатетики; потому что отождествляли высочайшаго Бога съ душею вселенной, а слѣдовательно и съ міромъ. Что касается эпикурейцевъ, то апологетъ не считаетъ нужнымъ и обличать ихъ въ матеріализмѣ, а просто называетъ безбожниками [3]).

---

[1]) Str. I, 7. 8. 13.

[2]) — V, 6 .

[3]) — — 66.

Къ 3-му классу причисляетъ Платона, Антисѳена, Ксенофонта, Клеанѳа, Пиѳагора, и всѣхъ тѣхъ, кои имѣли нѣкоторое понятіе объ истинномъ Богѣ. Болѣе же всего хвалитъ Платона, называя его Моисеемъ аѳинскимъ, философомъ еврейскимъ. Онъ находитъ у этого философа не только мысль о единобожіи, но указаніе на троичность лицъ въ Божествѣ. Доказываетъ, что Платонъ представлялъ міръ сотвореннымъ изъ ничего. Приписываетъ ему ученіе о безсмертіи души, наградахъ и наказаніяхъ въ будущей жизни, необходимости божественной помощи для жизни добродѣтельной и т. п. Даже ученіе этого философа о томъ, что между людьми все должно быть общимъ, Климентъ понимаетъ духовно, говоря, что Платонъ хотѣлъ организовать свою республику по образцу небеснаго града [1]).

Если строго критиковать этотъ взглядъ на системы языческихъ философовъ, то можно замѣтить, что онъ не всегда вѣренъ. Такъ наприм. у стоиковъ Климентъ не находитъ никакого понятія объ истинномъ Богѣ, и ставитъ ихъ ниже Антисѳена, Ксенофонта, Клеанѳа, тогда какъ извѣстно, что стоическое мнѣніе о Богѣ было гораздо чище мнѣній указанныхъ философовъ. Особенно же замѣчается неправильность во взглядѣ на ученіе Платона. Въ сочиненіяхъ этого философа онъ находитъ не предчувствіе только идей христіанскихъ, а ясное и отчетливое сознаніе ихъ. Но эта похвала Платону незаслуженная; потому что слова, въ которыхъ Климентъ видитъ мысль о твореніи міра изъ ничего, далеко не заключаютъ въ себѣ этой мысли. (У Платона сказано только, что міръ есть произведеніе Божіе). Ученіе языческаго философа о Троицѣ нисколько не походитъ на ученіе христіанское о Богѣ покланяемомъ въ трехъ лицахъ. Ученіе о безсмертіи души тѣсно свя-

[1]) Str. 2, 14, 15.

зано съ ученіемъ о предсуществованіи и переселеніи душъ. А идея о республикѣ всѣми признана чувственной и несбыточной.

Но не смотря на это, взглядъ Климента на философскія системы достоинъ полнаго вниманія; потому что Климентъ смотритъ на нихъ съ самой высшей точки зрѣнія и съ цѣлію доставить истинную пользу христіанству. Указанные недостатки суть недостатки частные, происшедшіе или отъ поспѣшности, или отъ увлеченія. Но главная мысль, проведенная апологетомъ, вѣрна, и критерій, который онъ употребляетъ для разпознаванія истины отъ лжи, безукоризненъ. И нѣкоторые изъ новѣйшихъ философовъ (эклектическая школа) предполагали найти истину въ каждой системѣ, дабы можно было потомъ извлечь истинныя мнѣнія и составить истинную философію. Но очень хорошо замѣтили имъ, что они хотятъ оканчивать тѣмъ, чѣмъ должно начинать; потому что для отличенія истины отъ лжи, особенно въ такомъ хаосѣ какъ языческія системы, надобно прежде знать, что такое истина [1]) Совсѣмъ не таковъ планъ Климента. И онъ старается соединить то, что есть истиннаго въ языческихъ системахъ. Но какимъ образомъ? «Сравнивая ихъ съ ученіемъ слова Божія, которое, какъ онъ выражается, есть «абсолютная» истина. «Слово Божіе, говоритъ онъ, есть тотъ лидійскій камень, при помощи котораго различаютъ чистое золото отъ золота содержащаго примѣсь». Такого рода критерій навсегда останется для благомыслящаго философа единственнымъ критеріумомъ.

Положивъ въ основаніе ту мысль, что Богъ есть Отецъ всѣхъ человѣковъ, и что Его любвеобильная мудрость всегда заботилась о нашемъ просвѣщеніи и спасеніи, Климентъ смотритъ на частицы истины, находимыя во всѣхъ философскихъ

---

[1]) Hist. de l'école d' Alex. par Jules Simon. tom. I, p. 90.

системахъ, какъ на лучи божественнаго свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка грядущаго въ міръ. «Слово, говоритъ онъ, есть всеобщій свѣтильникъ; Его свѣтъ сообщается каждому народу, дѣлая его способнымъ къ принятію истины, и нѣтъ страны, которая была бы лишена этого свѣта. Плодоносное сѣмя Слова было сѣяно божественнымъ Сѣятелемъ отъ начала міра. Священныя истины разума и воли были изливаемы какъ благотворный дождь на все человѣчество; но плоды происшедшіе отъ этого сѣмени разнообразились, смотря по природѣ почвы, а иногда и по природѣ самаго сѣмени» [1]).

Слово сообщило человѣку истину тотчасъ по сотвореніи его, и потомъ эта истина передавалась изъ рода въ родъ. «Знаніе, говоритъ Климентъ, бываетъ слѣдствіемъ наставленія. Но тамъ, гдѣ есть наставленіе, необходимо предполагается наставникъ. Такъ Клеанѳъ выдаетъ себя ученикомъ Зенона, Теофрастъ—ученикомъ Аристотеля, Платонъ—Сократа. Достигнувъ Пиѳагора, Ферецида, Ѳалеса и первыхъ мудрецовъ, я останавливаюсь, и спрашиваю: кто былъ ихъ наставникомъ? Если вы назовете мнѣ египтянъ, индѣйцевъ, вавилонянъ, и даже маговъ, я не перестану васъ спрашивать: кто же былъ учителемъ послѣднихъ? Я доведу васъ такимъ образомъ до перваго поколѣнія людей, и тамъ снова возобновлю мой вопросъ: кто былъ ихъ учителемъ? Человѣкъ? Но человѣкъ былъ погруженъ въ невѣдѣніе. Ангелъ? Но ангелы, какъ ангелы, не доступны людямъ, и не имѣютъ языка для того, чтобы говорить, равно какъ мы не имѣемъ ушей, дабы слышать ихъ. Притомъ же ангелы получили мудрость тоже отъ кого-нибудь. Итакъ мы должны вознестись выше ангеловъ, если хотимъ найти, кто былъ ихъ учителемъ. Учителемъ былъ Богъ—Слово, Творецъ неба и земли» [2]).

---

[1]) Coh. ad Gent, IX. Str. I, 7. 37.

[2]) Str. VII, 7.

Но такъ какъ божественная истина, открытая человѣку въ самомъ началѣ, была раздроблена философскими сектами на мелкія части, которыя были развиваемы по личному усмотрѣнію каждаго философа: то самъ Промыслъ заботился о томъ, чтобы истина всегда существовала въ родѣ человѣческомъ, и не была бы совершенно искажена. «Господь всегда заботился о томъ, чтобы философы дѣлали изъ своей науки лучшее употребленіе, и такимъ образомъ способствовали бы добру и счастію человѣчества; всегда заботился о тѣхъ избранныхъ, кои могли дѣйствовать ко благу небольшаго числа своихъ собратій, и которыхъ послапничество состояло въ томъ, чтобы открывать предъ всѣми благословляющую силу Божію въ управленіи міромъ и спасеніи человѣчества» [1]),—Даже, по мнѣнію Климента, философы не рѣдко говорили по божественному вдохновенію, хотя и не совершенно передавали тѣ истины, которыхъ были органами. «Всеобщность любви Божіей, говоритъ онъ, не могла быть препятствіемъ къ существованію особенной связи между Нимъ и тѣми, кои знали Его лучше. Иногда божественная сила одушевляла мысль и разумъ человѣка, сообщая ему крѣпость и совершенное вѣдѣніе, иногда оживляла и согрѣвала человѣческое сердце, побуждая его къ исканію добра» [2]).

Но главнымъ и общимъ источникомъ истины были еврейскія священныя книги, о которыхъ, по мнѣнію Климента, могли знать всѣ философы. «Какъ священный елей сливался съ главы Ларона на браду и даже одежды его: такъ и божественное муро истины, которое Слово, какъ вѣчный первосвященникъ, отъ начала изливалъ на избранный народъ, про-

---

[1]) Str. VI, 157.

[2]) — VI, 47. 161

стерлось и на эллинскую философію [1])... Греческихъ философовъ можно назвать ворами; потому что они, до пришествія Спасителя, взяли нѣкоторыя частицы истины у еврейскихъ пророковъ, и выдавали какъ собственность. Но подобное воровство не только не унижаетъ философіи, а еще дѣлаетъ ей честь; и притомъ допущено Промысломъ не безъ намѣренія» [2]).

Такое мнѣніе, очень часто повторяемое въ сочиненіяхъ Климента, доказывается древностію священныхъ книгъ, сношеніями греческихъ философовъ съ востокомъ, и наконецъ сходствомъ выраженій философскихъ съ выраженіями пророковъ. Апологетъ доказываетъ, что націи, которыя Греція издавна называетъ варварскими, многими столѣтіями упредили ее въ высшемъ развитіи мыслей,—и первѣе всего нація іудейская. Итакъ въ чужой землѣ Греція взяла то сѣмя, которое произвело столь блестящую литературу. Моисей былъ учителемъ Платона, и религіозные миѳы Греціи заимствованы изъ священныхъ сказаній [3]).

Въ этихъ словахъ проглядываетъ мысль св. Іустина. Но Климентъ слишкомъ развилъ и распространилъ эту мысль. Къ вѣрному замѣчанію аѳинскаго философа онъ прибавилъ свое замѣчаніе, которое не можетъ быть подтверждено исторически, да и не совсѣмъ гармонируетъ съ основными началами его системы. Еслибы онъ ограничился приведеніемъ доказательствъ на то, что между греками и іудеями существовало гораздо тѣснѣйшее знакомство, нежели какое обыкновенно предполагаютъ: то этого было бы предостаточно для объясненія сходства нѣкоторыхъ мнѣній философскихъ съ св. Писа-

---

[1]) Str. VI, 17.

[2]) Cohort. VI.

[3]) Str. I, 15. 66.

ніемъ. Но доказывать происхожденіе истинъ изъ одной Іудеи, священныя книги которой едвали могли быть извѣстны грекамъ ранѣе V-го вѣка до Р. Х., значитъ противорѣчить не только исторіи, но и собственному ученію о томъ, что сѣмена истины разсѣяны повсюду [1]).

Отношеніе языческой философіи къ христіанству.

Если же истина существовала и въ языческой философіи, и имѣла божественное происхожденіе: то изъ этого слѣдуетъ, говоритъ Климентъ, что философія «была избрана Богомъ какъ лучшее средство къ тому, чтобы древній міръ могъ прійти къ истинѣ, и не лишился бы понятія о предметахъ божественныхъ» [2]).

«Христосъ сказалъ: Азъ есмь дверь. Но есть много путей, которые сходятся къ одному пути. Тысячи ручьевъ изливаются въ одну и ту же рѣку; но какъ ручьи, такъ и рѣка, проистекаютъ изъ одного божественнаго источника. Каждая истина можетъ служить отчасти приготовленіемъ къ принятію Того, Кто есть совершенная истина. Каждая школа, возбуждающая и поддерживающая духъ изслѣдованія между людьми, не ограничивающаяся какою либо отдѣльною частію философіи, но стремящаяся къ познанію Бога и всего добраго, можетъ приготовлять и вести къ совершенной истинѣ. Если философъ свободенъ отъ высокомѣрія, если онъ оживленъ любовію къ истинѣ, если свободенъ отъ предразсудковъ,—то онъ можетъ прійти къ вѣрѣ, достигнуть обладанія истиной, содѣлаться ученикомъ Христовымъ. Лучшіе изъ грековъ покланялись тому же Богу, какому покланяемся и мы. Праведный не отличается отъ праведнаго: будетъ ли онъ рожденъ на святой, или обыкновенной

---

[1]) Scalig. animad. ad Euseb. 1734.

[2]) Str. VI. 17.

землѣ, въ Іерусалимѣ, или въ Аѳинахъ. Кто внемлетъ гласу совѣсти, подъ закономъ или внѣ закона, кто живетъ по Слову, тотъ принадлежитъ Ему,—и Спаситель ищетъ таковыхъ даже во адѣ, куда Онъ нисходилъ, дабы проповѣдать плѣненнымъ избавленіе» [1]).

«Два рода благъ ниспосылаемыхъ Богомъ: одни высшія, другія низшія; къ первымъ относится ветхій и новый завѣтъ, ко вторымъ—философія. Философія была для язычниковъ тѣмъ же, чѣмъ откровеніе для іудеевъ: была пророчествомъ великаго еллинскаго поколѣнія. Какъ законъ служилъ педагогомъ для приведенія іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ для приведенія грековъ къ евангелію, замѣняя откровеніе письменное. Она была подобна Ѳамари, которая по одеждѣ и внѣшнему виду казалась чужестранкою; но на самомъ дѣлѣ принадлежала къ дому Израиля» [2]).

Изъ этихъ разсужденій видно, что Климентъ не находитъ существеннаго различія между евангеліемъ и философіею. Истина, по его мнѣнію, существовала и въ языческой философіи; но это былъ «плодъ въ скорлупѣ»: надобно разбить скорлупу, для того чтобы воспользоваться плодомъ [3]). Какъ ни остроумно это сравненіе; но въ немъ заключается незаслуженная похвала древней философіи.

Вмѣсто того, чтобы въ сочиненіяхъ древнихъ философовъ отыскивать горячіе слѣды стремленій человѣческаго сердца, которое старалось найти своего потерянаго Бога и жаждало Искупителя, Климентъ находитъ въ этихъ сочиненіяхъ предварительное христіанство, и придаетъ слишкомъ большое значеніе тѣмъ истинамъ, которыя были высказываемы знамени-

---

[1]) Str. I, 5. 32. 38 VI, 6. 17. 47. 151.
[2]) — I, 1. 5. 11. 19. 28. 31.
[3]) — I, 1. 18.

тыми представителями древняго міра. Но эти истины были потому только дороги, что возбуждали желаніе больше знать о Богѣ и человѣкѣ: «онѣ были», какъ выражается Прессансе, «молніями, на одно мгновеніе освѣщающими темноту ночи; ибо надобно имѣть понятіе о свѣтѣ, чтобы желать наступленія дня. Горящій факелъ, который въ рукѣ философа кажется такъ удивительнымъ Клименту, былъ назначенъ не столько къ тому, чтобы освѣщать путь человѣчеству, сколько къ тому, чтобы показать, что оно—«въ заблужденіи». Онъ долженъ былъ открыть печальное положеніе человѣчества и надъ его заблужденіемъ и нравственнымъ безобразіемъ распространить свѣтъ немерцающій. Прямая задача древней философіи состояла въ томъ, чтобы раскрыть наше сердце, а если нужно, то разбить, для того чтобы изъ него вышло и взошло къ нему желаніе Искупителя».

«Климентъ, имѣвшій полное право искать въ рѣчи ап. Павла въ Аѳинахъ основанія для того, чтобы пользоваться языческими писателями, зашелъ въ этой апологетической методѣ гораздо далѣе. Если апостолъ указываетъ на вѣру въ невидимаго Бога какъ на лучь истины, то онъ хочетъ этимъ указать на плачевное невѣдѣніе языческаго міра. Этотъ драгоцѣнный, остатокъ исчезнувшаго сокровища долженъ вызвать печальное воспоминаніе и возбудить скорбь о потерянномъ благѣ. Ап. Павелъ обращается къ Греціи не для того, чтобы исчислять ея богатства; но для того, чтобы представить ей предъ глаза ея позорную бѣдность. Онъ для того указываетъ на первоначальное благородство человѣка, чтобы лучше измѣрять глубину его паденія. Онъ признаетъ за нимъ въ его настоящемъ состояніи одно единственное величіе, это страданіе, безутѣшную скорбь, душевное желаніе невѣдомаго Бога. Указываетъ человѣку на то, что онъ сохранилъ, дабы человѣкъ лучше позналъ, чего лишился и что можетъ снова найти. Хри-

стіанство не есть для него, какъ для Климента, быстрое, богатое развитіе прежде существовавшихъ зародышей, но чрезвычайный «переворотъ». Между древнимъ и новымъ міромъ насажденъ крестъ,—крестъ, который служитъ для грековъ безумiемъ, а для еллиновъ—соблазномъ; но который удовлетворяетъ всѣмъ благороднѣйшимъ желаніямъ, волнующимъ сердце человѣческое. Такимъ образомъ тѣ остатки истины, которые Климентъ назвалъ еллинскимъ христіанствомъ, мы находимъ у апостола только въ видѣ желанія или томительнаго исканія. Слѣдовательно, не скорлупа плода должна быть разбита, а должно быть разбито сердце человѣческое, дабы оно было способно принять Искупителя» [1]).

Отношеніе философіи къ богословію.

Если философскія знанія были полезны для искавшихъ истины: то полезны ли они для тѣхъ, кои уже нашли истину? «Когда была ночь, тогда приносилъ пользу и слабый свѣтъ свѣчи; но теперь, когда насталъ день, нѣтъ такой ночи, которая не была бы освѣщена духовнымъ свѣтомъ» [2]). Притомъ же въ Александріи было очень много людей, или слишкомъ строгихъ или слишкомъ робкихъ, которымъ казалось, что любовь къ совершанію, перенесенная въ область вѣры, можетъ быть даже источникомъ гибельныхъ заблужденій, и указывали въ этомъ случаѣ на гностицизмъ.—Для того чтобы опровергнуть мнѣніе тѣхъ и другихъ, христ. апологетъ показываетъ истинное отношеніе вѣры къ знанію.

Есть различіе между знаніемъ и вѣрою: потому что первое есть такое состояніе души, когда она достигла чего либо посредствомъ доказательствъ; а послѣднее есть «даръ», при помощи котораго мы возвышаемся къ сверхчувственнымъ пред-

[1]) Gesch. d. drei erst. Jahrh. Vierl. Theil. p. 171. v. Pressense.
[2]) Str. V, 3, 27.

метамъ, гдѣ доказательства невозможны [1]). Однакожъ, не смотря на это различіе, знаніе и вѣра не только не противорѣчатъ другъ другу, но тѣсно между собою соединены, такъ что служатъ какъ бы двумя вѣтвями одного и того же дерева. «Нѣтъ вѣры», говоритъ Климентъ, «безъ знанія; нѣтъ и знанія безъ вѣры. Вѣра есть основаніе зданія; а знаніе есть зданіе, которое разумъ строитъ на вѣрѣ. Вѣра подобна внутреннему, сокровенному слову; а знаніе—выраженному,—и потому знаніе есть раскрытіе вѣры» [2]).

Необходимость вѣры.

Вѣра столь необходима для знанія, какъ дыханіе для жизни. Разумъ, собственно говоря, не производитъ истины. Предоставленный самому себѣ, онъ не сообщаетъ истинѣ основныхъ началъ. Истина не пріобрѣтается, а пріемлется; и она трудилась бы понапрасну, еслибы не получала отъ высшей силы матеріала для своей обработки. Эта высшая сила есть вѣра [3]).—Каждая наука начинается актомъ вѣры, т. е. какъ говоритъ Аристотель, непосредственнымъ созерцаніемъ первыхъ началъ, на которыхъ основывается. Неоспоримыя истины не суть предметъ изслѣдованія; но достовѣрность ихъ зависитъ отъ вѣры, которая есть видѣніе; и слѣдовательно вѣра не только сильнѣе знанія, но и есть критерій его» [4]).

«Кто презираетъ вѣру, тотъ столь же мало понялъ природу, какъ и благодать. Кто хочетъ вѣрить только чувственному, опытному, и какъ бы палецъ полагаетъ на то, чего можно коснуться,—тотъ видитъ въ мірѣ только грубые эле-

---

[1]) Str. II, 4
[2]) — V, 1. 17; VI, 15.
[3]) — V, 62.
[4]) — II, 4. 6.

менты, тотъ смѣшиваетъ матерію съ сущностію и твореніе съ Творцемъ. Основное же начало для него исчезаетъ во множествѣ явленій, и остается таковымъ до тѣхъ поръ, пока онъ не возвысится посредствомъ вѣры, т. е, посредствомъ созерцанія, къ простому и общему началу, которое не соединено съ матеріею и не есть сама матерія. Такимъ образомъ одна вѣра даетъ намъ возможность обнять основныя причины, которыя возвышены надъ доказательствами» [1]).

«Если же вѣра необходима въ наукѣ о видимомъ: то тѣмъ болѣе она должна имѣть значеніе для науки о невидимомъ и божественномъ. Здѣсь преимущественно чувство играетъ главную роль, и вѣра слѣдовательно является первымъ условіемъ всякаго познанія. Человѣческая мудрость, какъ бы высоко ни возлетѣла, не можетъ достигнуть Бога, котораго существо есть глубокая и неизслѣдимая тайна. Но Богъ, столь возвышенный надъ нами своимъ несотвореннымъ существомъ, не далекъ отъ нашего сердца своею любовію. Его божественная сила всегда при насъ, открывая намъ себя, благословляя насъ и наставляя, и эта сила можетъ быть сообщена человѣку только чрезъ вѣру. Эта вѣра, почитаемая греками чѣмъ-то варварскимъ, есть непосредственная обладательница истины; потому что она основана на доказательствахъ божественныхъ» [2]).

Но есть другая вѣра, которая привязывается къ мнѣніямъ и готова принять все. Эта вѣра, по ученію Климента, неразумна и непрочна, и есть низшая степень христіанской жизни. Истинная вѣра должна опираться на прочныхъ осно-

---

[1]) Str. II, 14.
[2]) — II, 25.

ваніяхъ и быть добровольнымъ принятіемъ истины, находящейся въ душѣ» [1]).

Необходимость знанія.

«Конечно, нѣтъ нужды видѣть то, во что вѣруемъ,—и евангеліе даже называетъ блаженными тѣхъ, кои не видя вѣруютъ; но христіанинъ долженъ знать, *почему* онъ такъ вѣруетъ. Слабое понятіе о вѣрѣ, на основаніяхъ которой покоится наше знаніе, можетъ произвесть шаткость и въ понятіяхъ христіанина; и потому слово Божіе заповѣдаетъ испытывать писанія. Простая вѣра дѣлаетъ человѣка вѣрнымъ рабомъ, а вѣра разумная—другомъ Божіимъ» [2]).

«Смѣшны тѣ, кои говорятъ, что для спасенія достаточно одной простой вѣры. Презирать науку, значитъ желать наслаждаться плодами винограда, не трудясь надъ воздѣлываніемъ его. Не человѣческая наука насаждаетъ небесную виноградную лозу, не ей мы обязаны сочными, животворными гроздами; но эта лоза приноситъ плодъ только при тщательномъ попеченіи съ нашей стороны. Собирать плоды съ этой лозы можно только тогда, когда она будетъ тщательно обработана: надобно ее срѣзать, окопать, полить, не говоря о прочемъ. Итакъ мы имѣемъ нужду, какъ мнѣ кажется, въ серпѣ, заступѣ и другихъ земледѣльческихъ орудіяхъ, для того, чтобы виноградная лоза дала намъ добрые плоды» [3]).

«Знаніе философіи не обязательно для всѣхъ; философія не есть такая наука, sine qua non: но для наставника, пастыря, вообще для богослова она необходима. Вѣра есть со-

---

[1]) Str. I, 286.
[2]) — VII, 702.
[3]) — I, 6. 9. 31. 35.

краненное знаніе предметовъ необходимыхъ для спасенія; но богословъ обязанъ защищать истины, получаемыя посредствомъ вѣры. Въ этомъ случаѣ философія можетъ послужить валомъ, прикрывающимъ откровенное ученіе, оградой и стѣной, окружающими вертоградъ Спасителя. Богословъ обязанъ развивать и объяснять истины вѣры; но не такъ легко, какъ нѣкоторые думаютъ, изчерпать богатство откровенія, которое безконечно. Если же есть такіе малодушные, которые боятся философіи, какъ дѣти привидѣній, которые думаютъ, что философія можетъ послужить причиной ихъ паденія: то такіе люди пусть падаютъ, дабы своимъ паденіемъ научить другихъ, что истинная философія необходима» [1]).

Связь философіи съ другими науками.

Для того чтобы еще яснѣе представить эту истину, Климентъ указываетъ на ту тѣсную связь, въ которой находится философія съ другими науками.

«Въ земледѣліи, въ медицинѣ почитается способнымъ тотъ, кто изучилъ разныя науки, которыя говорятъ о воздѣлываніи земли, или леченіи болѣзней. Точно также и въ дѣлѣ религіи: нельзя быть солидно образованнымъ, не зная геометріи, музыки, грамматики, философіи и вообще того, что полезно для объясненія и защищенія вѣры» [2]).

«Науки не только стремятся къ одной цѣли; но и должны идти однимъ путемъ,— съ тѣмъ только различіемъ, что низшія науки проходятъ одну первую часть этого пути и приводятъ къ философіи, а философія ведетъ далѣе и приводитъ къ богословію, которое наконецъ вѣнчаетъ труды. Вотъ, посмотрите

---

[1]) Str. VI, 10. 80; I, 2. 20.

[2]) — I, 9.

на эту одежду: сперва это было ни что иное какъ волна; потомъ эта волна расчесана; затѣмъ обратилась въ нити, ткань и наконецъ одежду» [1]). Такова связь и между науками!

«Многіе, обольщенные обманчивымъ блескомъ приготовительныхъ наукъ, которыя суть только служительницы, презираютъ науку госпожу, т. е. философію, и состарѣлись, одни въ музыкѣ, другіе въ геометріи, многіе въ грамматикѣ, а большая часть въ риторикѣ. Науки и искусства, какъ справедливо замѣтилъ Платонъ, только пріучаютъ душу къ уразумѣнію мысленныхъ предметовъ. Какъ бы они ни были полезны и возвышенны, не могутъ привести насъ къ познанію бытія и истины абсолютной; они могутъ только приготовить къ познанію философіи, которая служитъ для нихъ центромъ» [2]).

«Но если знанія человѣческія группируются вокругъ философіи, какъ вокругъ своей царицы и госпожи: то и философія въ свою очередь должна искать своего вѣнца въ божественномъ откровеніи. Философія должна подчиняться богословію; потому что истины вѣры гораздо выше, нежели истины служащія результатомъ умственныхъ доказательствъ; и предметъ откровенія несравненно превосходнѣе, чѣмъ предметъ знаній чисто человѣческихъ. Вѣра есть критерій разума: а потому философія должна подчиняться богословію на томъ же основаніи, на какомъ разумъ человѣческій обязанъ подчиняться разуму божественному». Климентъ сравниваетъ философію и богословіе съ двумя женами Авраама: Агарью египтянкою, и Саррою. «Первая была служанкой, вторая—госпожей; первая представляла знаніе египетское, знаніе свѣтское, а послѣдняя—знаніе высшее и божественное» [3]).

---

[1]) Str. VI, 11.
[2]) — I, 3. 19.
[3]) — II, 4.

«Если же такъ тѣсно соединены науки между собою: то не удивительно, что тѣ, кои вооружаются противъ философіи, пользуются ею, сами не сознавая того».

«Вотъ почему мудрый христіанинъ (гностикъ) равно предается занятіямъ, кои ведутъ къ знанію, извлекая изъ всякой науки то, что полезно для истины! Музыка учитъ его гармоніи мѣрнымъ тактомъ своихъ аккордовъ. Ариѳметика своими восходящими и нисходящими прогрессіями научаетъ его отношеніямъ чиселъ, показывая ему, что большая часть предметовъ подлежитъ численнымъ пропорціямъ. Занимаясь геометріей, онъ пріучается представлять непрерывный рядъ, недвижную сущность, отличную отъ земныхъ тѣлъ. Въ астрономіи онъ возвышается надъ земнымъ, паритъ въ странахъ горнихъ, слѣдитъ за обращеніемъ звѣздъ, созерцаетъ мудрость въ этихъ божественныхъ чудесахъ, въ этомъ удивительномъ концертѣ. Но и здѣсь гностикъ не останавливается. Онъ изучаетъ діалектику съ ея раздѣленіемъ родовъ и видовъ, и дѣлая различіе между существами, доходитъ до субстанцій первыхъ и простыхъ.. Разсматривая различныя философскія системы, онъ беретъ изъ нихъ лучшее, и все направляетъ къ одной цѣли— изученію откровенія. Вѣрующій духъ его, проникая всѣ мѣры и области сотвореннаго, возносится горѣ, гдѣ имѣетъ свой престолъ Царь міровъ; тамъ онъ не подвергается болѣе опасности, что его мысли, подобно сухимъ листьямъ, будутъ разсѣяны вѣтрами или поглощены бурными волнами; онъ достигъ самаго неподвижнаго пути къ неподвижному» [1]).

Таковъ взглядъ Климента на отношеніе философіи къ прочимъ наукамъ! Философія, по его мнѣнію, должна быть госпожею наукъ и вмѣстѣ служительницей богословія. Этотъ взглядъ до такой степени вѣренъ и благотворенъ, что если бы

[1]) Str. I, 5; V, 1; VI, 10.

ученые всегда держались его,. то никогда не было бы разногласія между науками, и всѣ онѣ шли бы стройно къ своей цѣли.

Если философія есть царица эмпирическихъ наукъ, то не правы тѣ, кои не хотятъ допустить ничего, кромѣ предметовъ подлежащихъ опыту и служащихъ результатомъ наблюденій. Дѣйствія всегда предполагаютъ причины и законы; явленіе всегда указываетъ на источникъ. Слѣдовательно ничего нельзя познать безъ понятій метафизическихъ, безъ философіи.

Если богословіе есть глава философіи, то неправы тѣ, кои думаютъ ограничиться вѣшаніями человѣческаго разума. Нельзя сдѣлать ни одного шага, чтобы не встрѣтить явленій, основная причина которыхъ заключается въ сверхъопытномъ. Но проникнуть въ область сверхъопытнаго разумъ не можетъ. Одно только божественное откровеніе въ состояніи освѣтить для насъ эту неизвѣстную страну, и развернуть предъ нашимъ духовнымъ окомъ цѣлый рядъ истинъ, которыхъ не могъ и предполагать разумъ человѣческій.

И наоборотъ: если философія есть служительница богословія, то богословіе не должно пренебрегать ея служеніемъ, не должно препятствовать ей имѣть свою сферу, свои права. Св. писаніе не занимается изслѣдованіемъ законовъ разума или анализомъ способностей души; не занимается опредѣленіемъ бытія, субстанціи, причины, дѣйствія,—все это принадлежитъ философіи. И потому очень хорошо замѣтилъ Климентъ, что тѣ богословы, которые презираютъ философію, пользуются ею, не сознавая того.

Наконецъ вспомнимъ, что Климентъ хотѣлъ, чтобы философія была доступна для всѣхъ классовъ народа. «Философія христіанская, говоритъ онъ, не такова, какъ философія Платона, который написалъ надъ своею дверью: «незнающій геометріи не долженъ входить». Ученіе Христово понятно для

всѣхъ; его лучи просвѣщаютъ даже тѣхъ, кои не привыкли къ блеску истины. Божественною философіею евангелія также легко можетъ пользоваться женщина, какъ и мущина.— Одинъ изъ важнѣйшихъ недостатковъ греческой философіи состоялъ въ томъ, что она не имѣла вліянія на цѣлую половину рода человѣческаго, ту половину, которая играетъ важную роль въ образованіи души. Супруга и мать были забыты; женщина была унижена; умственное образованіе ея было тѣсно связано съ безнравственностію; ей оставалось быть или глупой Матроной, или Аспазіей. Христіанство только спасло женщину отъ этого поношенія [1]).

Это важный урокъ для тѣхъ, кои своимъ знаніемъ хотятъ отдѣлиться отъ народа, а не приблизиться къ нему!

Ученіе о Богѣ и отношеніи Его къ міру.

Изъ метафизическихъ мыслей Климента, прежде всего разсмотримъ мысли его о Богѣ. Онъ различаетъ въ Богѣ «существо» и «явленіе», и первое почитаетъ непостижимымъ.

«Если трудно открыть начало всякой вещи, то какъ должно быть трудно для разума ясно показать начало абсолютно первое и древнѣйшее всѣхъ? И въ самомъ дѣлѣ, какимъ именемъ вы назовете Того, Кто не есть ни родъ, ни различіе, ни видъ, ни недѣлимое, ни число, ни случайность, ни субстанція, подверженная чему либо случайному? Вы скажете, что Онъ есть все? Выраженіе это будетъ неправильно; потому что все подлежитъ измѣренію, а Богъ есть отецъ всѣхъ вещей. Вы дадите Ему части? Но Онъ есть нераздѣльное единство. Онъ безконеченъ не потому только, что человѣческая мысль почитаетъ невозможнымъ познать Его; но потому, что Онъ не подлежитъ

[1]) Paed. I, 4. 10. 11.

измѣреніямъ и не знаетъ предѣловъ. Онъ не имѣетъ формъ, а слѣдовательно и не можетъ быть названъ. Назовемъ ли Его единствомъ, благомъ, разумомъ, бытіемъ; назовемъ ли Отцемъ, Богомъ, Творцемъ, Спасителемъ,—ни одно изъ этихъ выраженій—собственно говоря—не идетъ къ Нему. Мы прибѣгаемъ къ этимъ прекраснымъ названіямъ по невозможности найти названіе настоящее. Ни одинъ изъ этихъ терминовъ, отдѣльно взятыхъ, не выражаетъ Бога; взятые вмѣстѣ, они указываютъ на Его всемогущество... Отличаютъ предметы или по ихъ свойствамъ, или по отношеніямъ, какія они имѣютъ между собою. Но ничто изъ всего этого не можетъ быть приложено къ Богу. Мы не можемъ достигнуть многаго посредствомъ доказательствъ; потому что доказывать можно только изъ началъ древнѣйшихъ и болѣе извѣстныхъ, но ничто не существовало прежде бытія несотвореннаго» [1]).

«Это существо существъ, это первое начало всего, имѣетъ и свою внутреннюю жизнь, въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ. И въ этомъ отношеніи Онъ возвышенъ надъ твореніемъ, и можетъ открывать Себя только чудеснымъ образомъ. Въ этомъ отношеніи ни одинъ ангелъ не можетъ быть наставникомъ для человѣка; а единственно вѣрный руководитель есть Богъ, божественное Слово. «Никтоже знаетъ Отца, говоритъ Іисусъ Христосъ, токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открыти» [2]).

Только посредствомъ абстракціи можно достигнуть нѣкоего понятія о верховномъ Разумѣ. «Разсматривая существа, кои ему подчинены, мы должны отвлечь свою мысль отъ ихъ естественныхъ свойствъ. Такимъ образомъ мы отрѣшимся мысленно отъ трехъ измѣреній: глубины, широты и долготы. То, что останется послѣ этого, будетъ точка, или, лучше ска-

[1]) Str. V, 12.
[2]) — VI, 14.

зать, «монада», занимающая извѣстное мѣсто. Уничтожьте и это самое мѣсто, и вы получите «мысленную монаду», которая и есть Богъ. Итакъ, устраняя отъ тѣлъ тѣ свойства, которыя съ ними нераздѣльны, и тѣ, коими они отличаются отъ предметовъ безтѣлесныхъ, вы можете возвыситься къ понятію о непзмѣримости и всемогуществѣ Божіемъ;—впрочемъ вы такимъ образомъ возвыситесь къ понятію не столько о томъ, «что Богъ есть, сколько о томъ, что Онъ не есть». Касательно выраженій св. писанія, какъ напр. видъ, движеніе, тронъ, мѣсто, правая рука, лѣвая рука, надобно сказать, что эти выраженія не собственныя. Первая причина не находится въ какомъ либо извѣстномъ мѣстѣ; но она внѣ мѣста, внѣ времени, внѣ выраженій и мысли» [1]).

Говорятъ, что Климентъ заимствовалъ представленіе о Богѣ у Филона, который называлъ божество отвлеченнымъ единствомъ, чистой монадой [2]). Но замѣчательно то, что христ. философъ, задолго до Лейбница, сознавалъ невозможность посредствомъ отвлеченія отъ всего вещественнаго и тварнаго достигнуть понятія о высшей монадѣ, или Богѣ. Онъ называетъ эту монаду «мысленною». Этимъ хочетъ онъ сказать то, что хотя разумъ нашъ, отвлекая мысль отъ вещественныхъ измѣреній, и можетъ доходить до существа невещественнаго; но это существо будетъ только воображаемымъ, а не дѣйствительнымъ. Притомъ же ошибочно думать, что безконечное равняется конечному, освободившемуся отъ границъ; сущность безконечнаго совершенно другая, нежели сущность конечнаго. Богъ есть полнота бытія, есть существо, обладающее всѣми реальностями въ превосходной степени, или, какъ говорятъ философы, realissimum; но отрѣшая мысль отъ предметовъ конечнаго, мы получимъ неопредѣлен-

---

[1]) Str. V, 11.

[2]) Leg. alleg. I, 11. Mang. 166. 67.

ное, а не безконечное. И потому очень хорошо замѣтилъ Климентъ, что посредствомъ этого метода мы достигнемъ познанія не того, что Богъ есть, но того, что Онъ не есть.

Напрасно укоряютъ Климента въ томъ, что онъ, говоря такимъ образомъ, увлекается Аристотелемъ, и противорѣчитъ самъ себѣ (потому что въ другихъ мѣстахъ ясно доказываетъ возможность естественнаго богопознанія). Климентъ не всегда точно выражался; но по всему видно, что онъ отличалъ познаніе существа и внутренней жизни божественной отъ познанія Бога въ явленіи: перваго рода богопознаніе онъ почиталъ невозможнымъ для разума; а послѣднее не только возможнымъ, но и не труднымъ. Слово «доказательство» онъ дѣйствительно принимаетъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ принималъ Аристотель, который училъ, что начало доказательствъ должно быть выше того, что хотятъ доказать, и даже употребляетъ его выраженіе: a prioribus et notioribus [1]). Но по отношенію къ познанію существа и внутренней жизни божественной правило Аристотеля имѣетъ полное приложеніе. Первое начало не можетъ быть выводимо ни изъ какого начала, по весьма простой причинѣ: «потому что оно есть начало всѣхъ началъ». Мы видимъ и познаемъ явленія; мы судимъ объ оригиналѣ по копіи, но самаго оригинала видѣть не можемъ. Что же касается основанія предметовъ, то оно покрыто такимъ мракомъ, котораго не могутъ разогнать никакія объясненія, никакія абстракціи и индукціи. Если же ни одна тварь не въ состояніи постигнуть своего начала, то какъ можно постигнуть начало всѣхъ началъ? Если человѣкъ не можетъ ни сосредоточиться, ни возвыситься до такой степени, чтобы истинно познать самого себя: то какою силою, какою способностію онъ достигнетъ познанія существа и внутренней жизни божествен-

[1]) Anal. II, p. 1, c. 11.

ной? Одно средство для этого—«если самъ Богъ откроетъ Себя».

Но иное—«Богъ въ явленіи». Мы имѣемъ право заключать отъ явленій къ источнику ихъ, по силѣ самаго начала причинности или достаточнаго основанія. Въ такомъ случаѣ мы не выводимъ безконечнаго изъ конечнаго, какъ слѣдствіе изъ начала, потому что безконечное не содержится въ конечномъ; а только заключаемъ отъ конечнаго къ безконечному, какъ отъ дѣйствія къ причинѣ. На этомъ прочномъ основаніи и строются умственныя доказательства бытія Божія, немаловажное значеніе которыхъ признаетъ и Климентъ.

«Есть богопознаніе, говоритъ онъ, глубокое и совершенное, почерпаемое изъ откровенія, и есть богопознаніе, служащее плодомъ разума: первое есть прямой и непосредственный предметъ вѣры, послѣднее есть приготовленіе къ вѣрѣ. Разумъ указываетъ на единство субстанціи; откровеніе говоритъ о троичности лицъ: тамъ Богъ природы, здѣсь—Богъ благодати и славы» [1]).

«Богъ, какъ вѣчное и неизмѣняемое начало всѣхъ вещей, не можетъ быть познанъ; но какъ Творецъ міра долженъ служить предметомъ познанія. Человѣческій разумъ, различая дѣйствія отъ причины, долженъ возвышаться къ мысли о бытіи всемогущаго и безконечнаго существа; обязанъ постепенно восходить отъ явленій истиннаго и прекраснаго къ истинѣ и красотѣ абсолютной. Было бы безразсудно не видѣть въ дѣлѣ творенія десницы верховнаго Архитектора» [2]).

Но чувственный міръ потому можетъ вести человѣка къ богопознанію, что въ душѣ нашей есть врожденная идея о единомъ и всемогущемъ Богѣ,—идея, которую можно назвать,

---

[1]) Str. VI, 5.

[2]) — V, 11; VI, 649. Cohort. I, 4.

какъ выражается Климентъ, «естественнымъ откровеніемъ». «Въ каждомъ человѣкѣ есть идея, которая заставляетъ его противъ воли признавать, что есть несотворенный и неизмѣняемый Богъ. Эта первоначальная вѣра есть даръ благодати, полученный нами отъ самого Бога. Это есть сила Божія въ насъ, въ которой Онъ возвѣщаетъ намъ о Себѣ. Эта идея всегда существовала въ благомыслящихъ душахъ, и лучшіе изъ язычниковъ всегда допускали существованіе верховной причины, и покланялись тому же самому Богу, какому покланяемся и мы» [1]).

Откуда взялась въ душѣ нашей эта идея о Богѣ? Кто далъ намъ понятіе о Немъ? «Идея», отвѣчаетъ Климентъ, «вложена въ душу Сыномъ Божіимъ, который есть главный учитель богопознанія. Чувственный міръ можетъ вести насъ къ богопознанію только тогда, когда мы, подъ руководствомъ Слова Божія, будемъ развивать и усовершать силы дарованныя намъ Богомъ. Дѣла Божіи не могутъ явить намъ Бога; Онъ Самъ открываетъ Себя, нисходя въ глубины нашей души и просвѣщая очи нашего сердца» [2]).

«Такъ какъ подобное понимается подобнымъ, то человѣкъ только тогда достигнетъ созерцанія Бога, когда поистинѣ сдѣлается подобнымъ Ему, т. е. когда очиститъ свою душу отъ всего злаго. Если земля безплодна, то посѣвъ не взойдетъ; такъ точно и самая лучшая истина не принесетъ плода, если не будетъ принята. Сухая солома загорается отъ первой искры, потому что она чувствительна къ огню; желѣзо привлекается магнитомъ по причинѣ сродства съ нимъ. Изъ этого слѣдуетъ, что высшія религіозныя истины только тогда будутъ близки къ намъ, когда мы сдѣлаемъ ихъ для души своей свя-

---

[1]) Str. V, 13. 14. Cohort. 45.

[2]) Cohort. 44.

щеннымъ магнитомъ. Мы можемъ находиться въ противорѣчіи или согласіи съ религіозною истиною, можемъ больше или меньше раскрывать божественное начало,—все это будетъ зависѣть отъ свойства и силы нашихъ нравственныхъ рѣшеній. Богъ открывается разуму тогда, когда человѣкъ склоняетъ къ Нему свою любовь и свой слухъ. Волю Божію мы можемъ познать только тогда, когда будемъ исполнять ее» [1]).

Не напрасно Климентъ распространяется о нравственномъ способѣ богопознанія. Онъ хочетъ сказать намъ, что вышеприведенныя доказательства бытія Божія получаютъ самую большую силу отъ нравственнаго доказательства.

И въ самомъ дѣлѣ, то неоспоримо, что природа есть ближайшая учительница богопознанія. При видѣ случайнаго и измѣняемаго, весьма разумно приходить къ мысли о бытіи силы вѣчной и неизмѣняемой. Отъ удивительнаго порядка, замѣчаемаго въ мірѣ, весьма естественно заключать къ существованію мудраго распорядителя. Но мы ничему не научились бы изъ природы, если бы въ насъ самихъ не было основанія къ такого рода умозаключеніямъ, т. е. если бы не было въ насъ идеи о Богѣ, какъ абсолютномъ, всесовершенномъ существѣ. Мы заключаемъ отъ недостатковъ къ совершенству, отъ отрицательнаго къ положительному. Но несовершенное и отрицательное познается только при существованіи совершеннаго и положительнаго. Предметы міра не могутъ показаться намъ конечными и случайными, если не будетъ въ душѣ нашей идеи о безконечномъ и необходимомъ.—Отъ истины, добра и красоты, замѣчаемыхъ въ мірѣ, мы возносимся мыслію къ совершенной мудрости, благости и красотѣ. Такое заключеніе было бы невозможно, если бы мы не имѣли понятія о совершенствѣ, если бы не могли отличить менѣе совершен-

---

[1]) Str. II, 2. 6. 9. 26.

ное отъ болѣе совершеннаго,—словомъ, если бы не было въ насъ идеи о совершеннѣйшемъ существѣ. И потому Климентъ старался обратить вниманіе язычниковъ на это внутреннее доказательство существованія единаго Бога, доказывая имъ, что идея о верховномъ существѣ самимъ Богомъ вложена въ природу нашу, что она неизгладимо напечатлѣна въ нашемъ сердцѣ.

Но для полной увѣренности въ бытіи Божіемъ, не довольно одной идеи о Богѣ; намъ нужна еще увѣренность, что наше познаніе находится въ естественной связи съ дѣйствительностію, что наши доказательства имѣютъ не только субъективное, но и объективное достоинство. При помощи указанной идеи мы можемъ прійти къ убѣжденію, что должно быть существо верховное, пожалуй даже, что оно есть, но въ дѣйствительности ли есть, или только въ одной нашей мысли, практически ли живетъ, или только теоретически,—это еще неизвѣстно. «Когда будетъ принято или доказано, говоритъ Ѳома Аквинатъ, что такое существо внѣ насъ есть, тогда только мы можемъ сказать, что оно необходимо есть; а изъ простой идеи о немъ мы не можемъ доказать его необходимаго бытія» [1]). «Дѣйствительно ли осуществляется», замѣчаетъ и Кантъ, «та идея, которую мы имѣемъ о Богѣ, мы этого знать не можемъ. Необходимость, которая выставляется въ умственныхъ доказательствахъ бытія Божія, есть необходимость логическая; но тѣ начала мышленія, какія лежатъ въ основаніи логической необходимости, имѣютъ значеніе только въ отношеніи къ предметамъ опыта, а за черту опытнаго не должны быть переносимы» [2]).

Климентъ какъ-бы предупреждаетъ подобныя возраженія, указывая любомудрствующимъ на слово Божіе и нравствен-

---

[1]) Sum. Theol. 1. 2.

[2]) Kritik d. rein. Vern. 621. 329.

ность. «Если вы хотите увѣриться, какъ-бы такъ говоритъ онъ, что доказательства бытія Божія имѣютъ опору въ вашемъ естественномъ сознаніи, то обратитесь къ слову Божію. Оно не только скажетъ вамъ, что ваша идея о Богѣ есть самимъ Богомъ указанный путь къ Нему; но сообщитъ вамъ такія истины о Богѣ, которыя, при существованіи этой идеи, непремѣнно найдутъ откликъ въ душѣ вашей. Вашъ разумъ будетъ тогда въ единеніи съ разумомъ божественнымъ; вы полюбите божественныя истины; вы будете проникнуты ими; вы опытно убѣдитесь въ существованіи Бога, и станете уподобляться Его совершенствамъ». «Богъ для того и содѣлался человѣкомъ, чтобы ты научился, какъ человѣкъ можетъ сдѣлаться Богомъ» [1]).

Показывая отношеніе Бога къ міру, Климентъ строго отдѣляетъ сотворенное отъ несотвореннаго, и порицаетъ взглядъ пантеистическій. «Было бы безбожно, говоритъ онъ, воображать Бога существомъ подобнымъ намъ: Богъ есть начало простое, всеобщее, которое не соединено съ матеріей и не есть матерія; бездна между Богомъ и нами неизмѣрима, безконечна. Было бы безуміемъ утверждать, что мы составляемъ часть существа божественнаго: мы призваны къ жизни дѣйствіемъ Его воли. Божественное въ насъ не есть необходимое изліяніе существа Божія, а есть даръ Его безконечной любви. Образъ Божій состоитъ въ томъ, что человѣкъ получилъ способность развивать въ себѣ добро и стремиться къ уподобленію Богу. Но человѣкъ можетъ во зло употребить эту способность, можетъ грѣшить, что было бы невозможно, если бы человѣкъ составлялъ часть Божества, потому что Богъ безгрѣшенъ» [2]).

---

[1]) Cohort. 6.

[2]) Str. II, 4. 17. 75.

Итакъ Богъ, по Клименту, имѣетъ личное самосознаніе, находится выше всего сотвореннаго, есть Отецъ и полновластный распорядитель міра. Если же таковъ общій и основный взглядъ его на отношеніе Бога къ міру: то несправедливы тѣ, кои, на основаніи нѣкоторыхъ двусмысленныхъ выраженій Климента, приписываютъ ему пантеистическія мысли. Если онъ называетъ всѣ вещи членами Божіими и доказываетъ, что Богъ есть все и все есть Богъ: то этимъ хочетъ сказать только, что между Богомъ и міромъ существуетъ самая тѣсная связь, что все сотворенное Богомъ носитъ на себѣ божественный характеръ, подобно тому какъ человѣческое слово носитъ человѣческій характеръ. Повсюду видно, что Климентъ, употребляя только-что упомянутыя выраженія, перифразируетъ слова Писанія: «Богъ есть всяческая во всѣхъ. Въ Немъ живемъ, движемся и есмы».

Почитая благость существеннымъ свойствомъ Божества, такимъ свойствомъ, которое Богъ имѣлъ прежде нежели содѣлался Творцемъ, Климентъ пришелъ къ тому заключенію, что Богъ отъ вѣчности благодѣтельствуетъ, и слѣдовательно отъ вѣчности есть Творецъ міра. Слѣдуя отчасти Филону, который почиталъ матерію вѣчною, хотя и не имѣющею дѣйствительнаго бытія, Климентъ смотритъ на твореніе какъ на «приведеніе въ порядокъ древняго безпорядка» [1]).

Это есть остатокъ чужихъ мнѣній, наскоро принятыхъ. Но что этотъ философъ не хотѣлъ слѣдовать ученію дуалистическому, видно изъ того, что онъ не почиталъ матеріи врагомъ Божіимъ. «Если бы Богъ былъ только образователемъ враждебной Ему матеріи, говоритъ Климентъ, то Его откровеніе было бы не совершенно. Богопротивно почитать матерію злою; тѣло не зло по природѣ; все, что существуетъ, суще-

[1]) Str. VI, 684.

ствуетъ по волѣ Божіей, а что по Его волѣ, того Онъ не можетъ ненавидѣть» [1]).

Цѣль міра Климентъ поставляетъ главнымъ образомъ въ разумныхъ существахъ; а цѣль сотворенія разумныхъ существъ въ богоуподобленіи и, слѣдовательно, блаженствѣ. «Всѣми физическими силами Богъ пользуется для достиженія своихъ цѣлей. Все, какъ въ великомъ мірѣ, такъ и въ маломъ, т. е. въ человѣкѣ, все въ тѣлѣ и душѣ, соединяется для прославленія Бога; все служитъ для нашей пользы, для нашего улучшенія» [2]).

Но человѣкъ не могъ бы достигнуть богоуподобленія и блаженства, если бы не имѣлъ посредника между Богомъ-Отцемъ и міромъ. Этотъ посредникъ есть божественное Слово, Іисусъ Христосъ. «Богъ-Отецъ благоволилъ открыть Себя въ Сынѣ, который во всемъ подобенъ Отцу Своему, и вмѣстѣ есть первообразъ всѣхъ тварей. По своему подобію съ Богомъ Отцемъ Онъ въ состояніи открыть намъ совершеннѣйшимъ образомъ Бога. Онъ принялъ плоть нашу, дабы показать намъ, что человѣку возможно слѣдовать божественнымъ заповѣдямъ и достигнуть богоподобія. Онъ, даровавшій намъ жизнь, далъ намъ и средства къ тому, чтобы достигать жизни добродѣтельной» [3]).

Но желая объяснить этотъ предметъ, непостижимый для человѣческаго разума, Климентъ облекаетъ свое ученіе въ форму платонической философіи, отъ чего оно ничуть не дѣлается яснѣе, а становится еще неопредѣленнѣе и сбивчивѣе, напоминая собою ученіе о Богѣ Филона и гностиковъ. «Богъ есть, говоритъ онъ, единство, совершенно простое, и ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть познаваемъ какъ множество. Онъ самъ по себѣ недоступенъ и несо-

---

[1]) Str. III, 431; IV, 539, VI, 668.

[2]) — IV, 488, VI, 643. Coh. 4.

[3]) Coh. 6. Paed. I, 81; III, 259. Str. VI, 643.

общимъ. Итакъ необходимъ посредникъ, который бы соединилъ міръ съ Его божественнымъ Виновникомъ. Этотъ посредникъ, т. е. Слово, не есть только обнаруженіе божественной мысли, но есть самая мудрость и благость Божія въ своемъ высочайшемъ проявленіи. Это есть нѣкоторымъ образомъ лице самаго Бога, совѣчное Ему по своей природѣ. Отецъ и Сынъ суть едино въ Богѣ. Различіе между ними состоитъ въ томъ, что Богъ-Отецъ ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть представляемъ какъ множество, но Богъ-Сынъ есть единство во множествѣ, и потому можетъ быть доступенъ наукѣ.—Спросятъ, быть можетъ: какимъ образомъ Слово можетъ быть единствомъ и множествомъ въ одно и тоже время? Въ чувственномъ мірѣ множество всегда и необходимо исключаетъ единство; но въ мірѣ мысленномъ иначе бываетъ. По своей природѣ Слово таково, что Ему свойственно быть типомъ всѣхъ идей, верховной причиной всѣхъ истинъ, центромъ единенія всѣхъ силъ. Слово есть единое и многое: единое по своему существу, а многое по содержанію. Но это совершенно мысленное множество не измѣняетъ единства Слова. Оно есть цѣлое, обнимающее все» [1]).

Психологія и нравственная философія.

Поелику трактатъ Климента «о душѣ» потерянъ, то мы по необходимости должны довольствоваться тѣми немногими мыслями, или лучше—тѣми слабыми указаніями, которыя находятся въ сочиненіяхъ его, не имѣвшихъ цѣлію представить систематическаго ученія о духѣ.

Климентъ различаетъ въ душѣ двоякое начало: чисто духовное, и физическое. Первое называетъ онъ ἡγεμονικὸν души, послѣднее—ἄλογον μέρος, и разумѣетъ подъ именемъ его вообще

1) Paed. I, 162; III, 115. Str. I, 1; V, 598.

жизненный духъ или плотскую душу. Этотъ жизненный духъ не только оживляетъ тѣло и сообщаетъ ему необходимое для питанія и возрастанія; но и служитъ жилищемъ и мѣстомъ дѣйствія желаній и страстей душевныхъ. Ἡγεμονικὸν души—напротивъ—есть способность познанія и свободной воли, и потому она господствуетъ надъ низшими, неразумными силами души. Что касается взаимнаго отношенія этихъ двухъ способностей, т. е. разума и воли, то, по ученію Климента, дѣятельность воли на столько зависитъ отъ дѣятельности разума, на сколько разумъ бываетъ способенъ руководить волей. Но—съ другой стороны—всѣ силы человѣка зависятъ отъ воли, потому-что желаніе предшествуетъ всякой дѣятельности, такъ что въ этомъ отношеніи ихъ можно назвать служительницами воли [1]).

Если ближе присмотрѣться къ этимъ общимъ психологическимъ положеніямъ Климента, то можно замѣтить, что они примыкаютъ къ психологіи Платона и стоиковъ; да и развитіе ихъ идетъ въ тѣхъ же формахъ и выраженіяхъ, какъ у этихъ философовъ. Двѣ души, по его ученію, въ человѣкѣ: разумная и неразумная, духовная и плотская; и обѣ находятся во враждебномъ между собою отношеніи, такъ что плотское вооружается противъ духовнаго. Законы Божіи должны поэтому раздѣлиться, для того чтобы успѣшно дѣйствовать на эти противоположныя силы въ человѣкѣ: для плотскаго духа существуютъ законы второй скрижали; а для ума или ἡγεμονικὸν—законы скрижали первой. Подобныя выраженія заставляютъ предполагать, что Климентъ, подобно стоикамъ, допускалъ существенное различіе между обѣими частями души.—Но однакожъ онъ не до такой степени увлекался системами языческихъ философовъ, чтобы рабски слѣдовать ученію, въ основаніи котораго лежалъ

1) Str. II, 17; VI, 8. 16; VII, 12.

дуализмъ. И если мы поставимъ упомянутыя выраженія Климента въ связи съ общимъ его ученіемъ, то окажется, что двѣ части души онъ разсматривалъ только какъ двѣ различныя способности или силы одной и той же души. Съ этимъ объясненіемъ гармонируетъ и то положеніе Климента, что душа есть организирующее начало тѣла, и что тѣло, изъ гроба души, должно сдѣлаться храмомъ Божіимъ [1]).

Мысли Климента о началѣ и судьбѣ души или неясны, или даже не совсѣмъ правильны.

По свидѣтельству Фотія, онъ допускалъ предсуществованіе души [2]); но въ «Строматахъ» есть указаніе и на то, что Климентъ почиталъ невозможнымъ, чтобы душа, имѣя небесное происхожденіе, облеклась по паденіи въ грубую тѣлесную природу. Цѣль сотворенія души, по его мнѣнію, та, чтобы она «восходила», а не «нисходила» [3]).

Нѣтъ сомнѣнія, что Климентъ допускалъ продолженіе нашего существованія за гробомъ: «все относится къ нашему благу, къ нашему улучшенію, не только въ этой земной жизни, но и въ жизни посмертной и даже до конца міра» [4]). Но къ этой истинной мысли примѣшиваются у него мнѣнія своеобразныя и странныя. Слѣдуя Аѳинагору, который училъ, что ни душа безъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляетъ человѣка, Климентъ находилъ нужнымъ перенесть въ загробную жизнь и нашу тѣлесную природу, замѣчая при этомъ, что наше тѣло будетъ постепенно освобождаться отъ всего грубаго и чувственнаго [5]). (На воскресеніе тѣла только намекаетъ, указывая на притчу о сѣмени. Paed. I, 104. III, 215). Не раз-

---

1) Cohort. I, 10. Str. IV, 3; VI, 16; V, 6.

2) Bibl. cod. 109.

3) Str. IV, 541.

4) — IV, 458.

5) — VI, 638.

дѣляя вполнѣ мнѣнія стоиковъ о міросозженіи, Климентъ замѣчаетъ однакожъ, что «чистительный огонь необходимъ для разумныхъ существъ; потому что эти существа облечены матеріей, которая нерѣдко служитъ препятствіемъ къ духовному преспѣянію. Истинные элементы этого міра должны наконецъ достигнуть своего собственнаго, настоящаго назначенія» [1]).

Всего же болѣе можно найти у Климента мыслей о достоинствѣ и недостаткахъ природы человѣческой; потому что на ученіи объ этомъ предметѣ онъ хотѣлъ построить наше «нравственное» воспитаніе, которое, по его мнѣнію. должно быть перенесено и въ жизнь загробную.

«Слово, установивши порядокъ земли и неба, обращеніе солнцевъ и звѣздъ, имѣло въ виду пользу человѣка. Ему Оно посвятило все свое попеченіе: его душѣ даровало мудрость; его тѣлу сообщило красоту и соразмѣрность. Оно какъ бы вдохнуло въ человѣка правило добра, чтобы по этому правилу мы могли располагать своими дѣйствіями.—Разумъ и совѣсть суть изліяніе Слова, или—лучше—сообщеніе Его природы человѣку. Высшая жизнь, жизнь духа, происходитъ отъ божественнаго дыханія, которое его одушевляетъ. Можно ли отвергать внутреннюю связь между Богомъ и нами, когда видимъ, что Творецъ прочія твари только воззвалъ къ бытію, а человѣка сотворилъ собственными руками, сотворилъ по образу своему, и хочетъ сообщить ему свое естество? Міръ созданъ для человѣка; человѣческая природа есть предметъ особенной любви божественной» [2]).

«Во всемъ мірѣ замѣчается гармонія, но преимущественно въ человѣкѣ, и происходитъ отъ единенія души съ тѣломъ. Человѣкъ есть благороднѣйшій инструментъ, есть арфа въ

---

[1]) Str. III, 452; IV, 490.

[2]) Cohort. I, 2. 6. 9.

храмѣ вселенной. Но эта арфа отчасти разбита, нѣтъ на ней наилучшихъ струнъ, или по крайней мѣрѣ эти струны разстроены. Въ нѣкоторомъ отношеніи человѣкъ подобенъ низшимъ животнымъ; невѣдѣніемъ и безчувственностію нерѣдко уподобляется камню. Человѣкъ подобенъ мертвецу лежащему во гробѣ; но въ этомъ мертвецѣ осталась искра жизни,—а иначе Слово не имѣло бы на него никакого дѣйствія. Чудная пѣснь Орфея исчезла бы въ пустомъ пространствѣ, если бы не нашла въ падшей душѣ никакого отзвука» [1]). Поэтому Климентъ—противъ того мнѣнія, будто человѣкъ по самой природѣ своей былъ созданъ совершеннымъ, а послѣ паденія лишился всякой возможности къ достиженію совершенства. «Душа, говоритъ Климентъ, есть такое существо, которое чрезъ развитіе своихъ силъ и способностей, и свое свободно-дѣйствіе, можетъ и теперь достигать совершенства. Богъ хотѣлъ, чтобы мы сами достигали своего спасенія. Хотя Онъ сотворилъ человѣка совершеннымъ; но человѣкъ, имѣя свободную волю, долженъ былъ и сдѣлаться совершеннымъ, долженъ былъ полюбить добро и усвоить его себѣ. Если человѣкъ избираетъ зло, то это вина не Бога, а избирающаго. Въ томъ то и состоитъ отличіе твари отъ Творца, что Богъ неизмѣняемъ и не подлежитъ страданіямъ; но тварь можетъ только постепенно достигать безстрастнаго состоянія, состоянія совершенства.—Человѣкъ иначе не можетъ достигнуть добра, какъ путемъ искушеній и страданій. По своей немощи онъ не можетъ избѣжать грѣха, который какъ-бы врожденъ намъ, такъ что ни одинъ не раждается чистымъ. Но рожденіе не есть зло; а каждый творитъ зло по своему желанію» [2]).

«Если справедливо то, что человѣкъ отличается отъ про-

---

[1]) Cohort. I, 3. 4. 7.

[2]) Str. VI, 662. Paed. III, 262.

чихъ тварей «божественнымъ», которое заключается въ немъ: то ясно, что чѣмъ болѣе онъ развиваетъ въ себѣ истинную жизнь, тѣмъ болѣе дѣлается истиннымъ человѣкомъ, т. е. превосходнѣйшимъ твореніемъ Божіимъ.—Попраніе нравственнаго закона есть не только оскорбленіе Слова, которое живетъ въ человѣкѣ, но и униженіе природы человѣческой. Кто грѣшитъ противъ божественнаго Разума или Слова, тотъ не есть болѣе разумное существо, но безсмысленное животное» [1]).

Если мы находимся въ падшемъ состояніи, то должны заботиться не столько объ умственномъ образованіи, сколько объ исцѣленіи своей больной природы. «Да и какую пользу принесутъ науки, если человѣкъ не исцѣленъ? Намъ нуженъ не столько учитель, сколько врачъ» [2]).

Въ основаніе своего нравоученія Климентъ полагаетъ стоическія правила. «Хорошо жить, говоритъ онъ, значитъ жить сообразно съ разумомъ: все что противно ему, есть грѣхъ; все сообразное съ его законами—добродѣтель. Этимъ особенно и отличается человѣкъ отъ животныхъ, которыхъ желанія не управляются разумомъ» [3]). Эта мысль взята у стоиковъ [4]), которыхъ правила ему казались самымъ лучшимъ выраженіемъ естественной нравственности. Но такъ какъ жизнь христіанина должна быть несравненно выше жизни естественнаго человѣка: то Климентъ почелъ нужнымъ многія стоическія правила очистить, пополнить и развить по началамъ христіанскимъ. Въ своемъ Педагогѣ онъ разсматриваетъ жизнь христіанина во всѣхъ ея проявленіяхъ; показываетъ, какимъ долженъ быть христіанинъ въ употребленіи пищи, питія, одежды, домашней утвари.., каковъ онъ долженъ быть въ разговорѣ, въ походкѣ,

---

[1]) Coh. I, 13. 101.

[2]) Paed. I, 2. 6.

[3]) Paed. I, 13.

[4]) См. Eclog. Ethic. p. Stobée

въ обществѣ и т. п. Во всѣхъ этихъ правилахъ онъ проводитъ ту главную мысль, что разумъ человѣческій долженъ подчиняться разуму божественному или Слову, этому верховному законодателю, который всегда былъ главнымъ началомъ и источникомъ нравственнаго закона. Прилагая эту мысль къ жизни, христіан. философъ требуетъ, чтобы мы, имѣя въ виду достоинство человѣка, облагороживали естественныя потребности, и болѣе всего заботились о добродѣтели. «Красота души, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобъ быть добродѣтельнымъ, красота плоти—сдѣлаться безсмертнымъ... Красота каждаго растенія, каждаго животнаго состоитъ въ тѣхъ качествахъ, кои ему приличны; качества, свойственныя человѣку, суть правда, умѣренность, великодушіе, благочестіе... Христіанинъ долженъ по возможности ограничивать свои нужды; трезвость и умѣренность суть самый лучшій запасъ, который можно взять съ собою на дорогу къ небу» [1]).

Но нравственныя правила Климента часто являются очень строгими, особенно когда онъ прилагаетъ ихъ къ гностику, въ которомъ видитъ идеалъ истиннаго христіанина. «Когда душа наша исполняется раскаянія въ содѣянныхъ грѣхахъ, когда она возъимѣетъ твердое, рѣшительное намѣреніе измѣнить образъ жизни; тогда начинается борьба со страстями и похотями сердца, которыя гностикъ обязанъ совершенно исторгнуть. Не достаточно того, чтобы только умѣрить ихъ; но надобно стараться совершенно отъ нихъ освободиться, ибо только такимъ образомъ достигается высокая цѣль практической жизни—«апатія» [2]).

Итакъ существеннымъ признакомъ гностика есть абсолютная свобода отъ всѣхъ безпокойствъ и страданій душевныхъ,—и она условливается и скорѣненіемъ всѣхъ желаній исклонностей.

[1]) Paed. II, 12, III, 1. 7.
[2]) Str. II. 18. 10; VI, 2.

*

(За исключеніемъ только тѣхъ, удовлетвореніе которымъ рѣшительно необходимо для поддержанія жизни, напр. голода, жажды). Гностикъ долженъ быть свободенъ отъ всѣхъ страстныхъ движеній, и ничто не можетъ поколебать его, ничто не можетъ нарушить его покоя, что́ бы ни дѣлалось и какъ ни дѣлалось. Въ этомъ своемъ непоколебимомъ спокойствіи, въ этой апатіи гностикъ подобенъ не только ангеламъ, но и самому Христу, ибо Христосъ есть идеалъ совершенства, къ которому христіанинъ долженъ стремиться [1]).

Добродѣтель гностика такого рода, что онъ дѣлаетъ добро не изъ страха наказаній, не изъ надежды на награду; но единственно изъ любви къ Богу и самому добру. Даже если бы онъ зналъ, что никакого наказанія не будетъ за дурные поступки (что не возможно); то и въ такомъ случаѣ онъ не совершалъ бы ихъ, просто потому, что они противны истинному іносису и слѣд дурны. Не страхъ, не надежда, не какое либо удовольствіе служитъ мотивомъ его желаній и дѣйствій; но только чистая любовь къ Богу. Такимъ образомъ гностикъ стоитъ на верху человѣческаго совершенства, и объ немъ по справедливости можно сказать, что онъ одинъ есть истинный пресвитеръ [2]).

Подобныя выраженія приводятъ къ той мысли, что Климентъ представляетъ идеалъ не столько христіанина, сколько стоическаго мудреца. Апатія, проповѣдуемая имъ, можетъ скорѣе оттолкнуть, чѣмъ привлечь человѣка. И если онъ хочетъ исторгнуть съ корнемъ всѣ страсти и движенія человѣческаго сердца,—то это есть предпріятіе странное и неестественное, потому что физическая природа человѣка не есть что либо злое по природѣ.—Одно только здѣсь достойно похвалы,—это

---

[1]) Str. IV, 7. 22; VI, 9. Paed. 1, 2.

[2]) Str. IV, 6. 22; VI, 13; VII, 3.

цѣль, къ которой направляются подобныя мысли, т. е. уподобленіе Іисусу Христу какъ идеалу истиннаго гностика.

Наконецъ, по мнѣнію Климента, нравственное воспитаніе человѣка будетъ продолжаться и въ загробной жизни. «Наше воспитаніе, говоритъ онъ, не оканчивается съ этой жизнію; но различными отдѣленіями и какъ-бы обществами, мы будемъ ведены въ воспитаніи далѣе, добрые отдѣльно отъ злыхъ, менѣе добрые—отъ лучшихъ.. Всемірный пожаръ долженъ очистить наши души отъ страстныхъ движеній; слѣдствіемъ этого очищенія будетъ покой, радость, миръ. Мы достигнемъ совершеннаго познанія Бога; мы содѣлаемся богами [1]), въ полномъ смыслѣ слова блаженными существами».

Эти мысли Климента о будущемъ состояніи человѣка иногда бываютъ прикрыты такими образами и метафорами, которыя дѣлаютъ уразумѣніе ихъ довольно труднымъ. Но съ другой стороны эта прикровенность служитъ доказательствомъ того, что судить о подобныхъ мысляхъ надобно съ бо́льшею осторожностію, нежели какъ судятъ католики, которые думаютъ подтверждать ими свое ученіе объ огнѣ чистительномъ.

Климентъ любилъ утѣшать себя надеждою на продолженіе воспитанія человѣка въ будущей жизни, и находилъ это весьма сообразнымъ съ природою разумныхъ тварей, которыя должны наконецъ достигнуть своего истиннаго назначенія. Но какія будутъ средства воспитанія въ будущей жизни,—объ этомъ онъ не позволялъ себѣ произносить рѣшительнаго сужденія. Такъ какъ воспитаніе не можетъ обойтись безъ исправленія, или, какъ онъ выражается, «безъ постепеннаго очищенія»: то Климентъ допускалъ въ будущей жизни и средства исправительныя; онъ даже на послѣдній судъ смотритъ какъ на великое училище. Но эти выраженія только тогда могли бы говорить въ пользу католическаго догмата о чистилищѣ,

1) Str. VI, 657. Paed. I, 95.

если бы не было другихъ мѣстъ, въ которыхъ ясно сказано, что злы, будутъ осуждены на вѣки. (Ritter. VI, 459).

Такъ какъ матерія служитъ средствомъ къ достиженію духовныхъ цѣлей, а всякое средство—по достиженіи цѣли—дѣлается не нужнымъ; то Климентъ допускалъ всеобщій пожаръ, который, по его мнѣнію, уничтожитъ только суетное и тлѣнное, а не все, какъ думали стоики.—Но ученіе о обновленіи міра посредствомъ огня принимаетъ и наша православная церковь, отвергая однакожъ огнь чистительный.

И вообще о философіи Климента надобно сказать, что если она въ нѣкоторыхъ пунктахъ кажется не совсѣмъ гармонирующею съ ученіемъ православной церкви; то это произошло главнымъ образомъ отъ особаго способа уясненія истинъ, принятаго Климентомъ.

Климентъ занимался изученіемъ философіи для того, чтобы обратить ее на пользу откровенію; онъ былъ отъ души преданъ христіанству, и всегда желалъ остаться въ единеніи съ церковію. Но онъ увлекался идеями современныхъ ученыхъ, которые искали какого то высшаго, совершеннѣйшаго знанія. Дабы удовлетворить требованіямъ своего вѣка, онъ принялъ на себя важный трудъ соединенія философіи съ богословіемъ, желая изъ двухъ наукъ составить одну совершенную науку. Такъ какъ философы не принимали христіанства главнымъ образомъ потому, что важнѣйшія истины его требовали отъ нихъ вѣры: то Климентъ часто представлялъ эти истины въ такомъ видѣ, который былъ привлекателенъ и для разума. Такое дѣло онъ почиталъ позволительнымъ на томъ основаніи, что подъ буквою писанія всегда можно отыскать смыслъ таинственный. Но этотъ шагъ безъ руководства церкви довольно опасенъ. Разсуждая такимъ образомъ, можно дать разуму болѣе свободы, нежели сколько нужно,—особенно если разумъ находится подъ вліяніемъ разнородныхъ направленій.

ОРИГЕНЪ.

Самое важное мѣсто между писателями періода апологетовъ безспорно занимаетъ Оригенъ, первый систематическій богословъ, имѣвшій вліяніе на всѣ отрасли христіанской литературы.

Нашимъ читателямъ—болѣе или менѣе—извѣстны его обширная ученость, его многотрудная и страдальческая жизнь, его необыкновенная дѣятельность на пользу церкви. Мы почитаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ объ его философскомъ образованіи; потому-что это входитъ въ плавъ нашего сочиненія.

Съ самыхъ юныхъ лѣтъ Оригенъ обнаруживалъ удивительную любознательность, которая радовала и тревожила отца его Леонида; потому-что была слишкомъ велика, и могла увлечь пылкаго юношу за предѣлы христіанскаго благоразумія. Отецъ, внимательно слѣдившій за развитіемъ души своего сына, старался сдерживать ея порывы; но такъ какъ этимъ средствомъ нельзя было достигнуть желаемой цѣли,—то онъ очень былъ радъ, когда сыну представилась возможность послушать опытнѣйшихъ наставниковъ, какъ-то: Пантена, а потомъ Климента александрійскаго.

Хотя Оригенъ не охотно знакомился съ философскими системами въ школѣ Климента; но наклонность къ философствованію замѣтна была и тогда во всѣхъ ученыхъ занятіяхъ будущаго апологета, и особенно обнаруживалась при изъясненіи Библіи. Ободренный примѣромъ Климента, который такъ ревностно заботился объ открытіи таинственнаго смысла въ словахъ св. писанія, Оригенъ пришелъ къ той мысли, что буква служитъ только покровомъ истины; но что каждый текстъ Библіи можетъ имѣть особенный смыслъ и выражать высшую идею.

Когда же Оригенъ сдѣлался начальникомъ и наставникомъ алекс. училища, и такимъ образомъ сталъ предметомъ общаго вниманія; тогда онъ почелъ нужнымъ заняться подробнѣйшимъ изученіемъ философ. системъ. «Когда я», пишетъ онъ, «совершенно предался слову Божію, и распространилась молва о моихъ познаніяхъ; то большое число еретиковъ и людей знакомыхъ съ греческими науками, особенно съ философіей, стали приходить слушать меня. И потому я нашелъ нужнымъ основательно изучить догматы еретиковъ и все, что философы выдавали за истину» [1])

Какія были сочиненія, которыя онъ читалъ съ особенною любовію, объ этомъ говоритъ Порфирій, который былъ еще юношею въ то время, когда Оригенъ оканчивалъ свое поприще. «Онъ занимался всегда, пишетъ Порфирій, чтеніемъ Платона, Нуменія, Модерата, Никомаха, и былъ хорошо знакомъ съ произведеніями знаменитѣйшихъ между пиѳагорейцами. Кромѣ этихъ называетъ онъ также стоиковъ Херемона, Корнута, Аполлофана, Лонгина. Даже система эпикурейцевъ, отъ которой онъ такъ предостерегалъ своихъ слушателей, была извѣстна ему по источникамъ. Но болѣе всего имѣла вліяніе

[1]) Eus. H. E. VI, 19.

на Оригена система Платона, въ томъ видѣ, какой она приняла по возобновленіи пиѳагореизма» [1]).

Это занятіе довольно долго ограничивалось кабинетомъ; потому что Оригену казалось не благовременнымъ возстать противъ народнаго мнѣнія, по которому философія почиталась наукою вредною для христіанина. Но когда онъ замѣтилъ въ своихъ алекс. ученикахъ слѣды вліянія Аммонія Сакка, который съ удивительнымъ искусствомъ примирялъ древнюю языческую философію, особенно же платонизмъ, съ новыми потребностями времени и восточнымъ богословіемъ; тогда ему показалось необходимымъ поближе познакомиться съ этимъ новымъ учителемъ. Онъ прилѣжно началъ посѣщать школу этого философа, и съ ревностію предался обширнымъ философскимъ изслѣдованіямъ, которыя могли быть, по его мнѣнію, приготовленіемъ и какъ бы введеніемъ въ христіанское богословіе. Греческая философія до такой степени ему понравилась, что онъ надѣялся найти въ ней золото, изъ котораго легко можно сдѣлать священные сосуды алтаря.—Въ училищѣ Аммонія Оригенъ сдружился съ Ираклемъ, который потомъ и по принятіи пресвитерскаго сана не снималъ съ себя философской одежды. Такъ какъ этотъ примѣръ достаточно показывалъ народу, что философія не мѣшаетъ быть благочестивымъ христіаниномъ; то Оригенъ рѣшился болѣе не скрывать ни предъ кѣмъ своихъ философскихъ занятій: съ радостію надѣлъ на себя философскую мантію, и принялъ званіе христіанскаго философа въ Александріи [2]).

Отлично изучивъ св. писаніе, и познакомившись съ науками философскими, Оригенъ предпринялъ трудъ осуществить мысль своего наставника, Климента, т. е. представить хри-

---

[1]) Greg. Th. Panec. c. 1.

[2]) Redep. I, 28. 227.

стіанскія истины въ системѣ, которая, по стройности и основательности, могла бы удовлетворить самымъ изысканнымъ требованіямъ современнаго знанія. Опытъ такого рода системы онъ, по просьбѣ Амвросія, издалъ въ свѣтъ, озаглавивъ: «четыре книги о началахъ»; и въ этомъ сочиненіи преслѣдовалъ двѣ цѣли: хотѣлъ 1) показать заблужденія еретиковъ и философовъ о началахъ вещей и о важнѣйшихъ религіозныхъ истинахъ; 2)—представить самое подробное объясненіе христіанскихъ догматовъ. Т. е. это было не что иное, какъ собраніе лекцій, читанныхъ въ алекс. училищѣ. Издавая ихъ въ свѣтъ, Оригенъ имѣлъ въ виду людей утвердившихся въ вѣрѣ, и потому полагалъ, что давая уму болѣе разнообразное развитіе на почвѣ вѣры, можно не только нанести пораженіе гностицизму; но и сообщить особенную привлекательность христіанству въ глазахъ язычниковъ. Но такъ какъ сочиненіе могло сдѣлаться предметомъ общаго любопытства и попасть въ руки мало свѣдущихъ и не испытанныхъ въ вѣрѣ: то апологетъ не преминулъ въ своемъ прологѣ показать, что онъ строго различаетъ собственно догматическіе вопросы отъ чисто богословскихъ и философскихъ; а также просилъ читателей, чтобы они, изъ какихъ либо предразсудковъ, не сочли еретическимъ того, что покажется имъ новымъ, и не принимали его гаданій и предположеній за вѣрованія и убѣжденія. Слѣдуя этому указанію, бо́льша часть христіанъ воздала честь Оригену, какъ величайшему и истинно православному учителю церкви. Но партія обскурантовъ, на которую жаловался еще Климентъ, не довольна была смѣлыми мыслями Оригена, особенно когда узнала, что многія изъ этихъ мыслей взяты у языческихъ философовъ: она начала привязываться къ его выраженіямъ, искажать ихъ,— и выставила Оригена еретикомъ.

Вотъ начало тѣхъ противоположныхъ сужденій объ Оригенѣ, которыя потомъ постепенно усиливались и распростра-

нялись, и которыя слышатся—можно сказать—до сего дня! Справедливо замѣтилъ Мосгеймъ, что если обращать вниманіе на различные отзывы нашихъ предковъ объ Оригенѣ; то можно подумать, что онъ весь былъ сложенъ изъ противоположностей: его называли и мудрымъ и немудрымъ, остроумнымъ и тупымъ, благоразумнымъ и неблагоразумнымъ, врагомъ суевѣрія и другомъ онаго, ревностнымъ защитникомъ христ. вѣры и страшнымъ ея противникомъ, отличнымъ и дурнымъ толкователемъ св. писанія» [1]).

Со времени возрожденія наукъ, вопросъ объ истинномъ положеніи дѣла сдѣлался предметомъ общаго вниманія богослововъ. Но судьи рѣшаютъ то въ пользу защитниковъ, какъ напр. Лютеръ, то въ пользу обвинителей Оригена, какъ Бароній и Беллярминъ. Большая же часть ихъ держится средины, освобождая Оригена отъ многихъ обвиненій; но и почитая многія несомнѣнно—вѣрными. Между послѣдними писателями особенно извѣстенъ Гуэтъ, который въ своихъ origeniana очень подробно говоритъ о лицѣ, сочиненіяхъ и взглядахъ Оригена. Но многіе изъ его сужденій оказались довольно шаткими, и были опровергнуты англиканцомъ Булломъ и мавританцомъ Мараномъ.—Новѣйшіе ученые, какъ-то: Кунъ (Dogmatik), Деллингеръ (Hippolitus und Kallistus), Шване (Dogmengeschichte) и наконецъ Гагеманнъ (Die römische Kirche), въ своихъ сужденіяхъ объ Оригенѣ гораздо снисходительнѣе; но два послѣдніе писателя еще болѣе усилили мнѣніе о несогласіи Оригена съ церковію. Такимъ образомъ александрійскій богословъ и до сихъ поръ является въ трагическомъ образѣ обремененнаго проклятіемъ генія.

Перемѣна сцены должна бы послѣдовать. Этого желаютъ всѣ, кто знаетъ о пламенной любви Оригена ко Христу, его

---

[1]) Comm. de reb. christ. 606.

непрестанныхъ трудахъ и страданіяхъ для пользы церкви, его геройскомъ самоотверженіи. «Пора бы доказать», говорятъ чтители Оригена, «что онъ хотя обремененъ проклятіемъ, но не заслуживаетъ его,—что надобно видѣть въ немъ не глубоко падшаго, но невинно преслѣдуемаго, не люцифера за свою гордость низверженнаго съ неба, но ангела свѣтла, котораго несчастная судьба и людская злоба покрыли мрачной одеждой. Оригенъ имѣлъ самый свѣтлый взглядъ на будущность. Онъ любилъ проповѣдовать надежду на возвращеніе всего въ первобытное состояніе; любилъ доказывать, что—по исполненіи временъ—и для падшихъ духовъ настанетъ радостный день всепрощенія, свободы, блаженства (ἀποκατάστασις). Не ужели же онъ не имѣетъ права надѣяться, что по истеченіи 16 вѣковъ, по крайней мѣрѣ для его имени настанетъ тотъ апокатастасисъ, котораго онъ желалъ всѣмъ?»

Но подобныя желанія, кажется, и останутся желаніями неисполнимыми. Сочиненіе Оригена о *началахъ*, дошло къ намъ въ переводахъ [1]), которые часто различны до противоположности. Греческаго текста мы не имѣемъ, да если бы и имѣли, то не считали бы себя въ правѣ довѣрять ему; потому что сочиненіе, по словамъ самаго автора, было въ его же глазахъ искажаемо врагами. Единственнымъ средствомъ для нахожденія истиннаго смысла, должно быть сличеніе книгъ о началахъ съ другими сочиненіями Оригена. Но извѣстно, что отъ исполинскихъ произведеній этого геніальнаго писателя мы имѣемъ не многіе, незначительные обломки. При столь скудныхъ средствахъ можно только доказать, что Оригенъ не былъ еретикомъ; но объ очищеніи его отъ всѣхъ заблужденій нечего и думать, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя заблужденія принадлежатъ ему по всѣмъ даннымъ.

---

[1]) Іеронима и Руфина.

Алоизій Винценци, въ 1865 годѣ, предпринялъ на себя трудъ совершенно оправдать Оригена. Въ своемъ огромномъ латинскомъ сочиненіи (nova apologia Origenis) онъ смѣло идетъ къ своей цѣли, не боясь ни множества враговъ, ни огромнаго запаса ихъ оружія; подробно разбираетъ всѣ клеветы, и, при помощи исторіи и языкознанія, старается представить въ самомъ лучшемъ свѣтѣ ученіе Оригена.—Но его воодушевленіе подозрительно, его апологія пристрастна; онъ защищаетъ какъ подкупной адвокатъ, который самое несправедливое хочетъ выставить справедливымъ, и потому часто заставляетъ заподозрить и справедливое. Разбирая ученіе Оригена, мы отчасти познакомимся съ этимъ авторомъ.

Оригена, повторяемъ, нельзя оправдать совершенно; но можно всегда доказать, что его заблужденія не касались догматовъ ясно опредѣленныхъ тогдашнимъ символомъ церкви. Это особенно видно въ его ученіи о Богѣ, который, по словамъ апологета, есть начало и основаніе всякаго истиннаго вѣденія.

О Богѣ.

Человѣкъ долженъ познавать себя, міръ и Бога. Но что прежде, и что послѣ? Оригенъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ придерживаясь мысли Аристотеля, который дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что существуетъ само по себѣ, и тѣмъ, что существуетъ для насъ Естественное начало познанія, гов. Оригенъ, есть Богъ,—и потому свои ученыя изслѣдованія мы должны начинать съ высшаго, первоначальнаго и духовнаго, и оттуда нисходить къ низшему и матеріальному; но для насъ, которые не можемъ вдругъ постигнуть величія Божія, которыхъ глаза слишкомъ слабы для того, чтобы переносить сѣлнечный блескъ, началомъ познанія служитъ человѣческое, и

низшее. Мы заключаемъ отъ чувственнаго и преходящаго къ сверхчувственному и вѣчному, и твореніе Божіе должно служить для насъ лѣствицей, по которой восходимъ къ познанію Творца. Оригенъ замѣчаетъ однакожъ при этомъ, что христіанскій философъ всегда предполагаетъ вѣру въ Бога единаго; слѣдоват. съ чего бы мы ни начинали, всегда можемъ сказать, что начинаемъ съ мысли о Богѣ [1]).

Человѣческая природа вообще не способна найти Бога безъ помощи Его самаго. Богъ есть всевысочайшее существо, которое не можетъ быть ни познано, ни даже мыслимо; существо высшее всякой сущности, всякой жизни и всякаго разума. Природы Божіей не можетъ познать человѣческій умъ, сколько бы ни былъ этотъ умъ очищенъ и просвѣтленъ. Богъ есть существо непостижимое, и всѣ наши мысли и чувствованія о Богѣ далеки отъ истиннаго понятія о Немъ. Познаніе существа Божія не можетъ быть пріобрѣтено ни анализомъ, ни синтезомъ, ни аналогіей,—словомъ, никакими научными средствами; но сообщается единственно дѣйствіемъ благодати Божіей [2]).

Но это никакимъ образомъ не противорѣчитъ вообще откровенію Божію въ разумныхъ существахъ, точно также, какъ не противорѣчитъ той увѣренности, что хотя мы не можемъ ученымъ способомъ достигнуть познанія божественнаго существа; но изъ разсматриванія единства міра, согласія всѣхъ частей вселенной и т. п., можемъ заключать о нѣкоторыхъ свойствахъ Божіихъ. Въ нашей душѣ есть врожденное желаніе познать сокровенныя основанія дѣлъ Божіихъ; это желаніе не напрасно вложено въ нашу природу. Хотя человѣкъ въ этой жизни не можетъ совершенно познать Бога; но кто положилъ

---

[1]) C. Cels. VII, 46. In. Joh. I, 20.

[2]) C. Cels. VII, 42. 44.

начало изслѣдованію, тотъ убѣдится въ пользѣ его, и найдетъ, что съ теченіемъ времени онъ дѣлается болѣе и болѣе способнымъ [1]).

Въ основаніе своихъ разсужденій о Богѣ, Оригенъ полагаетъ ту мысль, что Богъ есть нераздѣлимое единство и неизмѣняемъ: «Онъ не есть ни часть ни цѣлое, нѣтъ въ Немъ ни больше, ни меньше, нѣтъ для Него ни пространства ни времени; Онъ есть μόνας или лучше—ἕνας. Этотъ единый Богъ есть существо безтѣлесное, простое, невидимое, словомъ—чистѣйшій духъ: ибо—въ противномъ случаѣ—Онъ былъ бы существомъ способнымъ къ раздѣленію и тлѣнію. Не должно почитать Бога тѣломъ или живущимъ въ тѣлѣ; Онъ есть простое разумное существо, недопускающее въ себѣ никакой сложности. Хотя Онъ именуется въ Писаніи свѣтомъ и огнемъ; но это не противорѣчитъ Его простотѣ и безтѣлесности. Богъ не потому именуется свѣтомъ, что подобенъ свѣту солнечному; но потому, что въ Немъ есть сила, при посредствѣ коей каждый изъ насъ просвѣщается. Не потому именуется огнемъ, что, подобно огню, можетъ сожигать дрова, сѣно, тростіе; но потому, что Онъ истребляетъ и попаляетъ всѣ наши злыя помышленія, скверныя дѣла и грѣховныя пожеланія [2]).

Если же справедливо, что Богъ есть чистый духъ, совершенно непричастный матеріальности; то справедливо и то, что Онъ есть существо невидимое. «Бога», сказано, «никто же видѣ нигдѣже». Это значитъ, что нѣтъ существа, которое могло бы видѣть Бога; и Онъ невидимъ не потому, что твари безсильны и неспособны Его видѣть; но потому, что Онъ таковъ самъ въ себѣ. Оригенъ говоритъ даже, что Богъ былъ невидимъ и для Спасителя, разумѣя конечно человѣческую при-

---

[1]) Ib I, 23. 11. 47.

[2]) De princ. prol. r. 6. 9. In. Ioh. XIII, 21.

роду Іисуса Христа; ибо въ другомъ мѣстѣ ясно сказалъ, что Іисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій и божественная Премудрость, обладалъ совершеннымъ вѣденіемъ божественнаго существа [1]).

О Св. Троицѣ

Объ ученіи разсматриваемаго нами писателя о Св. Троицѣ разсуждаютъ въ настоящее время гораздо благосклоннѣе, нежели какъ разсуждалъ Іеронимъ, которому казалось, что Оригенъ представлялъ Сына Божія простымъ твореніемъ, а Духа Святаго простымъ служителемъ Бога-Отца.—Оригенъ весьма ясно говоритъ о томъ, что Сынъ Божій и Духъ Святый безконечно возвышены надъ всѣми тварями, имѣютъ абсолютную вѣчность, неизмѣняемость, божественное достоинство и дѣйствіе,—словомъ, имѣютъ одно естество съ Богомъ-Отцомъ. Наприм.: «Таинство крещенія утверждается силою превосходнѣйшей всѣхъ Троицы, т. е. призываніемъ Отца, Сына и Св. Духа; и къ нерожденному Богу Отцу и къ рожденному отъ Него Сыну присоединяется имя Духа Святаго... Нѣтъ никакого раздѣленія въ Троицѣ; но то, что называется даромъ Духа, обнаруживается чрезъ Сына приводится въ дѣйствіе чрезъ Бога Отца: все же дѣлаетъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому какъ хочетъ.. [2]). Единъ есть виновникъ спасенія, едино спасеніе, единъ живущій Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Единъ Онъ не сліяніемъ трехъ, но по природѣ; три ѵпостаси во всемъ совершенныя и имѣющія взаимное отношеніе» [3]).

Но такъ какъ при развитіи этихъ общихъ истинъ Оригенъ допустилъ очень много такихъ выраженій, которыя могутъ быть толкуемы въ дурную сторону; то мы почитаемъ нужнымъ подробнѣе разсмотрѣть его ученіе о лицахъ Св. Троицы.

---

[1]) De princ. I. 11. n. 3.

[2]) De princ. I, 111.

[3]) In Math. c. 28.

О Сынѣ Божіемъ

Оригенъ не только учитъ, но старался усилить ученіе о личности Слова и единствѣ природы Его съ Богомъ Отцемъ. Христіанскій апологетъ долженъ былъ это сдѣлать уже потому, что направлялъ свое ученіе противъ еретиковъ, которые смѣшивали Отца съ Сыномъ, почитая послѣдняго только «Словомъ», т. е. простымъ феноменомъ, не имѣющимъ собственнаго существованія. «Есть много такихъ», пишетъ онъ въ коммент. на Іоанна, «которые или отрицаютъ личность Сына отдѣльную отъ личности Отца, говоря, что Сынъ есть Богъ только по имени (Ноэціане, Савелліане); или отрицаютъ божество Сына, приписывая ему субстанцію отличную отъ субстанціи Отца (Евіониты, Θеодотіане, Артемониты). Но Сынъ Божій потому и называется λόγος, что это выраженіе означаетъ и разумъ и слово. Сынъ есть разумъ Отца, и потому хочетъ сдѣлать всѣхъ людей участниками этого вѣчнаго разума, или истины. Но Онъ есть и Слово, ибо открываетъ тайны Божества, подобно тому, какъ человѣческое слово служитъ органонъ человѣческихъ мыслей. Сынъ Божій одной субстанціи съ Отцомъ (οὐσιώμενος), но при этомъ имѣетъ личное, отдѣльное существованіе (κεχωρισμένος)» [1]).

«Сынъ знаетъ всѣ совершенства природы Божіей; ибо сказано: никтоже знаетъ Отца токмо Сынъ. Онъ непостижимъ какъ и Отецъ. Онъ безтѣлесенъ; потому что есть премудрость Божія, чуждая всякаго объема, количества и величины. Онъ невидимъ, ибо рожденъ отъ невидимаго. Въ Немъ нѣтъ ничего чувственнаго. Онъ есть образъ чуждый всякой тьмы, непричастенъ злу. Онъ есть абсолютная сила (αὐτόδυναμις), абсолютная мудрость (αὐτοσοφία), абсолютная правда (αὐτοδικαιωσύνη).

---

[1]) Eus. H. E. VI, 33.

Словомъ, всѣ божественные предикаты приличествуютъ Ему въ собственномъ смыслѣ» [1]).

«Если необходимо вѣчное откровеніе Божества, то изъ этого слѣдуетъ, что исходящая отъ Него сила должна быть разсматриваема какъ вѣчное существо, отличное отъ Отца этой силы; потому-что мудрость Божія, которою Онъ творитъ все, состоитъ не въ однихъ представленіяхъ, но есть истинное бытіе, есть также творческая сила, творческое слово, или Сынъ Божій... Спаситель называется сіяніемъ славы. Но если вѣчна слава, то вѣчно и сіяніе: одно безъ другаго быть не можетъ. Нашъ Спаситель есть мудрость Божія, а мудрость есть сіяніе вѣчнаго свѣта. По причинѣ этого вѣчнаго рожденія Спаситель и говоритъ о себѣ самомъ: «прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ мя». Не сказалъ: «родилъ», но «раждаетъ»; потому что раждаетъ вѣчно» [2]).

«Если Сынъ произошелъ отъ Отца, то этимъ нисколько не измѣнилась субстанція Отца; потому-что Богъ безтѣлесенъ и не имѣетъ частей. Предвѣчное рожденіе Сына отъ Отца совершилось недовѣдомо для нашего ума. Мы можемъ сказать только, что Сынъ Божій родился не раздѣливъ существа Отца. Богъ Отецъ родилъ Сына; но чрезъ это не отдѣлилась никакая часть отъ Его существа,—ибо въ противномъ случаѣ нужно допустить, что Божество дѣлимо.—Отецъ предвѣчно родилъ Сына, и нельзя вообразить никакого промежутка времени, въ которое Отецъ былъ бы безъ Сына; ибо если Отецъ не отъ вѣчности родилъ Сына, то Онъ или не могъ, или не хотѣлъ родить его. То и другое недостойно Бога. Если Онъ не могъ, то какъ послѣ родилъ? Если не хотѣлъ, то, родивъ послѣ, явилъ волю свою не постоянною, или не самостоятельною. По-

---

[1]) De princ. I, 11. In Ioh II, 3. In Math. XIV, 7. De Orat. c. 15.

[2]) In Ioh. I, 39. In Ierem. Hom. IX.

этому невозможно даже мыслить о времени, когда Сынъ родился отъ Отца; и богохульствуетъ тотъ, кто говоритъ, что Слово имѣетъ начало... По природѣ Отецъ раждаетъ Сына; и потому родился ἀϊδίως. Богъ не есть тѣло; а потому не теченіемъ, или движеніемъ, или чѣмъ либо подобнымъ, какъ это замѣчается въ тѣлахъ, родился Богъ безтѣлесный. Рожденіе Его есть «упостасное»: изъ существа Отца родился Сынъ (ἐνυπόστατος)» [1]).

Наконецъ Оригенъ рѣшительно высказывалъ подобныя мысли и въ сочиненіи противъ языческаго философа Цельса. Именно когда Цельсъ выставлялъ на видъ, что христіане воздаютъ божескую честь человѣку; то христ. апологетъ замѣтилъ: «Еслибы Цельсъ хорошо вникнулъ въ выраженіе: «Азъ и Отецъ едино есма»; то никогда не пришелъ бы къ той мысли, что мы воздаемъ божескую честь иному Богу, кромѣ Высочайшаго. Тотъ, котораго мы почитаемъ, и прежде былъ удостоиваемъ божескаго почтенія; ибо сказано: «прежде неже Авраамъ бысть, Азъ есмь». И еще: «Азъ есмь истина». Поэтому мы почитаемъ Отца истины и Сына какъ истину, которые различаются лично, но едины по природѣ, ибо имѣютъ одну мысль, одну волю, такъ что кто видитъ Сына, тотъ видитъ Отца» [2]).

Эти свидѣтельства, взятыя изъ сочиненій писанныхъ Оригеномъ въ разныя времена, показываютъ, что онъ имѣлъ крѣпкую и постоянную мысль о нераздѣльномъ единствѣ и совѣчномъ существованіи Бога Отца и Сына Божія. Такъ думалъ объ ученіи Оригена самый ревностный защитникъ православія, св. Аѳанасій Великій: «что Слово», пишетъ онъ, «всю вѣчность существовало съ Отцемъ, и что Оно по природѣ не

---

[1]) In Ioh. IX, 16. De princ. 1, 3. 11; IV, 28. Apol. Orig. p. Pamphil. c. 111. Schol. in Math. c. 28.

[2]) I, 5.

различается отъ Отца (какъ возвѣщено на Никейскомъ соборѣ),—объ этомъ учитъ и неутомимый Оригенъ. Вотъ какъ онъ выражаетъ свои мысли объ этомъ предметѣ: если Сынъ есть образъ Бога невидимаго, то этотъ образъ также долженъ быть невидимъ, ибо какимъ образомъ Богъ, называемый въ евангеліи Іоанна свѣтомъ, могъ бы существовать безъ сіянія своей славы? Какъ можно предполагать время, когда Слово не существовало,—Слово, которое есть образъ и свойство непзъяснимой и непзреченной субстанціи Отца? Сказать, что Сынъ не всегда существовалъ, значитъ допускать моментъ, когда Отецъ не имѣлъ ни мудрости, ни слова, ни жизни» [1]).

Но какимъ образомъ единый и неизмѣняемый Богъ можетъ быть творцемъ и правителемъ многихъ и измѣняемыхъ предметовъ?

При рѣшеніи этого вопроса у Оригена замѣтно желаніе соединить Платоново понятіе о неизмѣняемомъ существѣ Божіемъ съ понятіемъ Аристотеля, который старался выразить божественное существо въ силѣ и энергіи. Платоново понятіе нужно было христіанскому философу для того, чтобы удержать мысль о неизмѣняемомъ единствѣ Божіемъ; Аристотелево—чтобы разнообразіе міра поставить въ непосредственное отношеніе къ Богу, какъ Творцу и подателю всего истиннаго и добраго. Первое приложилъ онъ къ Богу Отцу, второе—къ Богу-Сыну.

«Мы должны», говоритъ Оригенъ, «представлять Бога субстанціей, которая проникаетъ весь міръ; это есть какъ бы разумная душа, оживляющая міръ, какъ бы сердце и верховный разумъ міра [2]). Эта сила, проходящая чрезъ весь міръ, чрезъ всѣ пространства, не есть Богъ Отецъ, существо не-

[1]) Ep. de decret. Conc. nic. XXVII.

[2]) In Ioh. II, 29.

раздѣлимое, неподлежащее условіямъ пространства и времени; но Богъ Сынъ, божественное Слово.—Богъ какъ простой и безконечный умъ, какъ существо невидимое и безтѣлесное, иначе могъ быть познанъ, какъ чрезъ то, что служитъ отраженіемъ Его разума [1]). Отецъ могъ только чрезъ Сына явить свое всемогущество; ибо если бы Сынъ не сотворилъ міра, то всемогущество Отца осталось бы сокровеннымъ [2]). Сынъ проникаетъ все твореніе; Онъ есть всеобъемлющая сила, которая, заключаясь во многихъ силахъ, познается въ разныхъ видахъ бытія. Какъ истина высочайшая, Слово есть образецъ разумныхъ существъ, начало причинъ всѣхъ вещей, источникъ всѣхъ силъ; есть образецъ, по коему сотворенъ міръ. Какъ родъ обнимаетъ виды, какъ начала заключаютъ въ себѣ слѣдствія; такъ Оно заключаетъ въ себѣ начала и идеи всего сотвореннаго. Сынъ исполнилъ волю своего Отца о существованіи міра; по своей премудрости Онъ предначертываетъ и носитъ въ себѣ планъ міра, и осуществляетъ этотъ планъ по своему всемогуществу [3]). Онъ есть посредникъ между Богомъ и міромъ; Онъ единъ могъ возвѣстить намъ Бога, потому-что одинъ подобенъ Отцу.—Всѣ благодѣянія, получаемыя родомъ человѣческимъ, исходятъ отъ Отца чрезъ Сына; всякое добро, совершаемое людьми, есть дѣйствіе Слова Божія живущаго въ насъ» [4]).— Такимъ образомъ Оригенъ почитаетъ Сына Божія творцемъ міра и вмѣстѣ промыслителемъ, направляющимъ все къ извѣстнымъ цѣлямъ и дающимъ средства къ достиженію ихъ.

Но если Сынъ Божій есть исполнитель воли Отца и посредникъ между Нимъ и міромъ; то не должно ли почитать Его существомъ зависящимъ отъ Отца и меньшимъ своего на-

---

[1]) C. Cels. VII, 38.

[2]) De princ. I, 2. 10.

[3]) In Ioh. VI, 29. De princ. II, 11.

[4]) C. Cels III, 34. VI, 78.

чала? На этотъ вопросъ Оригенъ отвѣчаетъ довольно не ясно; а если вѣрить врагамъ его, то и не православно.

Читая сочиненія Оригена (особенно по переводу Іеронима), дѣйствительно можно находить нѣсколько такихъ мѣстъ, которыя показываютъ, что отношеніе между Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ онъ представлялъ себѣ также, какъ отношеніе между высшимъ и низшимъ понятіемъ. «Сынъ Божій», говоритъ онъ, «есть орудіе Отца, есть исполнитель Его воли. Онъ есть вторая причина, которая, будучи подчинена первой, менѣе ея. Христосъ есть жизнь, а Отецъ выше жизни. Отецъ есть свѣтъ безъ тьмы, а Сынъ свѣтъ во тьмѣ. Отецъ подобенъ большой статуѣ, а Сынъ—статуѣ малой [1]). Сынъ Божій не есть Богъ, а только подобенъ Богу; Онъ содѣлался Богомъ только чрезъ участіе въ Божествѣ. Если бы Онъ не былъ постоянно у Бога, непосредственно созерцая Его глубины, то не былъ бы Богомъ. Сынъ есть образъ благости Божіей, но не самое благо. Конечно и Сынъ благъ, но не иною благостію какъ Отчею,—потому что начальная благость есть Отецъ. Слово имѣетъ такое же отношеніе къ Отцу, какое мы имѣемъ къ Слову: Оно постоянно имѣетъ нужду въ духовной пищѣ, получаемой отъ Отца» [2]).

Но какъ могъ человѣкъ глубоко преданный церкви проводить мысли, отвергаемыя церковію? Какъ онъ могъ принять тѣ мысли, которыя стояли въ противорѣчіи съ его собственнымъ ученіемъ?—Если показать различіе Сына Божія отъ Бога Отца казалось Оригену необходимымъ особенно потому, что онъ видѣлъ здѣсь ключъ для объясненія отношенія Бога Отца къ міру; то онъ непремѣнно долженъ былъ держаться той мысли, что если Сынъ есть совершенный посредникъ между

---

[1]) De princ. I, 6. 6. In Ioh. II. 6. 21; XIII, 3. c. Cels. V, 39. VIII, 14.

[2]) De princ. IV, 35. In Ioh. II, 2.

безконечнымъ и конечнымъ, то въ этомъ посредникѣ должна заключаться вся полнота Божества, вся божественная сила. Ибо какъ можетъ произведеніе постигнуть Творца? Какъ можетъ низшее и конечное дать полное понятіе о высшемъ и безконечномъ? Если взять во вниманіе, говоримъ, эту цѣль, которая всегда была предъ глазами апологета; то нельзя не придти къ той мысли, что или враги передаютъ его выраженія не правильно, или что въ этихъ выраженіяхъ надобно искать другаго смысла. То и другое предположеніе, какъ сейчасъ увидимъ, имѣетъ мѣсто при взглядѣ на ученіе Оригена о Св. Троицѣ.

Юстиніанъ въ посланіи къ патріарху Минѣ приводитъ слова Оригена изъ 1-й книги о началахъ (гл III) съ такимъ истолкованіемъ: «Думаю, что Богъ Отецъ не сообщимъ ни для одного существа: ибо есть еже есть. Но меньшій Отца Сынъ имѣетъ отношеніе къ однимъ разумнымъ существамъ; ибо есть второй отъ Отца. А меньшій и сего Духъ Святый заботится только о святыхъ. Итакъ бо́льшая есть власть Отца нежели Сына и Духа Святаго. Шире власть Сына нежели Духа. И опять—превосходнѣе добродѣтель Духа Святаго нежели другихъ святыхъ существъ». Такое же самое толкованіе дѣлаетъ и Іеронимъ въ письмѣ къ Авиту.

Въ переводѣ Руфина это мѣсто читается иначе, именно: «Думаю, что дѣйствіе Отца и Сына есть какъ въ святыхъ такъ и въ грѣшныхъ, въ людяхъ одаренныхъ разумомъ и безсловесныхъ животныхъ, и даже въ тѣхъ, кои не имѣютъ души,— т. е. рѣшительно во всемъ существующемъ. Дѣйствіе же Духа Святаго никакимъ образомъ не простирается на тѣхъ, кои не имѣютъ души, или же тѣхъ, кои хотя одушевлены, но безсловесны, или даже тѣхъ, кои хотя разумны, но лежатъ во злѣ, нисколько не обращаясь къ лучшему. Думаю, что Духъ Св.

дѣйствуетъ въ однихъ тѣхъ, кои уже обратились къ лучшему, или пребываютъ въ добрыхъ дѣлахъ и въ Богѣ» [1]).

Въ переводахъ огромная разница; а главное то, что у Руфина нѣтъ слова «меньшій», которое кажется такъ соблазнительнымъ. Чей переводъ ближе къ подлиннику,—это можно рѣшить на основаніи свидѣтельства св. Аѳанасія Великаго, который жилъ гораздо ранѣе поименованныхъ переводчиковъ, и читалъ сочиненія Оригена на греческомъ языкѣ, своемъ родномъ. Въ письмѣ къ Серапіону [2]) онъ приводитъ это мѣсто, не находя въ немъ ничего соблазнительнаго. Мало этого; онъ даже хвалитъ мысль Оригена, замѣтивъ только, что надобно стараться проникнуть въ глубочайшій смыслъ его выраженій. «Оригенъ, ученѣйшій и трудолюбивѣйшій писатель (я читалъ его сочиненія), такъ говоритъ: Богъ и Отецъ все проникаетъ, и все содержитъ одушевленное и неодушевленное, разумное и неразумное; а власть Сына простирается только на одни разумныя существа, къ которымъ относятся оглашенные и язычники, или еще не увѣровавшіе. Святый же Духъ присутствуетъ въ однихъ тѣхъ, кои содѣлались участниками Его чрезъ принятіе крещенія. Итакъ когда оглашенные и язычники грѣшатъ, то грѣшатъ въ Сынѣ, потому что, какъ сказано, Онъ присутствуетъ въ нихъ; впрочемъ могутъ получить прощеніе, воспринявъ даръ возрожденія. А когда грѣшатъ крещенные, то, говоритъ, подвергаются этому несчастію въ Духѣ Святомъ. Такая вина не можетъ быть отпущена»...

Итакъ вмѣсто того чтобы привязываться къ слову «меньшій», котораго—по всей вѣроятности—небыло въ подлинникѣ, слѣдовало бы имѣть въ виду то, что Оригенъ беретъ во вниманіе результаты всемогущества, а не самое всемогущество,

---

[1]) Vincenci II, 117.

[2]) Ep. IV ad Serap. c. 9. 10.

внѣшнія, а не внутреннія дѣйствія Божіи. Если по ряду лицъ, у Оригена, кругъ божественнаго дѣйствія уменьшается; то изъ этого еще не слѣдуетъ, что уменьшается сила и искусство дѣйствованія. Православная вѣра говоритъ намъ, что для сотворенія всего міра достаточно было одного творческаго слова: «да будетъ»; а для спасенія человѣка слѣдовало низойти на землю самому Сыну Божію, пострадать и умереть. Можетъ быть, что сокращая кругъ дѣйствованія Сына, а еще болѣе Духа Святаго, апологетъ хотѣлъ сказать только то, что Богу Отцу надобно приписывать твореніе міра, Сыну Божію искупленіе человѣка, а Духу Святому—просвѣщеніе.

Авторъ посланія къ патр. Минѣ такъ излагаетъ мнѣніе Оригена о благости Сына Божія: «Думаю о Спасителѣ, что Онъ есть образъ благости Божіей, а не самая благость. Можетъ быть и Сынъ благъ, но не по естеству. Онъ есть образъ невидимаго Бога и слѣд. Богъ; но впрочемъ не тотъ, о которомъ самъ Христосъ говоритъ: да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога. Онъ есть образъ благости, и не можетъ быть названъ, какъ Отецъ, благимъ безъ всякаго различенія».—Подобнымъ же образомъ выражается и бл. Іеронимъ въ письмѣ къ Авиту: «Оригенъ», пишетъ онъ, «называетъ Бога Отца всемогущимъ и всеблагимъ; о Сынѣ же говоритъ, что Онъ не благъ, а есть только отраженіе и образъ благости,—такъ что Сыну прилично названіе пастыря добраго, учителя благаго, но не абсолютно благаго».

Въ переводѣ Руфина мысль о благости Сына излагается иначе, именно: «Сынъ во всемъ есть образъ Отца, и безъ сомнѣнія образъ Его благости. Не другая какая либо благость существуетъ въ Сынѣ, но та, которая есть въ Отцѣ. Поэтому самъ Спаситель въ евангеліи говоритъ: никтоже благъ, токмо единъ Богъ Отецъ. Здѣсь должно разумѣть, что Сынъ имѣетъ не иную благость, но ту самую, которая есть въ Отцѣ. Сынъ

справедливо называется образомъ Отца; потому что не отъ-инуды произошелъ, а изъ самой первоначальной благости. Не иную благость, но только ту, которая въ Отцѣ, видимъ въ Сынѣ. Нѣтъ никакой разности или разстоянія благости въ Сынѣ«.

Послѣдній переводъ долженъ быть вѣрнѣе. Это видно изъ того, что Оригенъ, говоря о другихъ свойствахъ Сына Божія, наприм. мудрости, правосудіи, всегда почиталъ ихъ равными свойствамъ Бога Отца. «Дабы ты позналъ», пишетъ онъ, «что одно и тоже всемогущество Отца и Сына, какъ одинъ и тотъ же Отецъ, Богъ и Господь, послушай Іоанна говорящаго въ Апокалипсисѣ... Итакъ мудрость Божія, которая есть единородный Сынъ Его, во всемъ неизмѣняема, въ Немъ заключается всякое добро субстанціально, а потому измѣниться никогда не можетъ» [1]).

Надобно наконецъ замѣтить и то, что враги привязывались по большей части къ отдѣльнымъ выраженіямъ Оригена; но весьма рѣдко брали во вниманіе контекстъ рѣчи. Такъ напр. выраженіе: «Отецъ есть свѣтъ безъ тьмы, а Сынъ свѣтъ во тьмѣ», нисколько не покажется намъ страннымъ, если будемъ разсматривать его въ связи съ предыдущими и послѣдующими мыслями. Въ полномъ своемъ составѣ это мѣсто читается такъ: «Одинъ Отецъ имѣетъ безсмертіе, потому что Спаситель благоволилъ претерпѣть смерть изъ любви къ роду человѣческому, и слѣд. объ одномъ Отцѣ можно сказать, что нѣсть въ Немъ тьмы. Желая сообщить людямъ Его благодѣянія, Христосъ подвергся для Него нашей тьмѣ, дабы разрушить нашу смерть Его всемогуществомъ, и разсѣять тьму распространившуюся въ нашей душѣ» [2]). Эти слова ясно показы-

---

[1]) Cinc. II, 125. 126.

[2]) Com. in Ioh. II, 21.

ваютъ, что апологетъ береть во вниманіе человѣческую, а не божественную природу Іисуса Христа.

О Духѣ Святомъ.

Православная мысль лежитъ и въ основѣ ученія Оригена о Духѣ Святомъ. Онъ смотритъ на Духа Святаго какъ на лице совѣчное Отцу и Сыну и одного съ Ними естества.

«Между Богомъ Отцемъ и міромъ есть другой посредникъ, Духъ Святый. Это есть источникъ благодати». Все, что касается святости, просвѣщенія, зависитъ отъ Него. Онъ возноситъ наши молитвы къ Богу Отцу, учитъ насъ какъ надобно молиться, и какъ бы молится вмѣстѣ съ нами» [1]).

«Какъ Сынъ получаетъ все отъ Отца, такъ и Духъ Святый получаетъ отъ Него же все, что имѣетъ (но только чрезъ Сына). Какъ все, что имѣетъ Сынъ, принадлежитъ къ природѣ Отца; такъ должно думать и о Духѣ Святомъ. Одинъ и тотъ же источникъ божества и для Сына и для Духа, т. е. Отецъ. Духъ святъ по своему существу; благость есть существенное Его свойство; Его воля едина съ Богомъ Отцомъ. Онъ всегда есть, былъ и будетъ, точно также какъ Отецъ и Сынъ. Онъ есть третье лице св. Троицы.—Какъ Сынъ, который одинъ знаетъ Отца, открываетъ Его кому хочетъ; такъ и Духъ Святый, который одинъ испытываетъ глубины Божіи, открываетъ Бога кому хочетъ. Духъ идѣже хощетъ дышетъ, говоритъ слово Божіе. Не должно думать, что Онъ знаетъ Отца только по откровенію Сына (Filio revelante); ибо если Онъ знаетъ Отца только по откровенію Сына, то значитъ Онъ переходитъ отъ невѣденія къ вѣденію. Но неразумно и нечестиво приписывать Духу Святому невѣденіе; величайшее преступленіе поклоняться другому кому-либо кромѣ Отца, Сына и Св. Духа» [2]).

[1]) In Ioh. II, 61. In. Num. VI, 287. Ep. ad. Rom. VII, 602.

[2]) De princ. I, 111. Ep. ad. rom. VI. In Ioh. XIII, 246 Ad. rom. I. 111.

Разсуждая о томъ, сотворенъ, или не сотворенъ Духъ Святый, Оригенъ говоритъ, что «въ писаніяхъ нѣтъ ни одного слова, которое бы говорило, что Духъ Святый есть произведеніе или тварь». На этомъ основаніи Пруденцій Маркъ замѣчаетъ, что Оригенъ ни малѣйше не сомнѣвался въ томъ, что Духъ Св. есть одно изъ трехъ божественныхъ лицъ; но такъ какъ происхожденіе Его не такъ ясно опредѣлено, какъ рожденіе Сына, то онъ и старается объяснить этотъ предметъ [1]).

Іеронимъ въ письмѣ къ Авиту говоритъ, что Оригенъ почиталъ Духа Святаго «сотвореннымъ». «Третьимъ по достоинству и чести послѣ Отца и Сына Оригенъ почитаетъ Духа Святаго; говоритъ, что не знаетъ сотворенъ ли Онъ, или не сотворенъ (factus sit, an infectus), прибавляя впрочемъ, что все сотворено единымъ Богомъ Отцемъ». Руфинъ вмѣсто infectus ставитъ ingenitus.—Можно думать, что разница произошла отъ различнаго словопроизводства: γέννητος Руфинъ производилъ отъ γεννάω (раждать), а Іеронимъ отъ γίνομαι (быть). И потому справедливо замѣтилъ Гуэцій, что Богу Отцу прилично и ἀγέννητος и ἀγένητος, ибо онъ не рожденъ и не получалъ существованія отъ другаго; Сыну прилично γέννητος и γένητος; а Святому Духу γένητος.—Какъ надобно переводить выраженіе ἀγέννητος, показываетъ самъ Оригенъ: «hoc in loco quaerere solent quidam, utrum sicut ingenitum Filium generat Pater, et Spiritum Sanctum profert, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons Filii vel Spiritus Sancti Pater est, et nihil in his anterius vel posterius intelligi potest [2]).

Послѣднія слова показываютъ, до какой степени несправедливы тѣ, кои говорятъ, что истинное выраженіе догмата: «и въ сей Троицѣ ничтоже первое и ничтоже послѣднее», не имѣетъ мѣста въ ученіи Оригена.

---

[1]) Vinc. II, 162.

[2]) De princ. II, 2.

Наконецъ къ чести Оригена относится и то, что онъ, какъ бы предчувствуя несчастную судьбу своего ученія, всегда приступалъ къ размышленію о Богѣ съ робостію и глубочайшимъ благоговѣніемъ. «Суды Божіи, гов. онъ, не испытани и не изслѣдовани путіе Его. Св. писаніе не говоритъ, что ихъ трудно испытать, изслѣдовать; но говоритъ, что они не могутъ быть испытаны, изслѣдованы [1]). Мы созерцаемъ истину въ отраженіяхъ, а не лицемъ къ лицу; а этихъ отраженій болѣе нежели тѣней, которыя имѣлъ законъ. Только тѣсный кругъ предметовъ, въ средѣ коихъ находимся, мы можемъ созерцать: но за черту этого круга не простирается сила нашего зрѣнія [2]). Хотя во время смерти Спасителя раздралась завѣса храма отдѣлявшая святыню; но завѣса предъ Всесвятѣйшимъ не разорвана доселѣ. Таинственный священный мракъ распростертъ вокругъ Бога, и сквозь этотъ мракъ проникаютъ только взоры Христа и Св. Духа [3])... Кто такъ воспріимчивъ для Духа Божія, чтобы объяснить таинство Св. Троицы? Охотно принимаю мысль, высказанную однимъ мудрымъ и благочестивымъ мужемъ: «о Богѣ и истинное говорить опасно». Опасно и истинное, если предлагается не благовременно» [4]).

О мірѣ.

Отъ ученія о Богѣ Оригенъ переходитъ къ ученію о мірѣ, гдѣ надобно искать корней его заблужденій по эсхатологіи. Нѣтъ сомнѣнія, что эти заблужденія не такъ велики,

---

[1]) De princ. IV.

[2]) In. Ios. X.

[3]) In. Ioh. 1 6.

[4]) Hom 1 in. Iez.

какъ обыкновенно думаютъ; но усиливаться совершенно сгладить ихъ, было бы слишкомъ странно. Самъ Памфилъ въ своей апологіи не отрицаетъ того, что Оригенъ училъ о нѣкоторыхъ предметахъ не правильно, и въ защиту его говоритъ только, что онъ подобнымъ ученіемъ не входилъ въ явное противорѣчіе съ церковію, и слѣд. не долженъ быть почитаемъ еретикомъ.

И дѣйствительно, это самое главное, что можно сказать въ защиту Оригена. Онъ не былъ еретикомъ; потому что не хотѣлъ затронуть своимъ свободомысліемъ ни одного догмата, ни одной истины ясно опредѣленной символомъ церкви. Но такъ какъ этотъ символъ былъ очень кротокъ; то христіане не рѣдко предоставляли себѣ право имѣть свое частное мнѣніе о тѣхъ предметахъ, о которыхъ не было церковнаго опредѣленія. Оригенъ и воспользовался этой свободой церкви. Когда сотворенъ духовный міръ? Какимъ образомъ душа соединяется съ тѣломъ? Откуда посылается въ тѣло? Когда начинаетъ свою жизнь въ немъ? На эти и подобные симъ вопросы Оригенъ не находилъ опредѣленнаго отвѣта въ церкви: это, какъ онъ выражался, non satis manifesta praedicatione distinguitur [1]). И потому онъ предоставилъ себѣ право пускаться въ разсужденія о подобныхъ предметахъ, высказывать объ нихъ свое мнѣніе, сомнѣніе, предположеніе. Но—и только! Надобно отдать честь Оригену, что онъ въ подобныхъ случаяхъ былъ въ высшей степени скроменъ и благонамѣренъ. Онъ пускался въ разсужденія или просто изъ любопытства, или же по требованію своихъ слушателей; но никогда не имѣлъ цѣли своимъ ученіемъ подорвать догматъ церковный, или же пріобрѣсть послѣдователей. «Я передаю», писалъ онъ, «свои догадки, а не свои убѣжденія. Такъ я разсуждалъ о предметахъ трудныхъ.

---

[1]) Praef. n. 5.

Кто лучше меня размыслитъ объ этомъ, и подтвердитъ свои размышленія болѣе ясными мѣстами писанія, того ученіе пусть болѣе уважается чѣмъ мое» [1]). Разумѣется, что если очень строго критиковать ученіе Оригена, то можно вывести неблагопріятныя слѣдствія и для догматовъ; но дѣло въ томъ, что самъ Оригенъ не думалъ выводить неблагопріятныхъ слѣдствій: disputandi speciē magis quam definiendi exercemur, tractandi more ac requirendi [2]). На основаніи этого свидѣтельства св. Аѳанасій Великій даже думаетъ, что «многое изъ того, что написалъ Оригенъ ради диспутовъ и преній, должно быть принимаемо не за слова его самого такъ разсуждающаго, но за слова тѣхъ, кои настоятельно требовали подобныхъ разглагольствій» [3]).

«Два совѣчныя начала», говоритъ Оригенъ, «немыслимы. А потому надобно представлять Бога не образователемъ только матеріи, но и Творцемъ ея, создавшимъ единымъ словомъ все, и матерію и форму. Побужденіемъ къ сотворенію міра была благость, это неотъемлемое свойство Божіе. Будучи благъ по природѣ, Богъ хотѣлъ имѣть такія существа, которыя могли бы наслаждаться Его благодѣяніями, и быть способными приближаться къ Нему. И вотъ онъ творитъ цѣлый міръ разумныхъ существъ; но міръ не безконечный, а имѣющій извѣстныя границы и опредѣленное число тварей; ибо безконечное твореніе немыслимо. Міръ долженъ имѣть предѣлъ, какъ во времени такъ и въ пространствѣ; должно быть извѣстное число разумныхъ тварей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и извѣстное количество матеріи, которая служитъ мѣстомъ и средствомъ для

---

[1]) De princ. 1, 6.

[2]) Ib. 11, 8.

[3]) Epist. de Filio Patri coaeterno n. 27.

развитія разумныхъ существъ. И въ писаніи сказано, что Богъ устроилъ все числомъ и мѣрою» [1]).

Говоря такимъ образомъ, Оригенъ хотѣлъ стать на точку зрѣнія православнаго христіанина, и объявить себя противникомъ пантеистическаго ученія гностиковъ и неоплатониковъ. Но устоялъ ли непоколебимо на этой точкѣ?

Оригена спрашивали: если міръ имѣетъ начало и конецъ; то неужели Богъ до сотворенія міра былъ не дѣйствующимъ, и по окончаніи міра будетъ таковымъ? На этотъ вопросъ онъ дастъ слѣдующій отвѣтъ: «хотя настоящій міръ не вѣченъ; но твореніе вообще существуетъ вѣчно, потому что творческая дѣятельность въ Богѣ есть явленіе необходимое. Богъ можетъ быть названъ всемогущимъ только подъ тѣмъ условіемъ, если есть то, въ чемъ онъ обнаруживаетъ свою силу. И божественной благости нельзя представить безъ дѣйствія; но дѣйствіе невозможно, если нѣтъ предмета, на который оно простирается. Итакъ, говоритъ Оригенъ, надобно допустить безконечный рядъ конечныхъ міровъ. Богъ творитъ міръ для извѣстной цѣли; по достиженіи этой цѣли слѣдовательно можетъ и уничтожить его и сотворить другой,—такъ что конецъ одного міра можетъ служить началомъ другаго»... Словомъ, Оригенъ не могъ представить ни начала ни конца міра матеріальнаго, потому что не могъ представить начала и конца міра духовнаго, который есть необходимый отблескъ Божества.

Это ученіе отлично отъ ученія тѣхъ языческихъ философовъ, которые отождествляли твореніе съ Творцемъ, или же предстаавляли матерію совѣчною Богу и существующею независимо отъ Него. Оригенъ, какъ мы видѣли, очень ясно говоритъ, что Бога надобно представлять не образователемъ только

[1]) De princ. II, 8, 1. 6. IV, 35.

матеріи, но Творцемъ, создавшимъ все изъ ничего. Эту мысль повторяетъ онъ и въ другихъ сочиненіяхъ [1]).

Говоря о вѣчности творенія, на томъ основаніи, что божественное всемогущество не можетъ быть недѣйствующимъ, онъ не разумѣетъ вѣчности міра настоящаго, не разумѣетъ того порядка вещей, который существуетъ предъ нашими глазами. Для того чтобы остаться вѣрнымъ послѣдователемъ св. писанія и преданія, онъ неоднократно указывалъ своимъ слушателямъ на первый стихъ книги Бытія, въ которомъ такъ ясно говорится о началѣ этого міра.

Но не смотря на то, мысль о вѣчности творенія ошибочна, потому-что слово Божіе представляетъ твореніе свободнымъ дѣйствіемъ Божіимъ, а у Оригена оно имѣетъ характеръ необходимости. Оригену казалось, что Богъ не былъ бы совершенъ, если бы не обнаруживалъ своей дѣятельности въ твореніи какого либо міра; но онъ не обратилъ вниманія на то, что Богъ есть существо свободное въ своихъ дѣйствіяхъ, совершенно довольное самимъ собою и независимое отъ міра. Совершенно справедливо сказать, что Богъ не можетъ не открывать себя вѣчно; но «вѣчно», а не временно. Богъ имѣетъ внутреннюю жизнь и отъ вѣчности открываетъ себя; но открываетъ въ Сынѣ, который вѣчно раждается отъ Него, и въ Святомъ Духѣ, который вѣчно отъ Него исходитъ. Вотъ гдѣ обнаруживается Его дѣятельность, вотъ гдѣ осуществляются Его могущество, мудрость, благость,—«въ Немъ самомъ, въ Его троичномъ единствѣ».—Проводимая Оригеномъ идея даже можетъ вести къ пантеизму; потому что доказывать необходимость временнаго откровенія Божества, не значитъ ли представлять Бога существомъ не самодовольнымъ и не имѣющимъ

[1]) In Gen. I, 12. In Iohan. I, 18.

полнаго бытія, а твореніе—какъ бы пополненіемъ божественной жизни?

Оригенъ говоритъ, что если Богъ не всегда обнаруживалъ свою дѣятельность въ твореніи міровъ; то это значитъ, что Онъ изъ не творца сдѣлался Творцемъ, что слѣдоват. въ Немъ явилось новое совершенство, котораго прежде не было и которое противорѣчитъ идеѣ о неизмѣняемости Божіей. Но такое предположеніе не только не объясняетъ, а еще болѣе дѣлаетъ непонятнымъ отношеніе неизмѣняемаго къ измѣняемому. Ибо если твореніе «одного» міра можно почитать доказательствомъ измѣняемости Божіей; то отсюда прямое слѣдствіе, что безконечный рядъ міровъ есть доказательство безконечной измѣняемости Божіей.

Что же касается выраженія Оригена: «Богъ сотворилъ опредѣленное число тварей..», то въ этомъ выраженіи вовсе нѣтъ той неправославной мысли, которую предполагалъ Юстиніанъ, т. е. что будто бы Оригенъ ограничивалъ могущество Божіе, почитая оное «конечнымъ». Апологетъ хочетъ сказать только то, что творенія нельзя представлять безконечнымъ; потому-что два безконечныя существа немыслимы, и то, что не имѣетъ конца, не можетъ быть постижимымъ: ubi finis non est, nec comprehensio ulla. Въ сочиненіи противъ Цельса онъ ясно учитъ о неограниченности могущества Божія, прибавляя только, что это свойство всегда гармонируетъ съ другими свойствами Божіими: «Богъ можетъ», пишетъ онъ, «сдѣлать все; но то, что Онъ дѣлаетъ, дѣлаетъ безъ ущерба своему божеству, своей благости и мудрости. Мы исповѣдуемъ, что Онъ не можетъ сдѣлать зла, ибо это противно Его природѣ; не можетъ затмить того, что назначено Имъ для свѣта; не можетъ быть несправедливымъ. Такое могущество было бы противно божеству и тому всемогуществу, которое Онъ имѣетъ какъ Богъ... Все возможно для Бога; но подъ словомъ «все» нельзя

разумѣть того, что противно бытію и немыслимо. И потому надобно думать, что Богъ положилъ и не желать того, что противно Его природѣ» [1]).

Итакъ границы могущества Божія имѣютъ свое основаніе единственно въ другихъ Его свойствахъ. Его благость, правосудіе, мудрость препятствуютъ распространенію могущества въ безпредѣльность, безмѣрность. Всякое дѣйствіе силы, которое превышаетъ Его существо, или которое несообразно съ Его природой, или несправедливо, есть для Него невозможность.

О мірѣ духовномъ.

Такъ какъ Богъ совершенъ, и природа Его не допускаетъ въ себѣ ни различія, ни принужденія, ни недостатка; то Онъ сотворилъ духовъ совершенно равными, и совершенства ихъ не заключали въ себѣ никакихъ разностей. Допустить, что духи были созданы не равными, значило бы оскорбить правду Божію; ибо въ такомъ случаѣ дары Божіи были бы распредѣлены безъ причины и заслугъ [2]).—Но однакожъ совершенства духовъ не были подобны совершенствамъ Творца: совершенство Бога тождественно съ Его существомъ; а совершенство духовъ различается отъ ихъ природы: оно естественно, но не необходимо. Духи не были добры по природѣ, ибо доброта существенно принадлежитъ только тремъ божественнымъ Лицамъ; но были созданы свободными, т. е. воспріимчивыми и къ добру и къ злу. Все, что они имѣли, было получено отъ благости Творца, и получено для того, чтобы имѣть возможность сохранять добро и обращать его въ свою собственность; все это было

---

[1]) C Cels. III. V.

[2]) De princ. 1, 5, 3. Comm. in Ep. ad rom. IX, n. 2. Эта мысль ясно выражена не только въ переводѣ Іеронима, но и въ отрывкахъ сохраненныхъ на греческомъ языкѣ Григоріемъ Назіанзеномъ и Василіемъ Великимъ.

даромъ, который могъ быть и потерянъ, которымъ можно было и злоупотребить [2]).

Духи находились въ блаженномъ состояніи; но это блаженство они должны были каждую минуту охранять и какъ бы защищать: потому-что блаженная жизнь не есть состояніе бездѣйствія и покоя, но есть состояніе самой высшей энергіи. Когда эта энергія ослабѣваетъ, и на мѣсто ея является лѣность къ принятію божественнаго; тогда духъ не можетъ болѣе держаться на высотахъ вѣчной жизни, и падаетъ. Такимъ образомъ духи сами сдѣлались причиною различія своей участи. Тѣ изъ нихъ, которые устояли въ правдѣ и усовершались въ любви къ Богу, взошли на высшія степени совершенства; а не исполнившіе заповѣдей Божіихъ подверглись наказанію, — и чѣмъ больше согрѣшили, тѣмъ больше и наказаны. Вотъ гдѣ заключается основаніе различія духовъ! Вотъ почему явилась огромная лѣствица разумныхъ существъ, на высшихъ степеняхъ которой стоятъ чины ангельскіе, на среднихъ души человѣческія, а на низшихъ—демоны [2])!

Это ученіе христіанскій философъ конечно направлялъ противъ гностиковъ и отчасти неоплатониковъ, которые утверждали, что такъ какъ худое дерево не можетъ приносить плодовъ добрыхъ, и наоборотъ—доброе злыхъ; то та душа человѣческая, которая дѣлаетъ добро, создана способною къ добру, а дѣлающая зло—неспособною, и слѣд. люди самымъ рожденіемъ предназначаются или къ спасенію, или къ погибели. Оригенъ хочетъ сказать имъ, что Богъ создалъ всѣхъ насъ одинаковыми и равно способными къ добру; а если мы теперь различаемся другъ отъ друга дарами природы и судьбой, то

---

[1]) De princ. I, 6, 2.

[1]) Ibid.—C. Cels. IV.

единственная причина этого заключается въ добромъ или дурномъ употребленіи свободной воли, которая есть всегдашнее достояніе разумнаго существа.—Но для достиженія подобной цѣли не было никакой нужды приписывать такъ много значенія свободѣ воли человѣческой, и такъ много отнимать у свободы божественной; ибо иное дѣло сказать, что Богъ не производитъ зла, а иное—что Онъ свободенъ сотворить существа болѣе или менѣе совершенныя. Но самое важное то, что эта идея о первобытномъ равенствѣ всѣхъ духовъ, подобно яркой нити, тянется чрезъ всю философскую систему Оригена и служитъ причиною всѣхъ его заблужденій.

Кромѣ мысли о первобытномъ равенствѣ всѣхъ духовъ между собою, Оригену приписывали мысль о равенствѣ духовъ съ Богомъ, т. е. о единствѣ природы ихъ съ божественною. Но въ этомъ случаѣ Оригенъ можетъ быть совершенно оправданъ.

По свидѣтельству Іеронима, Оригенъ приписывалъ душѣ одну природу съ Богомъ. «Въ концѣ книги о началахъ, говоритъ Іеронимъ, Оригенъ присовокупляетъ, что всѣ разумныя существа, т. е. Отецъ, Сынъ, Святый Духъ, ангелы, власти, господства и прочія силы, а также и самъ человѣкъ, по достоинству души—одной субстанціи. Разумную природу, говоритъ, чувствуетъ Богъ, и единородный Сынъ Его, и Св. Духъ, чувствуютъ ангелы и власти и прочія силы, чувствуетъ человѣкъ, который созданъ для образа Божія. Изъ чего заключаетъ, что Богъ и прочія разумныя существа «нѣкоторымъ образомъ» одной природы. Онъ прибавилъ слово quodammodo для того, чтобы избѣжать осужденій за такое святотатство; и тотъ, кто въ другомъ мѣстѣ не хочетъ почитать Сына и Св. Духа одной субстанціи съ Отцомъ, дабы не показать, что раздѣляетъ Божество на части, сравниваетъ природу всемогущаго Бога съ природою ангеловъ и людей».

Но иначе передаетъ это мѣсто Руфинъ, именно: «Всякій принимающій участіе въ чемъ либо, безъ сомнѣнія, одной природы съ тѣмъ, кто есть участникъ этого предмета. Всѣ глаза пріобщаются свѣта, и потому всѣ глаза одной природы. Но хотя всякій глазъ способенъ принимать свѣтъ, однакоже одинъ бываетъ острѣе и свѣтлѣе, а другой тупѣе и темнѣе. Тоже должно сказать и о разумномъ созерцаніи. Умъ способный принимать разумный свѣтъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть одной природы со всякимъ умомъ, который подобнымъ же образомъ пріобщается свѣта».

Изъ перевода Руфина слѣдуетъ, что Оригенъ вовсе не хотѣлъ сказать того, что разумныя существа одной природы съ Богомъ; а говоритъ только, что разумныя существа одной природы между собою,—но такъ какъ они наслаждаются божественнымъ свѣтомъ, то просвѣтляются и такимъ образомъ уподобляются Богу.

Истина на сторонѣ Руфина. Пиша противъ Гераклита, Оригенъ называетъ нечестивыми тѣхъ, кои говорятъ, что будто «покланяющіеся Богу духомъ и истиною суть одного естества съ оной непостижимой и всецѣлой блаженной природой» [1]). Притомъ же Оригенъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, почиталъ Бога чистѣйшимъ духомъ; но ни одно существо тварное, по его мнѣнію, не свободно отъ тѣлесной природы. Ему казалось невозможнымъ, чтобы душа могла существовать совершенно безъ тѣла, ибо иначе, какъ онъ выражается, духъ «не будетъ нисколько отличаться отъ Бога».

Необходимымъ условіемъ существованія духовъ служитъ матерія. Только одинъ Богъ существуетъ безъ тѣла; но не было такого момента времени, когда бы духи не были облечены матеріальной одеждой. Быть можетъ, такое время нѣкогда

---

[1]) Tom. XIII. n. 25.

будетъ, но будетъ въ концѣ вѣковъ, когда всѣ духи достигнутъ той цѣли, къ которой предназначены, т. е. соединятся съ Богомъ [1]).—Матерія по своей природѣ безкачественна, но въ дѣйствительности она никогда не остается безъ качественности; потому что всегда бываетъ соединена съ какой либо формой, отъ которой можетъ быть отдѣлена развѣ мысленно. Она не есть что-либо существующее для себя, тѣмъ менѣе что-либо враждебное духу, напротивъ, она подчинена его владычеству. Будучи способна переходить изъ одного состоянія въ другое, даже противоположное, имѣя возможность принимать всякую форму, она служитъ самымъ лучшимъ отображеніемъ и жилищемъ духа [2]). Предвидя будущее различіе духовныхъ силъ, Богъ создалъ опредѣленное количество этой матеріи; ибо каждый духъ сообразно съ своими заслугами долженъ жить въ матеріальномъ мірѣ и носить извѣстную тѣлесную одежду. Но такъ какъ между разумными существами не было первоначально никакого несходства; то и въ матеріальную природу это несходство еще не проникло, и матерія находилась въ состояніи высшаго совершенства, не имѣя на себѣ той грубой печати, которую теперь имѣетъ.. [2]). Но по степени различія духовъ разнообразилась и матерія: будучи отдана въ служеніе падшему существу, она приняла грубую тѣлесную форму; но находясь въ служеніи совершеннымъ и блаженнымъ духамъ, она заблистала свѣтомъ звѣздъ, одухотворилась [4]). Такимъ образомъ матеріальный міръ явился въ слѣдствіе паденія духовъ; и св. Писаніе не напрасно обозначаетъ міръ словомъ καταβολή, т. е. оно хочетъ сказать, что это есть какъ бы ниспаденіе всѣхъ живущихъ въ немъ существъ изъ высшаго

[1]) De princ. II, 2. 9.
[2]) Ib. II, 1, 4; IV, 3. 4.
[3]) Ib. IV, 48.
[4]) — II, 2.

бытія въ низшее [1]). Существенно доброе въ матеріи есть начало духовное, которое въ ней выражается, образуетъ ее, даетъ ей форму и жизнь. Эту духовную силу, дающую форму тѣламъ, Оригенъ вмѣстѣ съ стоиками называетъ λόγος σπερματικὸς. Если о Богѣ говорится, что Онъ нашелъ все добрымъ зѣло; то это одобреніе относится единственно къ духовному въ вещахъ, къ той удивительной гармоніи, которая имѣетъ свое основаніе въ Словѣ [2]).

Конечно, эта теорія не имѣетъ никакого сходства съ теоріей гностиковъ, которые хотя также учили, что матеріальный міръ есть слѣдствіе паденія, но паденія—такъ сказать—самого Бога, потому-что есть результатъ внутренней эволюціи божества, вознамѣрившагося изъ абсолютнаго сдѣлаться относительнымъ. Но не смотря на эту противоположность, теорія Оригена очень мало гармонируетъ съ свѣтлымъ взглядомъ св. Писанія, которое говоритъ, что Богъ сотворилъ матеріальный міръ для того, чтобы явить въ немъ славу свою, для обнаруженія всемогущества, мудрости, благости.—Если онъ говоритъ, что матерія только мысленно можетъ быть отдѣлена отъ духовъ, если онъ надѣется на будущее одухотвореніе матеріи, и даже какъ бы исчезновеніе ея для прославленныхъ духовъ; то безъ сомнѣнія смыслъ этого тотъ, что духи съ возможностію грѣха заключаютъ въ себѣ и возможность матеріи, что ихъ внутреннее состояніе вызываетъ извѣстное состояніе внѣшнее,—словомъ, что матерія есть какъ бы дѣйствіе и явленіе духа. Но это—идеализмъ!

Изъ этой мысли Оригена само собою слѣдовало, что матеріальный міръ всегда существуетъ при мірѣ духовномъ, что если бы этотъ міръ былъ уничтоженъ, то по истеченіи извѣст-

---

[1]) Ib. II, 4. 5.

[2]) In Ioh. XIX, 305; XX, 310. 313.

наго періода времени былъ бы созданъ другой, потому-что блаженные духи всегда могутъ злоупотребить своей свободой и изъ добрыхъ сдѣлаться злыми. «Такъ какъ эти конечные, чувственные міры воззваны къ бытію въ слѣдствіе извѣстнаго состоянія духовъ, и такъ какъ эти духи никогда не будутъ лишены свободы и слѣд. возможности паденія; то надобно думать, что и прежде этого міра были міры и послѣ него будутъ. Не тогда въ первый разъ Богъ началъ дѣйствовать, когда сотворилъ этотъ видимый міръ; но какъ по разрушеніи этого міра будетъ иной міръ, такъ и прежде сего, думаемъ, были другіе. Это подтверждается и авторитетомъ божеств. писанія. Ибо что послѣ этого міра будетъ другой, говоритъ пр. Исаія: «и будетъ ново небо и земля нова». Что прежде сего міра были другіе міры, показываетъ Екклезіасть: «что было, тоже есть, еже будетъ, и что было сотворенное, тожде имать сотворитися». Этими свидѣтельствами доказывается, что и прежде были вѣка (secula) и послѣ будутъ. Впрочемъ не надобно думать, что существуютъ многіе міры вмѣстѣ, но что послѣ этого будетъ начало другихъ» [1]).

Если таково отношеніе міра матеріальнаго къ духовному, то странно было бы доказывать, что Оригенъ разумѣетъ не міры, а вѣки (потому что у него должно стоять secula, а не mundi, какъ переводитъ Іеронимъ). Оригенъ не дѣлаетъ строгаго различія между mundi и secula, и не много выше самъ говоритъ, что слово міръ имѣетъ разныя значенія, и что св. писаніе часто называетъ міръ вѣкомъ, т. е. длиннымъ періодомъ времени. Притомъ же онъ подтверждаетъ свои мысли словами Екклезіаста, въ которыхъ ясно говорится о мірѣ видимомъ.

Въ понятіи міра соединено все, что надъ небомъ и въ

---

[1]) De princ. III, 4. (по переводу Руфина).

небѣ, что надъ землей и подъ землей, или всѣ пространства и существа. Иное въ этомъ мірѣ называется наднебеснымъ,— это тѣ существа, которыя обитаютъ въ высшихъ пространствахъ, и облечены небесными и блестящими тѣлами; но и тамъ есть различіе, разнообразіе, ибо, какъ говоритъ апостолъ, «ина слава солнцу, ина слава лунѣ, ина—звѣздамъ». Иное называется земнымъ; и на землѣ есть немаловажное различіе между животными, особенно же людьми: различіе національностей, нравовъ, законовъ, обычаевъ, судьбы и т. п. Апостолъ говоритъ и о подземныхъ существахъ, которыя также различаются другъ отъ друга [1]).

Земля занимаетъ обширное пространство, окруженное множествомъ острововъ, изъ которыхъ многіе совершенно недостижимы для насъ; и на одномъ изъ этихъ острововъ, какъ еще думалъ Платонъ, находится рай, куда отходятъ души по смерти и гдѣ ожидаютъ высшаго рая [2]). Надъ этой, въ центрѣ всего лежащей и круглой землей, находятся небеса, которыхъ по апостолу три [3]). Первое небо находится между землей и неподвижной сферой или твердію. Второе—выше видимаго; это есть страна живыхъ, есть земное царство, обѣщанное Спасителемъ смиреннымъ. А надъ этимъ вторымъ небомъ, надъ этой небесной землей, есть третье, гдѣ написаны имена святыхъ и куда восходятъ совершенные [4]).

Вообще же два міра, и каждый состоитъ изъ земли и неба: наша видимая земля и ея небо, и невидимая, небесная земля съ ея небомъ. Этотъ второй, высшій міръ, который Платонъ почиталъ только міромъ идей, по Оригену существуетъ

---

[1]) Ibid. II. 9, 3.

[2]) Ib. II, 180. In Ezech. XIII, 403.

[3]) C. Cels. VI, 645. 648.

[4]) Hom. in Psal. XXXVI, 5 De princ. II, 180.

дѣйствительно и имѣетъ самую тонкую тѣлесность. (Оригеновъ идеальный міръ существуетъ въ Словѣ) [1]).

Этотъ высшій, невидимый міръ есть образецъ низшаго, видимаго. И на низшихъ степеняхъ повторяется то, что бываетъ на высшихъ, по крайней мѣрѣ въ главномъ и существенномъ. Тѣже самые законы свободнаго движенія и дѣйствованія существуютъ какъ для духовъ имѣющихъ тонкія тѣла, такъ и для грубѣйшихъ; и въ невидимомъ мірѣ есть борьба добра со зломъ, свѣта со тьмой; и тамъ есть свой Израиль, своя Іудея, свои Іерусалимъ и Сіонъ; и тамъ существуютъ Египетъ, Вавилонъ, Тиръ, подъ управленіемъ своихъ царей. Словомъ, библейская исторія есть исторія не только земныхъ, но и небесныхъ происшествій; а потому-то въ этой исторіи многое и кажется намъ необъяснимымъ [2]).

Земля есть зрѣлище борьбы добрыхъ духовъ съ злыми. — «Всѣ мы пользуемся свѣтомъ, которымъ добрые духи въ звѣздахъ освѣщаютъ наши пути; ибо, по нашему мнѣнію, звѣзды суть существа одушевленныя. Св. Писаніе говоритъ, что онѣ получаютъ повелѣнія; но повелѣнія даютъ только разумнымъ существамъ. Какія это повелѣнія? Чтобъ каждая звѣзда слѣдовала назначеннымъ ей путемъ, и сообщала міру извѣстное количество свѣта. Ибо въ иномъ порядкѣ движутся планеты, а въ иномъ звѣзды называемыя неподвижными (ἀπλανεῖς). Если же звѣзды движутся въ такомъ порядкѣ и такимъ образомъ, что никогда нельзя замѣтить остановки; то можно ли думать, что онѣ узнали такой порядокъ, такую науку, не будучи разумными? У Іереміи луна называется царицею неба. Если же звѣзды одушевлены и одарены разумомъ, то безъ сомнѣнія у нихъ замѣчается profectus et decessus. Такой, мнѣ кажется,

---

[1]) Hom. in Num. XXVIII, 384. De princ. IV, 356.

[2]) Hom. in Ios. XXIII, 451. De princ. IV, 360.

смыслъ имѣютъ слова Іова: «звѣзды не чисты предъ лицемъ Его» [1]).

Мало этого. Добрые духи находятся въ самомъ близкомъ къ намъ отношеніи: всѣ они суть служебніи духи, на служеніе посылаеми для хотящихъ наслѣдовати спасеніе. При разсѣяніи народовъ во время построенія вавилонской башни, Господь разцѣлилъ ихъ между ангелами, отъ которыхъ они получили разные языки и разныя жилища: одни жаркія, а другіе холодныя, одни плодоносныя, а другіе пустынныя [2]). Не только люди, но и животныя, растенія и даже стихіи находятся подъ управленіемъ ангеловъ [3]). Ангелы заботятся о вселеніи души въ человѣческое тѣло, принимаютъ душу и успокоиваютъ по смерти, молятся за насъ, наставляютъ насъ, такъ что при каждомъ изъ насъ есть свой ангелъ хранитель [4]). Мы не видимъ ихъ, ибо грѣхъ помрачилъ наши очи; но они могутъ быть видимы, если мы просвѣтимъ свой духовный глазъ [5]).

Человѣкъ при помощи добрыхъ силъ можетъ побѣдить злыхъ духовъ, которые обыкновенно живутъ въ воздушныхъ пространствахъ, наполняютъ мрачныя и зловонныя мѣста и питаются дымомъ кровавыхъ жертвъ. Они дѣйствуютъ во всѣхъ разрушительныхъ силахъ природы, производятъ болѣзни, несчастія. Тѣло ихъ хотя несравненно тоньше нашего; но зловонное и непрестанно влекущее ихъ къ злу [6]).

Все это удивительное разнообразіе міра находитъ свое объясненіе въ разнообразіи движенія и стремленій тѣхъ, которые, будучи сотворены въ началѣ одинаковыми, удалились

---

[1]) De princ. I, 7. C Cels. V, n. 10.

[2]) Hom. in Ezech. XIV. In Num. III. C. Cels. V.

[3]) Hom. in Ios. XXIII.

[4]) In Num. XXIV. C. Cels. VIII

[5]) In Luc. XXIII.

[6]) C. Cels III, V. In Lev. IV.

отъ Бога. Но божеств. мудрость, которая умѣетъ все направить къ одной общей цѣли, воззвала эти различныя существа къ согласному дѣйствованію, такъ что они, не смотря на различныя направленія, стремятся къ достиженію единой міровой цѣли. Безъ этой всесоединяющей силы божест. мудрости, безъ этой общей для всѣхъ цѣли, міръ распался бы отъ вражды и несогласія. Міръ подобенъ нашему тѣлу, которое хотя состоитъ изъ многихъ и различныхъ членовъ, но проникнуто одной душой. Самое зло находится въ служеніи добру, ибо въ сравненіи съ нимъ добро является величественнѣйшимъ [1]).

Предсуществованіе и паденіе души

Мысль о предсуществованіи и паденіи нашихъ душъ, о томъ, что различіе ихъ силъ и способностей произошло вслѣдствіе неодинаковаго исполненія воли Божіей, и что это различіе имѣетъ теперь вліяніе на разнообразіе нашихъ тѣлъ и нашей участи на землѣ,—есть самый естественный результатъ мысли о необходимости первобытнаго равенства всѣхъ разумныхъ тварей и всѣхъ даровъ, полученныхъ ими отъ Бога.

Самъ Оригенъ сознается, что онъ принялъ теорію *предсуществующихъ причинъ* потому особенно, что эта теорія казалась ему самымъ лучшимъ отвѣтомъ на возраженія противъ промысла Божія, который будто бы несправедливо раздѣляетъ свои дары, и однихъ людей назначаетъ ко спасенію, а другихъ къ погибели. «Еретики говорятъ: такой-то раждается Авраамомъ, и слѣдовательно есть чадо обѣтованія; а такой-то Исавомъ, и еще во чревѣ матери обнаруживаетъ желаніе первенства. Одинъ вступаетъ въ міръ между евреями, и имѣетъ

[1]) De princ. II, 1. 2; III, 5. In Num. IX, 2.

всѣ средства быть наставляемымъ въ законѣ Божіемъ; другой увидалъ свѣтъ среди грековъ, людей мудрыхъ и образованныхъ; а третій раждается между ефіопами, которые имѣютъ обычай питаться тѣломъ человѣческимъ, или между скиѳами, для которыхъ отцеубійство есть вещь законная. Отчего же, спрашиваютъ еретики, происходятъ эти разности? Какая можетъ быть причина столь разнообразныхъ условій, въ которыя поставляетъ насъ рожденіе? Конечно не свободная воля, потому что никто не избираетъ для себя мѣста рожденія. Итакъ если не допустить, что души имѣютъ различныя свойства, что души злыя по природѣ назначаются произойти отъ злаго поколѣнія, а души естественно добрыя суть отрасль добраго поколѣнія, то не остается ничего болѣе, какъ предоставить случаю все теченіе вещей человѣческихъ. Тогда не можетъ быть вопроса ни о мірѣ, сотворенномъ Богомъ и управляемомъ Его промысломъ, ни о судѣ Божіемъ надъ дѣйствіями каждаго» [1]). «Мудрость и правда Божія требуютъ, чтобы дары природы и благодати были распредѣлены всѣмъ одинаково; только свободная дѣятельность духовъ, только ихъ собственныя заслуги, или преступленія, могли быть причиною того, что ихъ судьба столь различна» [2]).

Объяснять эти слова иначе мы не имѣемъ никакого права; потому что древніе отцы и писатели церкви всегда видѣли въ нихъ мысль о предсуществованіи души [3]). Притомъ же на этой

---

[1]) De princ. II

[2]) Ib. IV.

[3]) Не одинъ Іеронимъ приписывалъ Оригену мысль о предсуществованіи души; приписывали и другіе писатели, даже защитники Оригена. Въ книгѣ de opificio hominis c. XXVIII Григорій Нисскій говоритъ: «нѣкоторые изъ бывшихъ прежде насъ, которыми написанъ трактатъ Περὶ ἀρχῶν или о началахъ, по видимому, утверждаютъ, что души человѣческія существовали прежде, подобно нѣкоему народу, въ собственной республикѣ,—что имъ тамъ предложены были

мысли, какъ мы сейчасъ увидимъ, основана почти вся психологическая система Оригена.

И въ самомъ дѣлѣ, что такое—по Оригену—душа? «*Охлажденіе духа*».—Эту мысль онъ ясно высказалъ по случаю толкованія словъ Апостола: «плоть воюетъ противу духа, духъ же противу плоти». Эта борьба, думали тогдашніе психологи, предполагаетъ со стороны плоти волю; а такъ какъ воля немыслима безъ души, гдѣ она имѣетъ свое основаніе,—то надобно и плоти приписать душу, которая не тождественна съ духомъ. Притомъ же Апостолъ говоритъ не только о дѣлахъ плоти, которыя необходимо предполагаютъ душевное начало, напримѣръ гордость, зависть; но и о мудрости плоти, то есть употребляетъ такое выраженіе, которое не можетъ быть объяснено, если совершенно исключимъ плотскую душу. Оригенъ замѣчаетъ, что по этой гипотезѣ гораздо лучше было бы, если бы душа, когда она не повинуется духу, подчинялась плоти, нежели гнѣздилась въ своей собственной волѣ; потому что чрезъ то зло, которое происходитъ отъ плотскихъ пороковъ, она скорѣе и легче вышла бы изъ тины плотскихъ страстей. Притомъ же принятіе двухъ противоположныхъ душъ въ человѣкѣ можетъ вести къ принятію двухъ виновниковъ, то есть къ ученію дуалистическому и слѣдовательно ложному. Да и какая нужда допускать двѣ души? Что касается ученія Апостола

примѣры добродѣтели и порока. Тѣ, кои постоянно преданы были добродѣтели, не соединились съ тѣломъ; а тѣ, кои пали, вселились въ тѣло».

Мысль о предсуществованіи души видна и въ переводѣ Руфина, особенно же въ послѣднихъ строкахъ выписываемаго нами отрывка. «По какимъ причинамъ одна душа любитъ добро, а другая зло? Думаю, что эти причины гораздо древнѣе нашего плотскаго рожденія, какъ это показалъ Іоаннъ, взыгравшійся во чревѣ матери, какъ это видно изъ исторіи нечестивыхъ... Anteaquam in corpore nascerentur animae, aliquid contraxerint culpae in sensibus et motibus suis, pro quibus hoc merito pati a divina providentia judicatae sunt. (De princ. III, 3).

о борьбѣ духа съ плотію, то оно не противорѣчитъ ученію о единствѣ души, потому что чувственныя желанія и склонности суть слѣдствія взаимодѣйствія души и тѣла... [1]). Душа и духъ въ существѣ своемъ одно и тоже. Но такъ какъ на греческомъ языкѣ душа называется ψυχή, а съ словомъ ψυχή соединяется понятіе о холодѣ (ψυχεσθαι); то надобно думать, что духъ, охладѣвъ въ любви къ Богу, содѣлался душею, а потому и заповѣдуется, чтобы мы преуспѣвали въ любви къ Богу, и такимъ образомъ возвышали свою душу до состоянія духа. Поелику же первоначально не каждый духъ палъ одинаково глубоко, но были различныя степени удаленія отъ Бога въ различныхъ людяхъ; то не всѣ въ одинаковой степени погрузились въ душу, но одни больше, а другіе меньше,—и этимъ объясняется различіе духовныхъ способностей, съ которыми человѣкъ является на свѣтъ [2]).

Что такое тѣло? «*Темница души*». Человѣческія души въ своемъ надземномъ состояніи, подобно прочимъ духамъ, были облечены эфирными тѣлами; но вслѣдствіе своего отпаденія отъ Бога, онѣ низошли въ эти области бытія, и облечены одеждою грубаго тѣла. Естественно, что и прочая матерія, которую Богъ, предвидя паденіе духовъ, создалъ въ извѣстномъ количествѣ, изъ первобытнаго, прославленнаго состоянія низошла въ состояніе эмпиризма,—и потомъ Богъ образовалъ изъ нея различные предметы для служенія человѣку. Даже животныя подчинились, какъ говоритъ апостолъ, вслѣдствіе грѣха человѣка, суетѣ эмпирической дѣйствительности. Словомъ, все матеріальное есть только ниспаденіе и какъ бы низверженіе изъ невидимаго, чисто духовнаго міра, есть тѣнь его, безобраз-

---

1) De princ. III, 4. 5.

2) Ib. II, 8.

пая въ сравненіи съ нимъ; и потому день рожденія надобно не праздновать, а проклинать [1]).

Наше матеріальное тѣло само по себѣ не есть зло; но есть форма явленія зла. Эта форма не безусловно необходима, точно также какъ и грѣхъ; но есть необходимое слѣдствіе удаленія тварныхъ свободныхъ существъ отъ Бога, необходима для очищенія и вразумленія ихъ, и вмѣстѣ для обозначенія ихъ разнообразныхъ отношеній къ Богу. Тѣла, въ которыя души долженствовали низойти по своемъ паденіи, представляютъ видъ и свойства душъ, принятыхъ ими, и служатъ совершенно приличнымъ для нихъ сосудомъ. Каждая душа получаетъ соотвѣтствующую своему состоянію форму, благороднѣйшій или менѣе благородный типъ, смотря по тому, къ высшему или низшему классу она принадлежитъ. Каждая душа, по степени своего поведенія въ надземной жизни, по мѣрѣ своего удаленія отъ добра, получила особенную индувидуальную печать, которая такъ отлична отъ печати другихъ духовъ, какъ видъ одного человѣка отличенъ отъ вида другихъ. И съ извѣстнымъ состояніемъ духа точно гармонируетъ тѣло имъ носимое: уродство и красота, болѣзнь и здоровье, острота и тупость способностей, даже внѣшнія житейскія отношенія, до малѣйшихъ подробностей, какъ нельзя лучше соотвѣтствуютъ прежнему поведенію духовъ [2]).

---

[1]) De princ. II, 1. 4; III, 4. 5. In Lev. VIII, 229. In Math. XV, 683.

[2]) De orat. p. 236. In Num. II, 278. In Ioh. XX, 310. C. Cels. IV, 534.

Примѣч. Впрочемъ Оригенъ почитать душу и духъ отдѣляемыми другъ отъ друга. Онъ различаетъ душу и духъ Плін (in Math. XIII), особенно же духъ и душу Іисуса Христа (духъ, говоритъ онъ, Христосъ возвратилъ Отцу, а душу отдалъ діаволу, который однакоже не могъ ее удержать. In Luc. XIV). Такимъ образомъ духъ, по Оригену, есть высшая, разумная душа; а душа—жизненный духъ, который имѣютъ и животныя. Духъ есть то, чѣмъ мы принимаемъ участіе въ божественномъ и вѣчномъ; а душа имѣетъ предметомъ своимъ земное и человѣческое. Когда душа совершенно предается злу; тогда можно сказать, что

Остатки первобытнаго совершенства.

Не смотря однакожъ на столь мрачную исторію происхожденія души и тѣла, Оригенъ не раздѣлялъ мнѣнія гностиковъ, которые видѣли въ душѣ и особенно въ тѣлѣ величайшее зло, дѣлающее невозможнымъ спасеніе человѣка.

Ни одинъ духъ не можетъ до такой степени погрузиться въ душу и душа въ тѣло, чтобы лишиться употребленія ума; другими словами—никакая человѣческая душа не можетъ унизиться до души животной, и потому ученіе о странствованіи души ложно [1]).

Человѣческая душа отличается тѣмъ, что ея природа и дѣятельность совершенно другаго рода, нежели природа и дѣятельность животной души. Человѣческая душа есть душа разумная (λογικὴ, ἡγεμονικὴ), существо безтѣлесное, невидимое; и въ этомъ не трудно убѣдиться, если взять во вниманіе существенное свойство нашей познавательной силы. Ибо объемъ человѣческаго познанія такъ великъ, и характеръ предметовъ, на которые оно обращено, такъ разнообразенъ, что если не предположить въ нашемъ разумѣ начала высшаго, духовнаго; то дѣйствія разума останутся необъяснимыми. «Если есть такіе, кои называютъ самый умъ и душу тѣлесными; то спросимъ ихъ: какимъ образомъ душа наша пріобрѣтаетъ вѣрныя понятія о предметахъ столь трудныхъ и столь утонченныхъ?

духъ рѣшительно отдѣляется отъ души, дабы возвратиться къ Богу; у праведника же духъ вмѣстѣ съ душею входитъ въ небесное царство. (De princ. II).

Иногда Оригенъ высказывалъ и ту мысль, что не всѣ человѣческія души посланы на землю и облечены тѣлами въ наказаніе за грѣхъ. «Есть, говоритъ онъ, и совершенно безгрѣшный духъ, который посланъ на землю для нашего спасенія, есть многіе почти безгрѣшные, которые заслуживаютъ лучшей участи, но посланы въ низшія области бытія для того, чтобы быть нашими наставниками и руководителями (In Luc. IV, 936. De princ. III).

[1]) De princ. II, 8

Откуда сила памяти? Откуда созерцаніе предметовъ невидимыхъ? Откуда размышленіе о предметахъ безтѣлесныхъ? Какимъ образомъ тѣлесная природа можетъ знать науки, искусства, причины вещей? Какъ можетъ чувствовать и понимать божественные догматы, которые явно безтѣлесны?.. Разумная душа есть лучшая часть природы нашей, созданной для образа и подобія Божія; она можетъ имѣть нѣкоторое приближеніе къ Богу, можетъ нѣчто чувствовать о природѣ божества, особенно если отдѣлится отъ грубой матеріи» [1]).

Грѣхъ не до такой степени испортилъ нашу природу, чтобы въ ней не оставалось ничего хорошаго. Въ нашемъ сердцѣ есть и добрыя наклонности, которыя долго дремлютъ, но и пробуждаются, и притомъ какъ бы сами собою, неожиданно [2]). Въ насъ есть чувство не только къ видимому, временному, земному; но и къ невидимому, вѣчному, божественному. Мы любимъ нашу небесную родину; и доколѣ живъ человѣкъ, не можетъ уничтожить въ себѣ воспоминанія о прежней, лучшей жизни [3]). Въ насъ есть совѣсть,—этотъ написанный на сердцѣ законъ, и притомъ неизгладимыми буквами. Это-то и есть духъ нашъ, духовная сторона нашей души, дыханіе Божіе [4]).

Наконецъ—и самое главное—въ насъ есть свобода, которая имѣетъ свое основаніе въ разумѣ. Хотя не въ нашей власти сдѣлать, чтобы отвнѣ приходили къ намъ такія, а не другія представленія; но опредѣляющее сужденіе объ нихъ всегда есть внутреннее дѣло нашей мысли, которая можетъ дѣйствовать въ насъ и безъ внѣшнихъ побужденій. Эта мысль,

---

[1]) Ib. I, c. 1, n. 7.
[2]) In Cant. II, 21.
[3]) De Orat. 237.
[4]) Ad rom. II—III.

опредѣляющая наши дѣйствія, есть наша собственность, а потому и называется самоопредѣленіемъ [1]).

Св. Писаніе смотритъ на добродѣтельную жизнь какъ на дѣло наше, а не какъ на дѣло иной силы, или слѣдствіе принуждающаго предопредѣленія; а потому требуетъ отъ насъ такой жизни. Если оно говоритъ объ ожесточеніи сердца, или измѣненіи его Богомъ, если жалуется на ослѣпленіе язычниковъ, если апостолъ Павелъ почитаетъ Бога единственнымъ виновникомъ нашихъ добрыхъ дѣйствій: то эти выраженія, будучи правильно понимаемы, не противорѣчатъ ученію о свободѣ воли. Предопредѣленія быть не можетъ, а хотя дѣйствія благодати Божіей простираются на всѣхъ; но есть сердца, которыя обращаютъ добро въ зло. Есть земля, которая впиваетъ дождь для того, чтобы произвесть полезныя растенія, и есть земля, которая будучи орошаема, производитъ терніе и волчцы. То же самое солнце, которое размягчаетъ воскъ, дѣлаетъ твердою глину. Дѣйствіе дождя и солнца одно, но слѣдствія различны. То же самое должно сказать и о дѣйствіяхъ небесной росы и невещественнаго солнца. Благодать Божія ожесточила сердце Фараона, и очень часто нерадивые слуги злоупотребляютъ добротою господъ; но это ихъ вина! Богъ всегда хочетъ и всегда можетъ уврачевать нашу душу; но съ нашей стороны необходимо желаніе врачеванія, или по крайней мѣрѣ не противленіе ему [2]).

Нравственная свобода есть такимъ образомъ дѣло самосознанія; ибо мы сознаемъ, что въ нашей власти избрать, или не избрать извѣстное дѣйствіе. И каковы бы ни были внѣшнія причины, располагающія насъ къ тому или другому дѣйствію, мы всегда можемъ сдѣлать, что онѣ не будутъ дѣйство-

---

[1]) De princ. II, 220; III, 246.

[2]) De princ. I, 41; III, 295. In Cant. IV, 88.

вать на насъ принудительно. Расположенность или не расположенность къ извѣстному дѣйствію, или такъ называемый темпераментъ, въ этомъ случаѣ ничего не значитъ; потому что одинъ и тотъ же человѣкъ сегодня любитъ добродѣтель, а завтра ненавидитъ. И мало ли было примѣровъ, что порочные люди дѣлались въ послѣдствіи добродѣтельными, и наоборотъ—добродѣтельные порочными? [1])

Мы часто жалуемся на искушенія, на борьбу духа съ плотію; но почему не вспомнимъ того, что божественный промыслъ съ величайшею мудростію и правдою указываетъ каждому изъ насъ мѣсто въ великой житейской борьбѣ? Различны бываютъ искушенія, одни сильнѣе, другія слабѣе, съ одними надобно больше бороться, съ другими меньше; но всѣ они необходимы для того, чтобы мы лучше познавали добро и болѣе въ немъ укрѣплялись [2]).

Эти мысли о предсуществованіи души и преимуществахъ природы человѣческой подавали поводъ заключать, что Оригенъ не слѣдовалъ ученію слова Божія о нашемъ паденіи въ Адамѣ и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха. Но это несправедливое заключеніе!

Хотя Оригенъ часто высказывалъ мысль о предсуществованіи души; но высказывалъ не для того, чтобы подорвать ученіе слова Божія о нашемъ паденіи въ Адамѣ, а для того чтобы расположить человѣка чаще думать о своемъ горнемъ отечествѣ и серьёзнѣе преслѣдовать цѣль земной жизни. Не отрицаемъ того, что онъ, увлекаемый страстію къ аллегорическому изъясненію писанія, иногда принималъ въ переносномъ смыслѣ паденіе Адама: «подъ именемъ Адама», напримѣръ пишетъ онъ, «надобно разумѣть, по моему мнѣнію, не столько

[1]) In Ioh. XX. In Ierem. XXI.

[2]) Sel. in. Ps. IV, 365. Exeg. in Luc. IX, 690.

индивидуумъ, сколько цѣлый родъ; и когда св. писаніе говоритъ объ изгнаніи Адама изъ рая, то это значитъ, что человѣчество послано на землю за измѣну» [1]). Но цѣль подобнаго объясненія была та, чтобы извлечь изъ библейской исторіи нравственные уроки для слушателей или читателей. То-есть, онъ поступалъ въ этомъ случаѣ такъ, какъ можетъ поступать всякій проповѣдникъ, изъясняющій писаніе для назиданія народа. Въ доказательство вѣроятности нашего предположенія, мы можемъ указать на то, что въ томъ же самомъ сочиненіи, изъ котораго заимствованы приведенныя слова, Оригенъ не однократно и весьма ясно говоритъ, что человѣческій родъ согрѣшилъ въ Адамѣ. «Разумная природа, это дѣло Божіе, въ началѣ дѣйствовала правильно, будучи поставлена благодатію Творца на прямомъ пути. Но поелику она вздумала слѣдовать путемъ грѣха; то можно по справедливости сказать, что она уклонилась,—какъ это видимъ на примѣрѣ перваго человѣка, Адама, который, уступая лживымъ обольщеніямъ змія, совратился съ прямаго райскаго пути, и пошелъ по извилистымъ стезямъ смертной жизни. А потому и всѣ происходящіе отъ него равно заблудились и сдѣлались неключимыми [2])... Всѣ люди, которые раждаются на свѣтъ, находились въ Адамѣ, когда онъ былъ еще въ раю; съ нимъ или въ немъ они изгнаны изъ рая; и слѣдовательно смерть, которую онъ заслужилъ своимъ преступленіемъ, перешла отъ него на всѣхъ потомковъ. Вотъ почему Апостолъ говоритъ: *якоже во Адамѣ вси умираютъ, тако во Христѣ вси оживутъ!* [3]). Преступленіе Адама на землѣ было первымъ введеніемъ грѣха въ низшую область бытія, и вмѣстѣ съ нимъ началось на землѣ мрачное царство сатаны. Съ тѣхъ

[1]) Comm in ep. ad rom. c. IV, n. 40, VII, 50.

[2]) Ib. III, 9.

[3]) — c. V, n. 1.

поръ діаволъ разбойническимъ образомъ врывается въ царство законнаго царя, дабы привлечь всѣхъ къ себѣ» [1]).

Нѣтъ сомнѣнія, что Оригенъ не допускалъ того, что первородный грѣхъ уничтожилъ въ насъ всякую возможность познать истину и дѣлать добро. Слѣдуя Апостолу, онъ проповѣдывалъ существованіе естественнаго закона, написаннаго на скрижаляхъ сердца, который не одобряетъ преступленій, хотя бы они и дозволены были естественными законами. Но эта мысль нисколько не препятствовала Оригену вѣрить, что наша природа испорчена грѣхомъ; что хотя въ насъ и сохранилась свободная воля, но эта воля не имѣетъ всей силы первобытнаго совершенства,—и что слѣдовательно для насъ необходима помощь благодати въ дѣлѣ спасенія. «Почему» спрашиваетъ онъ, «тѣло называется грѣховнымъ? Потому что грѣхъ оставилъ во всѣхъ душахъ наслѣдственное пятно, которое должно быть смыто водою и Духомъ. Душа наша пала; послѣ того какъ мы согрѣшили, мы дѣлаемъ негодное, совершаемъ несправедливое, дѣйствуемъ нечестиво, и послѣ разстройства душевнаго нуждаемся въ исправленіи. Въ Адамѣ всѣ умираемъ, во Христѣ должны ожить [2]). Мы имѣемъ нужду въ помощи Божіей; ибо безъ божественнаго всемогущества мы не способны выполнить того, что не нравится нашей плоти, не можемъ остаться побѣдителями въ борьбѣ съ діаволомъ [3]). Мы всегда имѣемъ нужду въ благодати Божіей, сперва для того чтобы не падать, а потомъ для того, чтобы возстать, если мы пали [4]). Примѣръ Петра да научитъ насъ, какъ мало можно надѣяться на себя самихъ въ дѣлѣ исповѣданія Христа, или исполненія божественныхъ заповѣдей» [5]).

[1]) Ib V, 9.
[2]) Hom. in Ierem. VIII.
[3]) De princ. III, 2. 3.
[4]) In Ps. XXXVI, 1.
[5]) In Math. n. 88.

Ἀποκατάστασις.

Оригену приписываютъ ученіе о томъ, что въ концѣ временъ всякое зло въ мірѣ уничтожится, первоначальное добро вообще будетъ возстановлено, падшіе духи обратятся на путь истинный и будутъ жить съ Богомъ и въ Богѣ.—Но это ученіе,—извѣстное подъ именемъ «апокатастасиса»—было понимаемо неправильно и судимо очень строго.

Оригенъ дѣйствительно училъ, что развитіе разумныхъ существъ не должно быть ограничиваемо предѣлами настоящей жизни; но будетъ продолжаться и въ жизни вѣчной, и притомъ до тѣхъ поръ, пока эти существа не достигнутъ возможнаго совершенства. Но подобныя мысли апологетъ высказываетъ съ большою осторожностію, всегда имѣя въ виду свидѣтельства слова Божія о нераскаянности нѣкоторыхъ грѣшниковъ, и вѣчныхъ наказаніяхъ, уготованныхъ діаволу и ангеломъ его.

«Развитіе человѣка, говоритъ онъ, и даже самое блаженство будетъ состоять главнымъ образомъ въ «познаніи»; потому что хлѣбъ жизни, которымъ святые наслаждаются на небѣ,—есть не что иное, какъ истина и мудрость. Мы имѣемъ отъ природы желаніе познать начало всѣхъ сокровенныхъ вещей, ихъ смыслъ и значеніе. Духъ нашъ горитъ невыразимымъ желаніемъ пріобрѣсть объ нихъ такое же вѣдѣніе, какъ и объ искусствахъ человѣческихъ. Богъ не могъ по-напрасну вложить въ насъ это желаніе; любовь къ истинѣ, какъ происходящая отъ самой Истины-Бога, должна быть рано или поздо удовлетворена. Нѣтъ сомнѣнія, что она не достигаетъ своей цѣли здѣсь—на землѣ, но кто подвизается въ изслѣдованіи истины, тотъ чрезъ это самое дѣлается способнѣйшимъ къ познанію науки, готовящейся для насъ въ будущемъ. Настоящая наша наука есть только начатокъ того великаго зданія,

которое окончится послѣ, то есть въ будущей жизни, но непремѣнно окончится. Мы поймемъ нѣкогда начало всѣхъ вещей земныхъ и небесныхъ; мы поймемъ—и что такое человѣкъ, и что такое душа и разумъ, и значеніе исторіи, и различіе живыхъ существъ, природу духовъ падшихъ и блаженныхъ, и, что всего важнѣе, поймемъ во всемъ этомъ разумъ Божій, который есть мѣра и правило всѣхъ вещей» [1]).

Святые, когда отрѣшатся отъ тѣла, сперва живутъ на землѣ, въ особенномъ мѣстѣ, которое Писаніе называетъ раемъ и которое есть какъ бы училище (auditorium vel schola animarum), гдѣ души получаютъ объясненіе того, что видѣли на землѣ, а также узнаютъ нѣкоторыя рѣшенія касательно будущаго, служащаго теперь предметомъ однихъ гаданій.—Чей разумъ болѣе просвѣщенъ, тотъ скорѣе достигнетъ высшаго, воздушнаго царства. Въ этомъ воздушномъ царствѣ, находящемся надъ землею, душа будетъ подниматься все выше и выше; на каждой ступени этого возвышенія ея познаніе будетъ распространяться; новыя тайны будутъ представляться ея вѣдѣнію, пока наконецъ она не достигнетъ самой высшей степени совершенства, то есть будетъ созерцать Сына Божія во всемъ Его величіи [2]). (Соборъ святыхъ, говоритъ Оригенъ, образовалъ многіе надземные и сверхчувственные міры, и это—кажется—тѣ высшіе міры, изъ которыхъ взяли, по свидѣтельству св. Писанія, Моисей и Ааронъ образецъ для скиніи).

Такъ какъ человѣческая душа вообще не можетъ низойти до такого состоянія, въ которомъ она не была бы способна воспользоваться средствами спасенія; то надобно думать, что если спасеніе души не совершилось въ настоящей жизни, то совершится въ жизни будущей. И напротивъ, такъ какъ сво-

---

[1]) De princ. II, 3 4 Hom. in Ioh. II, 14

[2]) De princ. II, 6. 8 9.

бода немыслима безъ возможности выбора между добромъ и зломъ; то и въ небесной жизни праведники не будутъ безопасны отъ паденій. «Наша душа безсмертна и вѣчна; а потому мы думаемъ, что въ неизмѣримыхъ пространствахъ и безконечныхъ вѣкахъ ей всегда будетъ возможно или низойти съ пути добродѣтели въ бездну порока, или возвратиться съ самыхъ крайнихъ предѣловъ зла до послѣднихъ границъ добра» [1]).

Очищенныя души тотчасъ по смерти входятъ въ славу; но не очищенныя будутъ продолжать идти путемъ исправленія. И то средство, которое Богъ употребитъ въ этомъ случаѣ для спасенія души, то есть наказаніе, будетъ имѣть характеръ исправительный. Каждый своими грѣхами возжетъ огнь адскій, которымъ будутъ попаляемы грѣхи, и потому этотъ огонь послужитъ спасительнымъ средствомъ для исцѣленія болѣзней души. Производимое Богомъ воспоминаніе о содѣянныхъ грѣхахъ и вообще сознаніе прошедшаго—вотъ что произведетъ пожаръ совѣсти и стрѣлы раскаянія! Глубокій мракъ невѣдѣнія и лишеніе свѣта познанія—вотъ что надобно разумѣть подъ именемъ кромѣшней тьмы, о которой говоритъ слово Божіе! Но такъ какъ не всякая душа одинаково способна къ исправленію, то одна ранѣе освободится отъ грѣховъ, а другая позже. «Я даже думаю», прибавляетъ Оригенъ, «что и послѣ воскресенія мы будемъ имѣть нужду въ таинствѣ, омывающемъ насъ и очищающемъ» [2]).

«Когда душа очистится отъ всякой грѣховной язвы, и не останется въ ней ни одного пятна порока, тогда предметомъ всѣхъ ея чувствованій, желаній и мыслей будетъ самъ Богъ, который, такимъ образомъ сдѣлается правиломъ и образ-

---

[1]) De princ. III, 1. Это мѣсто одинаково передаютъ какъ Іеронимъ, такъ и Руфинъ.

[2]) De princ. I, 8, II, 10. C. Cels. III, 4. 13. In. Luc. hom. XIV.

цемъ всей ея дѣятельности. Тогда Богъ будетъ поистинѣ «всяческая во всѣхъ», потому что всякая смѣсь добра и зла исчезнетъ, и зло не будетъ имѣть никакой возможности существовать предъ Богомъ все исполняющимъ. И такъ какъ вслѣдствіе этой перемѣны конецъ вещей будетъ сообразенъ съ началомъ; то разумная природа снова достигнетъ того состоянія, въ которомъ находилась, и не будетъ болѣе имѣть нужды вкушать отъ плода познанія добра и зла» [1]).

Вотъ главныя положенія апокатастасиса! Ясно видно, что въ нихъ проводится идея о возможности духовнаго исправленія и паденія въ будущей жизни. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что Оригенъ не полагаетъ никакого предѣла этой возможности. Винценцій справедливо замѣтилъ, что при объясненіи спорныхъ пунктовъ въ сочиненіяхъ Оригена надобно всегда имѣть въ виду, что онъ раздѣляетъ жизнь человѣческую на три періода: къ 1-му періоду относитъ время земной жизни; ко 2-му загробную жизнь до страшнаго суда; къ 3-му жизнь безконечную со времени суда. Но на это обстоятельство никогда не обращали вниманія враги Оригена. То исправленіе, которое онъ считалъ возможнымъ для людей, и отчасти для высшихъ существъ, враги по большей части относили къ послѣднему періоду; тогда какъ у Оригена нѣтъ и слѣда того ученія, чтобы послѣ страшнаго суда возможна была какая либо перемѣна. Напротивъ въ его сочиненіяхъ есть множество мѣстъ, которыя, если не каждое отдѣльно, то всѣ вмѣстѣ, говорятъ о глубокой вѣрѣ въ вѣчность адскихъ мученій, не дающихъ болѣе мѣста ни для покаянія, ни для помилованія. «Нашъ Спаситель», пишетъ онъ, «назначаетъ грѣшникамъ тѣ же самыя наказанія, какъ и демонамъ, говоря: идите въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его. Этимъ Онъ показываетъ, что

[1]) De princ. III, 6.

одинъ и тотъ же видъ наказаній ожидаетъ грѣшниковъ, діавола и ангеловъ его; но одно и то же наказаніе будетъ имѣть разныя степени силы. Казнь одного будетъ болѣе мучительна и болѣе страшна по причинѣ тяжести грѣха, тогда какъ преступленія менѣе важныя будутъ судимы снисходительнѣе» [1]). Хотя слово αἰώνιος, которое онъ обыкновенно употребляетъ въ такихъ случаяхъ, у греческихъ писателей не всегда означаетъ вѣчный, а иногда указываетъ только на время продолжительное, неопредѣленное; хотя самъ Оригенъ не всегда подъ этимъ словомъ разумѣетъ безконечное продолженіе времени: но это не даетъ права заключать, что онъ всегда разумѣетъ ограниченное продолженіе, или же только неопредѣленное. Въ своемъ комментаріѣ на евангеліе Матѳея онъ самъ показываетъ, какъ надобно толковать слово αἰώνιος, когда оно прилагается къ адскимъ наказаніямъ: «кто измѣнитъ Іисусу, тотъ будетъ ввержен въ огонь вѣчный, и этотъ огонь иного рода нежели тотъ, которымъ мы пользуемся. У насъ—людей—нѣтъ вѣчнаго огня, нѣтъ даже огня слишкомъ продолжительнаго; но напротивъ—*вѣченъ* тотъ огонь, о которомъ говоритъ Исаія въ книгѣ своего пророчества: *червь ихъ не умираетъ и огнь ихъ не угасаетъ*» [2]).

Нельзя сказать и того, чтобы Оригенъ, почитая свободное существо имѣющимъ возможность исправиться, не находилъ никакихъ внутреннихъ препятствій къ исправленію. Разбирая ученіе Оригена объ отношеніи благодати къ свободной волѣ, мы видѣли, что онъ бралъ во вниманіе ожесточеніе сердца, и старался объяснить—почему на такое сердце не можетъ благотворно дѣйствовать благодать Божія. Это ожесточеніе, по его мнѣнію, достигаетъ самой высшей степени въ демонахъ,

---

[1]) In. Prov. См. Apolog. Pamph.

[2]) In Matth. n. 72.

которые до того проникнуты зломъ, что оно сдѣлалось ихъ второю природой. А потому не удивительно, что Оригенъ не только почиталъ діавола погибшимъ на вѣки, но даже называлъ безумнымъ того, кто иначе думаетъ о діаволѣ. «Меня дѣлаютъ говорящимъ», жалуется онъ, «будто отецъ лжи и погибели, отецъ тѣхъ, кои изгнаны изъ царства Божія, то есть діаволъ, долженъ быть спасенъ. Такъ думать о діаволѣ можетъ только человѣкъ, котораго разумъ помѣшанъ, или который совершенно лишился смысла» [1]).

Но на эти ясныя и несомнѣнно принадлежащія Оригену слова мало обращаютъ вниманія. Оригенъ, говорятъ, не долженъ былъ доказывать невозможность спасенія для діавола, потому что такая мысль противорѣчила его любимой мечтѣ о всеобщемъ апокатастасисѣ; а если доказывалъ невозможность, то въ его словахъ надобно подозрѣвать иной смыслъ. «Допускалъ ли Оригенъ спасеніе демоновъ»? спрашиваетъ Френпель [2]). и отвѣчаетъ: «судя по его системѣ, долженъ былъ допустить. Если благость Божія всѣ разумныя существа ведетъ къ единой цѣли, то необходимо, чтобы и демоны возвратились въ первобытное состояніе; иначе конецъ не соотвѣтствовалъ бы своему началу. Итакъ, по моему мнѣнію, слѣдующее мѣсто положительно говоритъ о спасеніи діавола: «послѣдній врагъ, называемый смертію, нѣкогда будетъ разрушенъ, дабы не было болѣе ничего печальнаго тамъ, гдѣ смерть перестанетъ существовать, не было ничего противнаго тамъ, гдѣ не будетъ болѣе врага. Это разрушеніе послѣдняго врага должно понимать не о субстанціи его, которая, будучи сотворена Богомъ, не погибнетъ; но объ его намѣреніяхъ и вражеской волѣ, которая, происходя отъ него, а не отъ Бога, будетъ имѣть конецъ. Итакъ

---

[1]) Ep. ad quosdam chares suos Alexandriae.

[2]) Cours d' Eloqu. sacr. 1865—1867. p. 11.

онъ будетъ разрушенъ не для того, чтобы не существовать, но для того чтобы не быть врагомъ; ибо нѣтъ ничего невозможнаго для Всемогущаго, нѣтъ неисцѣльнаго для Создателя. Онъ сотворилъ всё для того, чтобы существовало, и то, что сотворено для существованія, не можетъ не быть» [1]). Явно, что здѣсь говорится о смерти, не какъ о законѣ общемъ для всѣхъ, но какъ о дѣйствительномъ существѣ, которое имѣетъ свою субстанцію, свою волю, которое есть начало смерти и врагъ Божій.. Положимъ, что самъ Оригенъ жаловался на тѣхъ, кои приписывали ему мысль о спасеніи діавола; но его слова могутъ быть изъясняемы иначе. По всей вѣроятности, Оригенъ хотѣлъ сказать то, что діаволъ не можетъ быть спасенъ доколѣ онъ діаволъ; но если онъ обратится на путь истинный и изъ діавола сдѣлается ангеломъ, то спасеніе и для него возможно».

Такое разсужденіе свидѣтельствуетъ только о расположенности Фреппеля къ отцамъ и учителямъ восточной церкви. То правда, что мысль о вѣчной погибели діавола мало гармонируетъ съ мыслію о возведеніи всего въ первобытное состояніе; но Оригенъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ писателей, которые упорно придерживаются своей любимой идеи, и для нея готовы отвергнуть всякую истину. Напротивъ, онъ съ глубочайшимъ благоговѣніемъ склонялся предъ авторитетомъ церкви, и скорѣе готовъ былъ отказаться отъ всей своей системы, нежели высказать одну мысль, отвергаемую церковію.

Но это между прочимъ. А главное то, что приведенныя Фреппелемъ слова Оригена говорятъ не о спасеніи врага, а только о разрушеніи его, и при томъ не для того чтобы этотъ врагъ имѣлъ возможность обновиться, но чтобы не былъ врагомъ и смертію. Фреппель конечно думаетъ такъ на основаніи

---

[1]) De princ. III, 6.

выраженія: «нѣтъ неисцѣльнаго для Создателя». Но это выраженіе, какъ показываетъ контекстъ рѣчи, относится не къ *смерти*, а къ *плоти;* потому что непосредственно послѣ приведенныхъ словъ Оригенъ говоритъ: «*поэтому* принимаемъ измѣненіе, то есть и лучшее и худшее состояніе; но не можемъ принять уничтоженія субстанціи, которая создана Богомъ для существованія и жизни. Неразумные и невѣрующіе утверждаютъ, что плоть наша послѣ смерти погибнетъ, такъ что ничего не останется отъ ея субстанціи; мы же, вѣрующіе въ воскресеніе плоти, допускаемъ только измѣненіе оной послѣ смерти. Созданное изъ земли обратится въ землю; но и воскреснетъ изъ земли и явится въ славѣ». Такимъ образомъ Оригенъ хочетъ сказать только то, что смерть никогда не будетъ дѣйствовать на наше тѣло, потому что оно, будучи очищено отъ всего тлѣннаго и исцѣлено отъ всѣхъ болѣзней, приметъ духовный видъ, недоступный для смерти. Подобную мысль апологетъ неоднократно высказывалъ въ своихъ сочиненіяхъ. Онъ не разъ представлялъ божественный огнь дѣйствующимъ на нашу душу, дабы отдѣлить остатки грѣха (reliquiae peccati), проникшіе въ нее вслѣдствіе прикосновенія къ плоти грѣховной, дабы сжечь, какъ онъ выражается, эту «мякину», которая выросла въ душѣ изъ сѣмени зла и произвела дѣла плоти. Не разъ говорилъ онъ и о томъ, что божественный огнь дѣйствуетъ на самую плоть нашу, лежащую въ гробѣ, дабы испарилось въ ней зло и она могла принять въ воскресеніи повую, чистѣйшую форму [1]).

Что касается послѣдняго замѣчанія Фреппеля, то есть, что Оригенъ почитаетъ невозможнымъ спасеніе діавола совершенно въ другомъ смыслѣ; то подозрѣвать подобную хитрость въ человѣкѣ отличавшемся удивительною честностію—въ выс-

[1]) Vinc. II, c. 10—15.

шей степени несправедливо. Да и какое намъ дѣло доискиваться иного смысла? Оригенъ ясно сказалъ, что «діаволъ не можетъ быть спасенъ»,—этого для насъ и довольно!

Въ ученіе о всеобщемъ апокатастасисѣ Оригенъ долженъ былъ внести мысль о возстановленіи нашей плоти въ первобытное состояніе, не смотря на то, что эта мысль мало гармонировала съ его любимой гипотезой о предсуществованіи души и доземномъ ея паденіи. По крайней мѣрѣ извѣстно, что принимавшіе подобную гипотезу обыкновенно учили, что если тѣло есть результатъ паденія души, если оно есть темница, въ которую заключена душа; то по выходѣ изъ этой темницы душа уже не будетъ имѣть нужды возвращаться въ оную. Платонъ напримѣръ ясно сказалъ, что «души достаточно очистившіяся будутъ жить безъ тѣла» [1]).

Но Оригенъ нашелъ возможнымъ удержать вѣру св. церкви въ воскресеніе плоти, укрѣпляя въ себѣ эту вѣру тою мыслію, что хотя тѣло есть темница души; но съ другой стороны оно есть орудіе, безъ котораго тварное существо немыслимо, потому что одинъ только Богъ есть духъ чистѣйшій. «Если тѣла», пишетъ онъ, «воскреснутъ, то безъ сомнѣнія для того чтобы послужить для насъ одеждою, и если необходимо чтобы мы были въ тѣлѣ, а это конечно необходимо, то мы не должны быть въ другихъ тѣлахъ, какъ только нашихъ. Невѣжды и невѣрующіе думаютъ, что наша плоть погибнетъ по смерти, такъ что не останется рѣшительно ничего отъ ея субстанціи. Что касается насъ, вѣрующихъ въ воскресеніе, то мы знаемъ, что смерть только преобразовываетъ, что субстанція не уничтожится, а только подвергнется измѣненію, когда волѣ Создателя угодно будетъ возвратить ее къ жизни... Вѣра церкви не допускаетъ, подобно извѣстнымъ греческимъ философамъ, что

---

[1]) Phaed. LXII.

это тѣло, составленное изъ четырехъ стихій, приметъ пятую стихію, совершенно отличную отъ этихъ. Писаніе нисколько не благопріятствуетъ этому предположенію. Напротивъ Апостолъ ясно сказалъ, что мы воскреснемъ въ тѣхъ самыхъ тѣлахъ, какія теперь имѣемъ... Да и справедливость требуетъ, чтобъ мы получи награду и наказаніе въ томъ же самомъ тѣлѣ, въ которомъ заслужили ихъ; и потому безсмертіе тѣла ожидаетъ всѣхъ, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ» [1]).

Но при этомъ Оригенъ имѣетъ и свой оригинальный взглядъ на ученіе Писанія о воскресеніи тѣла. Такъ какъ онъ почиталъ тѣло бременемъ для души, наложеннымъ на нее за преступленіе; то не удивительно, что онъ почиталъ несвойственнымъ, чтобы будущія небесныя тѣла были составлены изъ грубыхъ частицъ. «Иное есть тѣло, которымъ мы пользуемся теперь, въ безславіи, тлѣніи и немощи; а иное то, которымъ будемъ пользоваться въ нетлѣніи, силѣ и славѣ. Наше тѣло будетъ измѣнено и приметъ лучшій видъ; ибо сказано: «сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное». И если все стремится къ единенію съ Богомъ, то надобно думать, что духовное тѣло наконецъ не будетъ имѣть никакихъ недостатковъ, и содѣлается сосудомъ славы. Но такъ какъ тлѣнность и грубость тѣла дѣлаютъ невозможною вѣчность блаженства, или мученія; то надобно думать, что и грѣшники будутъ имѣть тѣло самое тонкое и эфирное,—тѣмъ болѣе, что такая утонченность заставитъ ихъ живѣе и сильнѣе чувствовать жало скорби и раскаянія» [2]).

---

[1]) De princ. II, 10; III, 6.

[2]) Ib III, 6.

Мы приводимъ это ученіе по переводу Руфина. Но есть отрывокъ изъ первой книги о воскресеніи, сохраненный Памфиломъ, гдѣ высказываются мысли тѣже самыя. Есть далѣе отрывокъ на греческомъ языкѣ, въ которомъ тоже

Къ этимъ словамъ самого Оригена считаемъ нужнымъ присовокупить свидѣтельство св. Епифанія Кипрскаго. Св. Епифаній говоритъ, что Оригенъ, преклоняясь предъ Платоновымъ мнѣніемъ о вѣчномъ теченіи и непрерывномъ измѣненіи матеріальныхъ составныхъ частей всякой вещи, находилъ самымъ важнымъ въ тѣлѣ внѣшній видъ, или «типъ» (εἶδος). Какъ здѣсь на землѣ человѣческое тѣло всегда удерживаетъ свою тождественность, ибо видъ его остается тотъ же, не смотря на непрерывное теченіе и измѣненіе матеріальныхъ элементовъ; такъ и для тождества воскресшаго тѣла съ настоящимъ, думалъ Оригенъ, потребно только возобновленіе первоначальнаго вида, который тѣло имѣло на землѣ. Оно должно остаться тѣмъ же только въ цѣломъ; но въ частности должно подчиниться отношеніямъ и условіямъ того мѣста, въ которомъ будетъ находиться душа [1]).

Такимъ образомъ Оригенъ ясно училъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ этомъ впрочемъ не сомнѣвались не только друзья, но и враги Оригена.

И Меѳодій Тирскій не отрицалъ, что у Оригена есть ученіе о воскресеніи; но ему казалось невозможнымъ, чтобы писатель, который почитаетъ тѣло темницею души, могъ учить «*согласно съ словомъ Божіимъ*» о воскресеніи нынѣшняго нашего тѣла. Онъ доказывалъ, что Оригенъ подъ именемъ кожаныхъ одеждъ, которыми Богъ покрылъ Адама и Еву послѣ ихъ грѣхопаденія, разумѣлъ тѣла, и слѣдовательно почиталъ тѣло чѣмъ-то такимъ, что нѣкогда должно быть или уничтожено, или *совершенно* измѣнено. Но въ защиту Оригена мы должны сказать, что его взгляды на кожаныя одежды не пред-

---

очень ясно говорится о воскресеніи, напримѣръ къ комментаріи на Матѳея (tom. XVIII, n. 29) Оригенъ называетъ воскресеніе тѣла «истиной принимаемой церковію?»

[1]) Haeres. 64, 14.

ставляютъ прочнаго основанія для подобнаго заключенія. Въ комментаріѣ на Левитъ [1]) его разсужденіе объ этихъ одеждахъ читается такъ: «прежде чѣмъ начнемъ говорить о родѣ священныхъ ветхозавѣтныхъ одеждъ, я долженъ противопоставить имъ тѣ несчастныя одежды, которыми человѣкъ облеченъ былъ по грѣхопаденіи. Объ этихъ одеждахъ говорится, что Богъ сдѣлалъ ихъ изъ звѣриныхъ кожъ и облекъ ими Адама и Еву. Такимъ образомъ онѣ были составлены изъ кожъ, снимаемыхъ съ звѣрей; ибо дѣйствительно человѣкъ долженствовалъ быть облеченъ такими одеждами, которыя напоминали бы о смертности, происшедшей отъ испорченности плоти». Въ комментаріѣ на Бытіе Оригенъ говоритъ о томъ, что «въ высшей степени неприлично представлять Бога убивающимъ звѣрей и снимающимъ кожи. Для того чтобы избѣжать такого представленія, кажется, лучше сказать, что кожаныя одежды были тѣла. Но въ такомъ случаѣ не понятно, какъ могъ Адамъ прежде сказать: кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея. Не должно ли разумѣть подъ именемъ одеждъ смертность, которою были окружены Адамъ и Ева, осужденные на смерть за грѣхъ? Но по такому толкованію выходитъ, что плоть и кровь нетлѣнны по природѣ, а сдѣлались смертными по причинѣ грѣха».. Словомъ, Оригенъ разсматриваетъ это мѣсто Писанія съ различныхъ сторонъ; но своего рѣшительнаго сужденія не даетъ объ немъ.

Іеронимъ доказывалъ, что Оригенъ въ ученіи о воскресеніи хотѣлъ быть только посредникомъ между православнымъ ученіемъ и еретическимъ. «Хотя онъ», говоритъ Іеронимъ, «не слѣдовалъ ни Валентину ни Маркіону, которые рѣшительно отвергали воскресеніе плоти, но не принималъ и ученія церкви, по которому воскресшее тѣло будетъ имѣть туже субстанцію,

[1]) Т. VI, n 2.

тѣже члены и органы; потому что по Оригену тѣла праведниковъ получатъ субстанцію эфирную, которая не будетъ имѣть ничего общаго съ настоящею организаціею». Не много далѣе онъ представляетъ и самое доказательство возможности воскресенія мертвыхъ, приводимое Оригеномъ. «Есть въ каждомъ сѣмени начало жизни, вложенное Создателемъ. Хотя еще не видно въ сѣмени ни ствола, ни вѣтвей, ни листьевъ, ни цвѣта; но зародышъ всего этого заключается въ сѣмени. Такъ надобно думать и о человѣческомъ тѣлѣ, въ которомъ должны быть положены начатки воскресенія. Когда настанетъ день суда и земля вострепещетъ отъ трубы архангела; тогда эти начатки придутъ въ движеніе и начнутъ развиваться. Мы видимъ, что стволъ, вѣтви и листья умираютъ и истлѣваютъ навсегда; но сила, заключающаяся въ сѣмени, оживаетъ и производитъ растеніе по роду своему. Вотъ почему мы не утверждаемъ, что тѣло, обреченное нами на тлѣніе, приметъ свою первоначальную природу; но предполагаемъ, что въ нашемъ тѣлѣ есть сѣмя, которое не уничтожится никогда, и которое сдѣлаетъ, что наше тѣло воскреснетъ нетлѣннымъ» [1]).

Но Іеронимъ въ этомъ случаѣ былъ слишкомъ подозрителенъ. Хотя то неоспоримо, что Оригенъ не почиталъ нужнымъ приписывать воскресшему тѣлу тѣже самые члены, которые мы теперь имѣемъ (Для чего, говорилъ онъ, зубы, когда не будетъ пищи, которую слѣдовало бы жевать? Для чего различіе половъ, когда не будетъ болѣе браковъ? [2]); но если онъ сравнивалъ субстанцію тѣла съ сѣменемъ, которое производитъ растеніе по роду своему, то, кажется, будетъ уже слишкомъ много, если скажемъ, что онъ почиталъ воскресшее тѣло не имѣющимъ *ничего общаго съ настоящей организаціей.*

---

[1]) Ep. ad Pammach. n. VIII.

[2]) Comm. in Ps. I. ad vers. 5.

Объ Искупителѣ.

Больше всего замѣтно вліяніе платонической философіи въ ученіи Оригена объ Искупителѣ. Онъ самъ сознается, что въ этомъ ученіи позволилъ себѣ нѣкоторую свободу, объясняя слова Писанія аллегорически [1]).

Желая остаться вѣрнымъ своей мысли о предсуществованіи души, Оригенъ допустилъ промежутокъ между сотвореніемъ души Христовой и соединеніемъ ея съ Словомъ. Душа Христова, по его мнѣнію, создана съ прочими душами, и могла свою свободу, какъ и прочія души, направить или къ добру, или къ злу. Но она пребыла непоколебимо въ неизмѣнной, постоянной любви къ Богу, и въ этомъ неугасимомъ огнѣ любви до такой степени превратила добро въ свою природу, что наконецъ не только не испытывала никакого искушенія къ злу, но даже сдѣлалась совершенно неспособною къ паденію. Эти-то заслуги, составлявшія ея собственность, и удостоили ее чести единенія со Словомъ. Слово, по исполненіи временъ, соединилось съ ней, а чрезъ нее и съ тѣломъ; но не такъ, какъ соединяется съ прочими душами, то есть благодатію, а субстанціально, лично, и притомъ столь внутренно, что душа и тѣло содѣлались какъ бы однимъ духомъ. Какъ желѣзо горящее въ огнѣ совершенно сливается съ огнемъ, и такимъ образомъ само дѣлается огненнымъ; такъ и душа Искупителя была всецѣло обготворена Словомъ, и нѣкоторымъ образомъ какъ бы перешла въ Него. Въ прочія души благодатно проникаетъ—такъ сказать—только теплота божественнаго Слова; но въ душѣ Христовой былъ огонь этого Слова. Слѣдствіемъ такого внутренняго единенія обѣихъ природъ въ Іисусѣ Христѣ было communicatio idiomatum [2]).

---

[1]) De princ I, 6.

[2]) Ibid. II, 3. 6; IV, 31.

Оригенъ неоднократно говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ о предсуществованіи души Христовой, напримѣръ:

«Такъ какъ вслѣдствіе способности свободнаго произволенія было несходство въ душахъ (ибо однѣ прилѣплялись къ Творцу самою пламенною любовію, а другія не столь пламенною); то та душа, о которой Іисусъ Христосъ сказалъ: «никтоже возметъ отъ мене душу мою», съ самаго начала творенія и въ послѣдствіи прилѣплялась къ Нему неразрывно и неразлучно, воспринимая всѣмъ своимъ существомъ всю полноту премудрости Слова Божія, истины и непреложнаго свѣта, и сама наконецъ, претворяясь въ свѣтъ и сіяніе Слова, содѣлалась одинъ духъ съ Нимъ... Опая душа, какъ субстанція разумная, естественно могла принять Бога, въ котораго, какъ въ Слово, Премудрость и Истину, вся была претворена. Но съ другой стороны Сынъ Божій, которымъ все сотворено, именуется и сыномъ человѣческимъ; потому-то и говорится: «умеръ Сынъ Божій», умеръ то есть тою природою, которая способна была умереть... Это нераздѣльное единеніе съ Богомъ, пріобрѣтенное душею совершенствомъ любви и искренностію желанія, имѣющаго цѣну заслуги, было не случайнымъ или необходимымъ принятіемъ души, сопряженнымъ съ принятіемъ тѣла, но даровано душѣ въ награду за добродѣтель. Послушай, что говоритъ пророкъ: «возлюбилъ еси правду и возненавидѣлъ еси беззаконіе, сего ради помаза тя, Боже, Богъ твой елсемъ радости паче причастникъ твоихъ». Она одна не была причастна грѣху всѣхъ душъ, а потому и содѣлась обиталищемъ Сына Божія» [1]).

Замѣчательны здѣсь слова: ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Винценци доказываетъ, что подъ словомъ ab initio creaturae Оригенъ не могъ разумѣть «отъ начала творенія міра»; ибо душа Христова не могла быть соединена съ Нимъ до Его воплощенія. Такъ какъ creatura

часто употребляется въ св. Писаніи вмѣсто creatio (напримѣръ: будетъ во дни тіи скорбь, якова не бысть такова отъ начала созданія, еже созда Богъ, до нынѣ, и не будетъ»), то Оригенъ разумѣетъ «твореніе Іисуса», то есть вочеловѣченіе Его, и хочетъ сказать, что эта душа всегда была причастна Его божественныхъ свойствъ.

Но creatura, какъ показываетъ даже тотъ текстъ, который приводитъ Винценци, не употребляется вмѣсто creatio. При томъ же, если нѣтъ никакого промежутка времени между сотвореніемъ души и соединеніемъ ея съ тѣломъ; то когда же она заслужила великую честь быть принятою Богомъ въ ипостасное единеніе? Когда она могла доказать любовь къ Творцу своему?

Тѣлесная природа Искупителя, по Оригену, отличалась высшимъ совершенствомъ; ибо если вообще опредѣлять степень совершенства тѣла по большему или меньшему совершенству души, то тѣло Господа должно быть превосходнѣе всѣхъ тѣлъ.

«Спрашиваю», говоритъ онъ, «грековъ и особенно Цельса: могъ ли имѣть предосудительное рожденіе тотъ, кто посылаетъ души въ тѣла, кто совершилъ столь много великаго, научилъ многихъ истинѣ и добродѣтели? Не вѣроятнѣе ли—я говорю по Пиѳагору, Платону, Эмпедоклу, на которыхъ часто ссылается Цельсъ—не вѣроятнѣе ли, что душа Его соединилась съ тѣломъ сокровеннымъ образомъ, и при томъ по мѣрѣ заслугъ и пріобрѣтенныхъ добродѣтелей? Не трудно представить, что душа, которая больше многихъ людей служила спасенію рода (я говорю съ намѣреніемъ «многихъ» а не всѣхъ), имѣла нужду въ такомъ тѣлѣ, которое не только было совершеннѣе всѣхъ человѣческихъ тѣлъ, но и возвеличено предъ всѣми. Ибо если однѣ души посылаются въ животныя тѣла, а другія—въ человѣческія, и изъ этихъ послѣднихъ однѣ имѣютъ

менѣе совершенное, а другія болѣе совершенное тѣло; то что удивительнаго, если есть и такая душа, которой даровано необыкновенное тѣло, тѣло хотя общее съ прочими, дабы имѣть возможность обращаться съ себѣ подобными, но въ то же время и отличное отъ прочихъ по степени совершенства, такъ что душа пребываетъ въ немъ незапятнанною, безгрѣшною» [1])?

Оригенъ почитаетъ тѣло Христово эфирнымъ, способнымъ измѣнять свой видъ и даже быть невидимымъ. Оно до такой степени было духовно, что не привязывалось къ одному какому либо мѣсту, а быстро переходило съ одного мѣста на другое: non in uno aliquo circumseptus loco putetur; до такой степени было проникнуто Словомъ, что Христосъ теперь, собственно говоря, не можетъ быть и названъ человѣкомъ: Christus tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. Но это не то значитъ, прибавляетъ онъ, что тѣло Спасителя не было чувствительно къ страданіямъ. Если бы такъ, то Христосъ не могъ бы пострадать, умереть и слѣдовательно искупить насъ. Хотя Онъ могъ измѣнять свой тѣлесный видъ по произволу; но при всемъ томъ Его тѣло было по существу подобно нашему, какъ и Его душа—нашей душѣ [2]).

Если же мысль о предсуществованіи души Христовой несомнѣнно принадлежитъ Оригену; то нельзя отрицать и того, что она въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не гармонируетъ съ православнымъ ученіемъ объ искупленіи. Св. Церковь представляетъ таинство воплощенія откровеніемъ безконечной любви божественной, по которой Сынъ Божій, желая спасти падшаго человѣка, оставляетъ нѣдра Отца, исходитъ на землю и подвергается страданіямъ и смерти; а по Оригену выходитъ, что человѣческая природа своими добродѣтелями заслужила что-

---

[1]) C. Cels. I, 33.

[2]) De princ. II, 7. 64. In Luc. 29.

стасное единеніе со Словомъ. То есть онъ какъ будто забываетъ о чрезвычайномъ милосердіи Божіемъ, будучи предзанятъ своею любимою идеей, что подобное доказательство любви Божіей къ человѣку, не заслужившему оной, было бы несправедливостію по отношенію къ прочимъ духовнымъ существамъ, вѣрно исполняющимъ заповѣди Божіи.

Разсматриваемая нами мысль не можетъ гармонировать и съ идеей о единствѣ лица Богочеловѣка. Ибо если душа Христова до своего единенія со Словомъ была личнымъ существомъ; то она должна была пожертвовать своею личностію, чтобы соединиться упостасно со Словомъ. Это уничтоженіе ея личности, какъ замѣчаетъ Ѳома Аквинатъ, было бы вмѣстѣ и уничтоженіемъ ея природы. Если душа Христова существовала индивидуально и лично до своего единенія со Словомъ; то воплощеніе не есть уже единеніе двухъ природъ въ одномъ и томъ же лицѣ, а единеніе двухъ лицъ, или какъ бы слитіе ихъ. Но между двумя лицами можетъ быть единеніе только нравственное, какое и существуетъ напримѣръ между Богомъ и святыми. Поэтому не безъ основанія думаютъ, что мысль Оригена о предсуществованіи души Христовой могла благопріятствовать несторіанамъ, которые и не преминули ею воспользоваться.

Наконецъ въ мысли Оригена о необыкновенныхъ свойствахъ человѣческой природы Іисуса Христа протестанты видятъ подтвержденіе своего ученія о вездѣприсутствіи тѣла Христова.—Хотя въ этомъ случаѣ навязываютъ Оригену болѣе надлежащаго (ибо у него нѣтъ мысли о вездѣприсутствіи тѣла Христова, а есть только мысль о духовности этого тѣла, легкости, удобоподвижности); но все таки трудно соединить подобную мысль съ ученіемъ Церкви, по которому тѣлесная природа Іисуса Христа во всемъ, кромѣ грѣха, подобна нашей.—Притомъ же не понятно, какимъ образомъ матерія, которая, по

мнѣнію разсматриваемаго нами писателя, служитъ признакомъ несовершенства тварей, вдругъ перемѣнила свою природу и приняла божественныя свойства.

Но мы все таки скажемъ, что Оригенъ не хотѣлъ идти противъ ученія церкви. Не смотря на мысль о предсуществованіи души Христовой, онъ глубоко вѣрилъ въ единеніе двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ, и ясно училъ о томъ, что божественная природа осталась неизмѣнною по соединеніи съ человѣческою. «Принявъ смертное тѣло и человѣческую душу», напримѣръ говоритъ онъ, «Слово, безсмертный Богъ, неизмѣнилось, но пребываетъ субстанціально Словомъ, и не потерпѣло ничего такого, что терпитъ тѣло или душа» (C. Cels. IV, 5).

Первая и главная цѣль искупленія есть искорененіе грѣха, примиреніе человѣка съ Богомъ во Христѣ. А потому Богочеловѣкъ претерпѣлъ смерть, и этой жертвой примирилъ человѣческій родъ съ Богомъ Отцемъ. Съ этою цѣлію соединяется и другая, которая состоитъ въ томъ, чтобы ученіемъ и примѣромъ привести людей къ познанію истины и нравственнаго закона, и такимъ образомъ дать человѣку возможность опять достигнуть богоподобія [1]).

По свидѣтельству Ѳеофила Александрійскаго [2]) и Іеронима [3]), Оригенъ думалъ, что Слово не только содѣлалось человѣкомъ, но и приняло природу ангеловъ, искупило не только людей, но и демоновъ, или по крайней мѣрѣ своими новыми страданіями нѣкогда искупитъ ихъ. Хотя, говорятъ эти критики, Оригенъ ясно не высказалъ подобнаго мнѣнія, но оно само собою слѣдуетъ изъ его взглядовъ на отношеніе Бога къ міру.

[1]) In Num L. XXVI n. 1. In Ioh. t. XXVIII, 14.

[2]) Ep. pach. 2.

[3]) Ep. 59 ad Avit. c. 1. 4.

Противъ этихъ критиковъ мы ничего не имѣли бы права сказать, если бы самъ Оригенъ не высказалъ, и притомъ очень ясно, что онъ почитаетъ искупительную жертву Іисуса Христа неповторяемою и достаточною для спасенія всего міра. Подробнѣе всего онъ говоритъ объ этомъ въ книгѣ Комментарій на посланіе къ римлянамъ: «нѣкоторые, вопреки совершенно ясному изреченію Апостола, хотятъ доказывать, что Христосъ и въ грядущія времена долженъ терпѣть нѣчто подобное, дабы искупить тѣхъ, которые не могли спастись въ настоящемъ вѣкѣ... Но мы отвѣчаемъ: хотя свободная воля разумныхъ существъ всегда при нихъ; но сила креста Христова и Его смерти достаточна какъ для будущихъ, такъ и для прошедшихъ временъ, какъ для рода человѣческаго, такъ и для небесныхъ силъ и духовъ,—ибо, по словамъ Апостола, Господь своею кровію примирилъ всяческая, аще земная, аще ли небесная» [1]).

Несомнѣнно только то, что Оригенъ примиряющую силу креста Христова простиралъ на весь міръ; и эту мысль выказывалъ какъ завѣтную мечту, которая служила для него утѣшеніемъ, отрадою. «Христосъ», пишетъ онъ, «всѣхъ искупилъ отъ грѣха, сперва человѣка, а потомъ и небо; потому что былъ и между ангелами съ своимъ вѣчнымъ евангеліемъ [2]). Онъ умеръ на землѣ крестною смертію; но и небесный алтарь орошенъ Его кровію,—разумѣемъ не тѣлесную кровь, но силу Божества, которую Онъ принесъ какъ духовную жертву. Мы не разумѣемъ непремѣнно жертву за грѣхъ (этого требовала можетъ быть только земля), но вообще жертвенный даръ, или постоянное пожертвованіе для спасенія тварей [3]). Такъ какъ происходящее на землѣ служитъ отображеніемъ небеснаго; то

---

1) См. еще: in Ioh. I, 40. In Num. XXIV, 365.

2) In Ioh. I, 35. 41.

3) In Lev. I, 186—190.

въ то время, когда Христосъ принесъ жертву на землѣ, приносилъ Онъ жертву духовную и на небѣ. Его явленіе, Его жертва были единожды; и хотя Онъ будетъ страдать до тѣхъ поръ, пока не уничтожится грѣхъ, но Его крестная смерть не повторится [1]). Если тому, что происходитъ на землѣ, соотвѣтствуетъ происходящее теперь на небѣ, и если настоящее нѣкогда повторится для насъ въ совершеннѣйшемъ видѣ (подобно тому какъ новый завѣтъ есть исполненіе предзнаменованій ветхаго); то можно думать, что и земная крестная смерть Спасителя нѣкогда найдетъ въ небѣ свое исполненіе,— только совершенно инымъ образомъ [2]). Великая сила заключается въ смерти Христовой, перевѣсившая всѣ вражескія силы, всѣ грѣхи. Онъ принялъ на себя грѣхи всего міра, всѣ наши немощи и несчастія. Онъ есть примиритель не только человѣка съ Богомъ, но и всего неба; и Его участіе въ скорбяхъ, причиняемыхъ грѣхомъ, Его благодатная помощь, Его предстательство и молитвы къ Отцу небесному будутъ продолжаться всегда. Онъ нисходилъ даже во адъ, нисходилъ какъ царь и Господь, и этимъ сдѣлалъ то, что и преисподняя поклонилась Ему» [3]).

Неудивительно, что, предаваясь подобнымъ надеждамъ, христіанскій философъ старался объяснять аллегорически свидѣтельства Писанія о второмъ пришествіи Сына Божія. «По мнѣнію людей простыхъ», говоритъ онъ, «земля сгоритъ, отъ дыма произойдетъ тма, которая помрачитъ солнце; звѣзды будутъ лишены свѣта и упадутъ на землю. Но люди образованные знаютъ, что звѣзды имѣютъ неизмѣримые пути, и слишкомъ велики для того чтобы всѣ могли упасть на землю. Итакъ я думаю, что подъ именемъ солнца, имѣющаго померкнуть,

---

[1]) De princ. IV, 2.

[2]) In Math 899. 912

[3]) C. Cels. II, 419.

разумѣется сатана, который теперь не рѣдко превращается въ ангела свѣтла [1]). И подъ именемъ всемірнаго пожара разумѣется не вещественный огонь, но внутреннее раскаяніе, которымъ будетъ наказываемо и попаляемо зло въ душахъ [2]). Такимъ образомъ второе пришествіе Господа не будетъ въ извѣстномъ пространствѣ, не будетъ видимо тѣлеснымъ окомъ. Хотя Христосъ явится, окруженный ангелами и въ большей славѣ нежели на Ѳаворѣ; но будетъ видимъ только душевнымъ окомъ. Духу каждаго будетъ предстоять въ своемъ небесномъ величіи, будетъ вездѣ присутствовать, и всякій съ своею совѣстію предстанетъ предъ Его судилище; предстапутъ не только люди, но и всѣ высшіе и низшіе духи [3]).

Судъ церкви объ ученіи Оригена.

Излагая философію Оригена, мы старались показать, что въ ней нѣтъ тѣхъ заблужденій, которыя давали бы право клеймить этого знаменитаго учителя церкви поноснымъ именемъ еретика. «Несчастіемъ Оригена», скажемъ словами Прессансе, «было то, что онъ жилъ въ переходное время, когда онъ могъ вѣрить, что свобода изслѣдованій, въ предѣлахъ христіанской вѣры, есть священное право; а не зналъ того, что готовится рѣшительный переворотъ въ противоположномъ смыслѣ, вызываемый тогдашнимъ настроеніемъ общественнаго мнѣнія. Это-то положеніе и составляетъ печальный интересъ и такъ сказать драму его жизни; оно было полно искушеній и опасностей для менѣе твердаго сердца, которое могло быть увлечено или къ пассивной покорности, или къ дерзкому противоборству. Но Оригенъ не сбился съ своего пути; онъ не склонился подъ иго,

---

[1]) In Ierem. XXI, 863.

[2]) C. Cels. IV, 508; V, 588.

[3]) In Math. XII, 556. 887. In Ezech. IV, 570.

казавшееся ему несправедливымъ, но и не потрясъ законнаго авторитета».

Но да не подумаетъ кто либо, что, защищая ученіе Оригена, мы шли противъ суда произнесеннаго надъ нимъ церковію. Мы шли противъ сужденія частныхъ лицъ, которыя дѣйствительно иногда почитали и почитаютъ Оригена еретикомъ. Но если критически разсмотрѣть исторію споровъ объ Оригенѣ и исторію отношенія его къ церкви; то окажется, что *рѣшительнаго церковнаго приговора объ осужденіи Оригена какъ еретика – никогда не было*. Онъ почилъ въ мирѣ и общеніи съ церковію; не лишенъ этого общенія и по смерти

Оригена въ первый разъ хотѣлъ анаѳематствовать александрійскій епископъ Димитрій, который указывалъ, между прочимъ, на нѣкоторыя неправославныя мысли Оригена, высказанныя имъ въ сочиненіи о началахъ. Но Евсевій кесарійскій видитъ въ поступкѣ Димитрія зависть къ нравственному авторитету и славѣ Оригена въ чужой епархіи. Дѣло было такъ:

Палестинскіе епископы приглашали Оригена проповѣдывать слово Божіе въ ихъ епархіяхъ. Оригенъ съ полною готовностію согласился на это предложеніе, и съ большимъ успѣхомъ проповѣдывалъ въ Кесаріи. Такой поступокъ не могъ понравиться Димитрію, который смотрѣлъ на Оригена какъ на украшеніе своей церкви, и боялся, чтобы не пришлось навсегда потерять столь знаменитаго катихизатора. Онъ немедленно высказалъ свое неудовольствіе на то, что Оригенъ учитъ въ чужой епархіи, не испросивъ его позволенія,—и тотчасъ же вызвалъ его изъ Кесаріи.

Спустя нѣсколько времени Оригенъ былъ приглашенъ въ Ахаію для состязанія съ еретиками. Когда онъ, на пути своемъ въ эту страну, достигъ Кесаріи; то епископъ этого города, Ѳеофилактъ, и многіе другіе епископы, во главѣ которыхъ былъ Александръ іерусалимскій, настоятельно упрашивали его

принять посвященіе въ санъ пресвитера. Оригенъ уступилъ ихъ требованіямъ.—Но Димитрій видѣлъ въ этомъ поступкѣ оскорбленіе не только своей власти, но и власти церковной вообще; ему казалось, что посвященіе въ чужой епархіи ему подчиненнаго человѣка есть слѣдствіе того независимаго духа, который онъ всѣми мѣрами старался уничтожить.—Возвратившись въ Александрію, Оригенъ былъ пораженъ холоднымъ пріемомъ епископа, и почелъ за лучшее тотчасъ же уѣхать изъ своего отечественнаго города.

По случаю отъѣзда Оригена въ чужую епархію, Димитрій созвалъ соборъ изъ египетскихъ епископовъ, и на этомъ соборѣ объявилъ Оригена недостойнымъ званія катихизатора, стоющимъ отлученія отъ александрійской церкви, и даже требовалъ лишить его сана пресвитера. Но большая часть епископовъ воспротивилась его требованіямъ, и такимъ образомъ соборное опредѣленіе не состоялось. Чрезъ нѣсколько времени раздраженный епископъ созвалъ другой соборъ изъ однихъ своихъ приверженцевъ. Но и эта мѣра не привела Димитрія къ желанной цѣли. Хотя приверженцы его единогласно объявили Оригена лишеннымъ священнаго сана; но рѣшеніе собора большинствомъ церкви не принято къ исполненію. Ибо извѣстно, что когда Димитрій разослалъ по всѣмъ церквамъ увѣдомленіе объ осужденіи Оригена, то епископы Палестины, Ахаіи, Филиппіи и Аравіи не приняли къ исполненію его соборнаго посланія.

Словомъ, исторія этихъ двухъ соборовъ показываетъ, что притязанія Димитрія были не законны и дѣйствія его безсильны.

Новѣйшая критика находитъ также невѣроятнымъ, чтобы Оригенъ былъ осужденъ за свое ученіе на римскомъ соборѣ. Единственное свидѣтельство, которое положительно говоритъ объ осужденіи Оригена въ Римѣ, заключается въ письмѣ Іеро-

нима къ Павлѣ. Но это свидѣтельство подозрительно уже потому, что опо не подтверждено ни однимъ древнимъ писателемъ. Притомъ же, если внимательно присмотрѣться къ словамъ Іеронима; то оказывается, что они даже противорѣчатъ исторіи. Въ приведенномъ письмѣ Іеропимъ говоритъ, что «Оригенъ осужденъ былъ не за новость догматовъ, не за ересь, по потому, что не могли спосить славы его краспорѣчія и знанія.» Но какимъ образомъ въ Римѣ могли преслѣдовать изъ зависти пресвитера, жившаго въ отдаленномъ Египтѣ? Какимъ образомъ Оригенъ, осужденный римскимъ соборомъ, могъ въ продолженіи цѣлаго вѣка пользоваться уваженіемъ православныхъ христіанъ? Какъ, наконецъ, враги его ни одинъ разъ не указали па это осужденіе?

Послѣ его смерти продолжались нападенія, по частныя; наприм. Меѳодій нападалъ на ученіе о воскресеніи, Евстафій на аллегорическое изъясненіе писанія. Вообще же слава Оригена съ каждымъ днемъ возрастала. Величайшіе учители церкви, какъ восточной такъ и западной, были объ немъ самаго лучшаго мнѣнія. Григорій Богословъ называлъ его наприм. пробнымъ камнемъ всѣхъ (ἀκόνη).

Но во второй половинѣ 4-го вѣка возгорѣлась страшная борьба за православіе Оригена. Почти всѣ замѣчательные учители церкви принимали въ ней участіе. Самые близкіе друзья раздѣлились и образовали вокругъ себя партіи, какъ наприм. Іеронимъ и Руфинъ. Разошлись въ мнѣніяхъ и представители церквей: александрійскій патріархъ Ѳеофилъ сталъ противъ Оригена, св. Златоустъ явился защитникомъ его.

Борьба съ послѣдователями Оригена начата была Епифаніемъ Кипрскимъ, человѣкомъ въ высшей степени благочестивымъ, но простымъ и довѣрчивымъ. Прежде всего онъ обратился къ іерусалимскому епископу Іоанну, который былъ покровителемъ Іеронима и Руфина. На возвратномъ пути изъ

Рима онъ старался личными сношеніями убѣдить Іоанна и другихъ – признать въ Оригенѣ учителя опаснаго для вѣры. Но не имѣя возможности склонить его на свою сторону дружескими увѣщаніями, онъ началъ обличать его съ каѳедры, и наконецъ прервалъ общеніе съ нимъ, совѣтуя тоже самое сдѣлать и Іерониму. Іеронимъ на этотъ разъ ограничился только переводомъ на латинскій языкъ обличенія, написаннаго Епифаніемъ противъ Іоанна. Ему страннымъ казалось возстать противъ писателя, о которомъ доселѣ онъ былъ самаго лучшаго мнѣнія (Іеронимъ отзывался объ Оригенѣ какъ о «мужѣ апостольскомъ»; дурные отзывы объ немъ называлъ злыми языками зависти, и высказывался даже, что самъ готовъ принять на себя всю ненависть, еслибы только возможно было достигнуть такого знанія писаній, какое имѣлъ Оригенъ). Но когда Епифаній, вопреки Іоанну, сдѣлалъ младшаго брата его Павлиніана пресвитеромъ виѳлеемскаго монастыря; тогда Іеронимъ началъ открыто обличать Оригена въ ереси. Это обстоятельство наводитъ тѣнь на искренность Іеронима.

Когда Руфинъ сдѣлалъ въ Римѣ переводъ 4-хъ книгъ Оригена о началахъ на латинскій языкъ; то всѣ начали читать этотъ переводъ, и такимъ образомъ знакомились съ мыслями Оригена. Читавшіе, какъ обыкновенно бываетъ, раздѣлились на двѣ стороны—порицателей и поклонниковъ. Между первыми нашлись люди злонамѣренные, которые въ одну изъ рукописей Руфина внесли аріанскія мысли и выдали ее за подлинное произведеніе Руфина. Узнавъ объ этомъ, Паммахій и Океанъ обратились къ Іерониму, какъ отличному знатоку греческаго языка, прося его сдѣлать новый переводъ сочиненій Оригена. Іеронимъ немедленно исполнилъ ихъ желаніе; но его переводъ не произвелъ желаннаго дѣйствія.

Выставивъ рельефно неправыя мысли Оригена, Іеронимъ подрывалъ уваженіе къ себѣ самому; потому что всякій смо-

трѣлъ на него доселѣ какъ на защитника Оригена. Іеронимъ долженъ былъ объясняться; но его объясненія слабы. Онъ доказываетъ, что уважалъ Оригена по неопытности, увлекаемый ясностію языческой философіи и т. п.; по ему не совсѣмъ вѣрили.

Переводъ не произвелъ желаннаго дѣйствія и на образъ мыслей объ Оригенѣ. Папа Сириций, нѣсколько не благосклонный къ Оригену и Руфину, не высказалъ довѣрія и къ Іерониму; и послѣдній поставлялъ Марцеллинѣ въ особенную заслугу, что она противодѣйствовала неправильному толкованію вѣры, которое было допущено «простотою» папы. Папа Анастасій, подстрекаемый Ѳеофиломъ александрійскимъ, возсталъ противъ Оригена и его переводчика Руфина. Но это потому, что Ѳеофилъ поднесъ папѣ испорченный экземпляръ сочиненія Оригена. Притомъ же мы не знаемъ, какое было слово въ слово опредѣленіе Анастасія; а если взять во вниманіе письмо его къ Іоанну іерусалимскому, то можно думать, что оно не было враждебнымъ для Оригена. Ибо въ этомъ письмѣ онъ говоритъ только, что предоставляетъ Руфина суду Божію, и осуждаетъ его въ такомъ случаѣ, если онъ дѣйствительно держится тѣхъ заблужденій, которыя находятся въ его переводѣ; о самомъ же Оригенѣ говоритъ: qualis fuerit et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit. Онъ только порицаетъ и отвергаетъ заблужденія, которыя заключаются въ предложенномъ ему переводѣ, замѣчая при этомъ однакожъ, что самъ Руфинъ жалуется на испорченность своего перевода.

Ѳеофилъ александрійскій, пользуясь простодушіемъ Епифанія, представилъ ему нитрійскихъ монаховъ зараженными оригенизмомъ, и убѣдилъ произнесть на нихъ осужденіе въ Кипрѣ. Ненависть Ѳеофила къ нитрійскимъ монахамъ простерлась до того, что онъ, прикрывшись ненавистью противъ оригенизма, послалъ отрядъ солдатъ въ нитрійскую гору, который

частію умертвилъ, а частію разсѣялъ иноковъ. Въ 402 г. онъ убѣдилъ Епифанія поспѣшить въ Константинополь съ тѣмъ, чтобы убѣдить тамошняго пастыря (Златоуста) произнесть осужденіе на нитрійскихъ иноковъ, которые были имъ выгнаны изъ Александріи и приняты Златоустомъ. Но константинопольскій пастырь отказался безъ разсмотрѣнія дѣла осудить братьевъ; а епископы, приглашенные на соборъ, не согласились съ мнѣніемъ Епифанія. Наконецъ сами братія, явившись къ Епифанію, довели его до сознанія, что онъ осуждалъ ихъ только по дурнымъ отзывамъ недоброжелателей.

Такимъ образомъ главною пружиною нерасположенности къ Оригену былъ Ѳеофилъ, который съ многими мыслями Оригена обращался такъ же презрительно, какъ и съ святымъ Златоустомъ. Позднѣйшее осужденіе Ѳеофила за ненависть къ Златоусту служитъ доказательствомъ, хотя и не прямымъ, того, что въ оригеніанскомъ спорѣ онъ не видѣлъ на своей сторонѣ безусловнаго права. Ѳеофилъ въ послѣдствіи показалъ и то, что онъ или никогда не понималъ, или никогда искренно не отвергалъ мнѣній оригенизма; ибо онъ посвятилъ Синезія въ епископа, хотя тотъ прямо говорилъ, что имѣетъ неоплатоническія мнѣнія. Исидоръ Пелусіотъ не напрасно называетъ Ѳеофила самымъ непостояннымъ человѣкомъ, жаднымъ до денегъ и властолюбивымъ.

Какъ бы то ни было, но въ продолженіи цѣлаго 5-го вѣка нѣтъ и слѣда формальнаго осужденія Оригена, нѣтъ даже рѣшительнаго запрещенія на его сочиненія; напротивъ есть положительныя свидѣтельства, что Оригена почитали православнымъ учителемъ церкви. По словамъ Сидонія, сочиненія Оригена были читаны въ римскомъ атенеѣ вмѣстѣ съ сочиненіями Августина и Павлина (конечно въ переводѣ Руфиновомъ). По свидѣтельству самого Іеронима, настроенный имъ папа съ величайшимъ благоразуміемъ отличалъ сужденія о предлежащемъ

изданіи книгъ Оригена отъ сужденія о лицахъ; а св. Златоустъ предлагалъ вопросъ: дѣйствительно ли Оригенъ въ своихъ подлинныхъ сочиненіяхъ проповѣдывалъ тѣ мысли, которыя можно вывесть изъ перевода этихъ сочиненій?

Итакъ сужденіе Іеронима преувеличено, когда онъ говоритъ: «блаженные епископы Анастасій и Ѳеофилъ и Валерій и Хромацій и весь синодъ православныхъ какъ востока, такъ и запада, единогласно (pari sententia) объявили народу онаго (Оригена) еретикомъ» (Ad Ruff. 1. 2, n. 22). Какимъ образомъ это возможно, когда, по собственному его сознанію, прежде вся почти церковь безъ подозрѣнія читала сочиненія Оригена? Притомъ же онъ самъ жалуется, что при общемъ охлажденіи любви присоединились къ нему только немногіе любители истины. И развѣ св. Златоустъ и Іоаннъ іерусалимскій, котораго такъ высоко цѣнилъ папа Анастасій, не принадлежали къ синоду «православныхъ» восточныхъ? Кратко, свидѣтельство Іеронима уже потому подозрительно, что онъ часто (въ этомъ случаѣ) самъ себѣ противорѣчитъ.

Послѣ этихъ споровъ наступила тишина, и продолжалась полтора вѣка. Но потомъ опять возобновился процессъ, и на этотъ разъ для того, какъ говорятъ, чтобы при посредствѣ высшаго церковнаго трибунала торжественнѣйшимъ образомъ рѣшить его для всѣхъ временъ. Пятый вселенскій соборъ, по общепринятому мнѣнію, призналъ Оригена еретикомъ, и въ извѣстныхъ XV правилахъ осудилъ его главныя заблужденія.

Но это ошибка, которую внесли въ свою исторію Кедринъ, Каллистъ и другіе. (См. Филарета Истор. ученіе объ отцахъ, ч. I, стр. 239).

Императоръ Юстиніанъ въ 543 году дѣйствительно хотѣлъ, чтобъ были осуждены: 1) *оригеніане*, потому что эти безразсудные чтители Оригена, включивши его предположенія въ число догматовъ вѣры, и присовокупивъ къ его ошибкамъ

свои собственныя, защищали тѣ и другія съ упорствомъ и произвели кровавыя раздѣленія въ церкви; 2) такъ называемыя *три главы*, т. е. сочиненія учениковъ и друзей Несторія: Ѳеодора мопсуэтскаго, Ѳеодорита кирскаго, Ивы эдесскаго (1-го—всѣ сочиненія, 2-го—писанія противъ Кирилла, 3-го—посланіе къ Марію, гдѣ отрицается communicatio idiomatum).

По его распоряженію, созванъ былъ въ Константинополѣ, при патр. Минѣ, частный соборъ, на которомъ единогласно осуждены заблужденія оригеніанъ, и осужденіе выражено въ XV правилахъ. Но дѣло о трехъ главахъ, можно сказать, только начато,—и потомъ, въ продолженіи почти 10 лѣтъ, было предметомъ сильнѣйшихъ споровъ. Весь почти востокъ стоялъ противъ нихъ; западъ, въ лицѣ Фульгенція, Либерата и Факунда—за нихъ. Понтіанъ карѳагенскій даже высказывалъ ту мысль, что ни императоръ, ни другой человѣкъ не имѣетъ права произносить суда надъ умершими. Вигилій, папа римскій, какъ человѣкъ безхарактерный, склонялся, соображаясь съ обстоятельствами, то на ту то на другую сторону: въ 548 г. онъ подписалъ осужденіе трехъ главъ, а въ 551 г. не хотѣлъ подписать втораго эдикта императора противъ нихъ.

Для того чтобы положить конецъ этому спору, Юстиніанъ созвалъ пятый вселенскій соборъ въ Константинополѣ, въ 553 году. Соборъ, какъ извѣстно, состоялъ изъ 164 епископовъ, которые, подъ предсѣдательствомъ патріарха Евтихія, имѣли 8 засѣданій. Анаѳематствованы были три главы и нѣкоторыя монофизитскія формулы; подтверждены опредѣленія прежнихъ вселенскихъ соборовъ касательно Арія, Евномія, Македонія, Аполлинарія, Несторія, Евтихія и тѣхъ, кои, какъ сказано въ XI пр. VIII собр., подобное думали или думаютъ. Объ оригенистахъ не было нужды разсуждать на этомъ соборѣ; потому что они были уже осуждены—и притомъ рѣшительно—соборомъ частнымъ. Но эдиктъ

Юстиніана съ спискомъ осужденій былъ присовокупленъ къ дѣламъ V-го вселенскаго собора; и это подало поводъ думать, что разсмотрѣніе мыслей Оригеновыхъ происходило на V-мъ соборѣ. Винценци даже самыя правила почитаетъ подложными, и сомнѣвается, чтобы извѣстное посланіе къ Минѣ, направленное противъ Оригена, дѣйствительно вышло отъ Юстиніана.

Хотя подобныя предположенія слишкомъ смѣлы; но во всякомъ случаѣ вѣрно то, что осужденіе Оригена на V всел. соборѣ есть предметъ спорный, и акты собора заподозрѣваются многими. Мы не беремся рѣшать столь труднаго вопроса, предоставляя это дѣло спеціалистамъ по исторіи и археологіи; но однакожъ почитаемъ нужнымъ замѣтить, что для защищенія Оригена подобная метаморфоза исторіи имѣетъ меньшее значеніе, нежели какъ обыкновенно думаютъ. Были ли XV правилъ утверждены V-мъ вселенскимъ соборомъ, или нѣтъ,—это дѣлаетъ не много разницы; потому что въ правилахъ дѣйствительно указаны заблужденія оригеніанъ достойныя осужденія. Притомъ же фактически эти правила всегда имѣли свою силу; ибо въ продолженіи тысячи лѣтъ они почитались соборными правилами.

Въ защиту Оригена гораздо болѣе говоритъ то, что его имени *нѣтъ* въ извѣстныхъ XV правилахъ. Если нѣтъ имени, то вопросъ въ томъ: виновенъ ли Оригенъ въ тѣхъ заблужденіяхъ, которыя приписывались оригеніанамъ? Если не виновенъ, то свободенъ и отъ анаѳемы: erranti, говоритъ папа Геласій I, praefixa est damnationis poena, non avtem non erranti.— Разсматривая философію Оригена, мы представили посильное рѣшеніе этого вопроса.

СВ. ДІОНИСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Происходя отъ знаменитыхъ и богатыхъ язычниковъ, Діонисій имѣлъ средства отлично изучить всѣ свѣтскія науки, особенно же словесность. Но критически разбирая системы языческихъ философовъ, онъ нашелъ, что въ нихъ нѣтъ ничего истинно вѣрнаго, и началъ читать писанія ап. Павла. Такое занятіе окончательно расположило его къ принятію христіанства. Онъ тотчасъ же поступилъ въ александрійское огласительное училище, и сдѣлался самымъ ревностнымъ слушателемъ и, какъ говоритъ Іеронимъ [1]), отличнѣйшимъ ученикомъ Оригена. Блестящіе успѣхи въ познаніи религіи и благочестивая жизнь Діонисія обратили на него вниманіе начальника училища, Пракла, который въ 232 г. удостоилъ его чести быть своимъ преемникомъ въ управленіи этимъ училищемъ.

Плодомъ философскихъ занятій св. Діонисія въ должности наставника и начальника александрійскаго училища былъ трактатъ «о природѣ», къ сожалѣнію не дошедшій до насъ въ полномъ своемъ составѣ. Евсевій кесарійскій передастъ изъ него только 5 отрывковъ, въ которыхъ опровергается взглядъ Эпикура на происхожденіе и судьбу міра. Такъ какъ, говоря объ этомъ

[1]) De Script. 69.

сочиненіи, Евсевій называетъ его *книгами* (λόγοι περὶ φύσεως); то думаютъ, что сочиненіе было огромное. И хотя въ сохранившихся отрывкахъ говорится только объ атомистическомъ ученіи Эпикура; но трудно предположить, чтобы христ. апологетъ не касался воззрѣній и другихъ философовъ. Къ этому заключенію приводятъ слѣдующія слова историографа: «изъ книгъ о природѣ я привожу нѣчто изъ сказаннаго противъ Эпикура» [1]). Впрочемъ, какъ ни малы отрывки, но они достаточно показываютъ, что Діонисій имѣлъ отличный философско-критическій талантъ, а потому и извѣстенъ былъ подъ именемъ «философа» [2]).

Система Эпикурова, по словамъ св. Діонисія, не отличалась ни оригинальностію, ни ученостію; но была заимствована у Демокрита, и только въ нѣкоторыхъ пунктахъ измѣнена. Такъ Эпикуръ принималъ, по свидѣтельству апологета, только совершенно малые и невидимые атомы; тогда какъ Демокритъ готовъ былъ допустить по крайней мѣрѣ нѣсколько бо́льшихъ. Далѣе, атомы Эпикура падаютъ въ безконечномъ пространствѣ не всегда прямолинейно, какъ у Демокрита; но иногда уклоняются отъ вертикальной линіи, и оттого сталкиваются, отталкиваются, и такимъ образомъ соединяются въ разнообразныя тѣла. Всѣ предметы, видимые и невидимые, равно какъ и всѣ естественныя явленія, должны имѣть свое основаніе въ случайномъ соединеніи падающихъ атомовъ; и потому всякое дѣйствіе боговъ на міръ, всякій промыслъ, должны быть отвергнуты. Человѣкъ свободенъ и отъ боговъ и отъ судьбы, а все зависитъ отъ случая.

Для опроверженія подобной системы нужны были не ученыя теоріи, а простой опытъ, на который и указываетъ Діо-

---

[1]) Praep. Evang. 1.

[2]) Ib. VII, 13.

нисій. «Одинъ взглядъ на вседневную жизнь долженъ бы научить этихъ адвокатовъ слѣпаго случая, что каждая полезная и способная къ употребленію вещь, хотя бы она казалась очень не значительною, происходитъ не случайно, не даромъ, но направляется рукою человѣка къ опредѣленной цѣли. Домъ или корабль являются не отъ того, что камни или балки сами собою собрались и соединились; но для устройства дома или корабля нуженъ искусный архитекторъ, который бы привелъ въ порядокъ и соединилъ собранные матеріалы. И если домъ разрушится, то камни зданія будутъ лежать разрозненными вѣчно, не имѣя возможности сами собою соединиться для образованія новаго зданія; и куски разбитаго бурею корабля бываютъ повсюду разсѣеваемы волнами, а не соединяемы. Этимъ кускамъ подобны атомы Эпикура, которые служдаютъ безъ плана, и притомъ до тѣхъ поръ, пока какой либо случай не соединитъ ихъ въ тѣла».

«Сдѣлаемъ же разумный взглядъ на эти безсмысленные и безформенные атомы, и мы убѣдимся, что столь прекрасное и искуственное зданіе, какое мы имѣемъ предъ глазами, т. е. вселенная, не могло быть произведено столь ничтожными частицами. Ибо можно ли представить, чтобы изъ безпорядка вышелъ порядокъ? Чтобы эти правильныя движенія небесныхъ тѣлъ были произведеніемъ причины, дѣйствующей безъ плана и закона? Чтобы этотъ гармоническій хоръ могъ быть вызванъ взаимодѣйствіемъ не музыкальныхъ и нестройныхъ инструментовъ?»

«И если всѣ вещи происходятъ изъ той же первобытной матеріи, т. е. атомовъ, которые другъ другу подобны и различаются между собой только видомъ и величиной; то откуда столь огромное существенное различіе? Одни божественны и вѣчны, или по крайней мѣрѣ издавна существуютъ; другіе видимы, какъ напр. солнце, луна, звѣзды; третьи невидимы, какъ

боги, демоны, души... Эпикуръ говоритъ, что это разнообразіе имѣетъ свое основаніе въ различномъ сочетаніи атомовъ. Нѣкоторые атомы т. е. соединяются ближе и крѣпче, и потому разрѣшаются труднѣе; другіе соединены слабо, и потому не могутъ оказать значительнаго противодѣйствія раздѣленію. Слѣдствіемъ такого неровнаго сочетанія атомовъ бываетъ различіе ихъ по формѣ и величинѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и различіе по виду. Но кто же умѣлъ такъ искусно ихъ соединить? Кто сообразно съ ихъ свойствами такъ ихъ раздѣлялъ или соединялъ, что изъ соединенія произошли солнце, луна? Впрочемъ если бы атомы и могли соединяться безсознательно и случайно, или же по закону необходимости; то и въ такомъ случаѣ существованіе мудраго распорядителя необходимо. Даже если бы соединеніе было произвольнымъ; то долженъ быть одинъ, который бы каждому указывалъ соотвѣтствующее мѣсто. И солдаты собираются добровольно, но не представляютъ стройно организованнаго войска, пока начальникъ не установитъ ихъ и не приведетъ въ порядокъ. Возразятъ: въ этомъ атомы не нуждаются; они знаютъ свою природу, и если въ своемъ безпорядочномъ движеніи въ безконечно пустомъ пространствѣ сталкиваются съ другими атомами, которые съ ними одинаковой природы, то они соединяются съ ними добровольно, а не такъ, какъ говорятъ поэты, что само божество побуждаетъ ихъ къ тому. Какъ это удивительно! Друзья и враги находятъ другъ друга, обнимаются и живутъ въ одномъ и томъ же домѣ. Одни собираются въ солнце, дабы произвесть день; другіе преобразуются въ пирамиды свѣтозарныхъ звѣздъ, для того чтобы увѣнчать небо, третьи соединяются для того чтобы составить эфиръ» и пр.

«Вамъ кажется, о вы слѣпые, что атомы доставляютъ вамъ зиму и дождь, для того чтобы земля производила для васъ и для животныхъ средства пропитанія? Вы думаете, что они

доставляютъ вамъ и лѣто, для того чтобы вы могли собирать цвѣты и плоды? Почему же вы не склоняетесь предъ ними, и не приносите имъ жертвъ какъ виновникамъ плодовъ? Вы слишкомъ неблагодарны! Изъ многихъ даровъ, которые они расточаютъ для васъ, вы не посвящаете имъ даже начатковъ» [1]).

«И тотъ, кто внимательно разсматривалъ свою собственную природу и задавалъ себѣ вопросъ: какъ и откуда я? долженъ былъ также убѣдиться, что человѣкъ обязанъ существованіемъ не атомамъ, но Богу, и долженъ исповѣдать вмѣстѣ съ псалмопѣвцемъ: «руцѣ Твои сотвористѣ мя и создастѣ мя»! Ибо ничто, даже волосъ, не безполезенъ и не безъ цѣли существуетъ въ человѣческомъ тѣлѣ; но все или необходимо принадлежитъ къ нашему существу, или же назначено для его украшенія. Какимъ же образомъ столь прекрасное зданіе тѣла человѣческаго могло быть случайнымъ произведеніемъ атомовъ? Неужели въ минуту зачатія Эпикура атомы со всѣхъ сторонъ случайно слетѣлись, дабы образовать различныя части его тѣла? Неужели философъ свою душу, разсудокъ, разумъ выпросилъ у бездушныхъ, безразсудныхъ и безумныхъ атомовъ, и каждый изъ нихъ далъ ему свое собственное понятіе и правило? Можетъ быть мудрость человѣческая и усовершенствуется атомами, какъ Пандора Гезіода богами? Въ такомъ случаѣ пусть перестанутъ греки поэзію, музыку, астрономію, геометрію и прочія науки почитать изобрѣтеніемъ боговъ; пусть прославляютъ атомы, какъ виновниковъ всякаго знанія и мудрости» [2])!

Доказавъ такимъ образомъ изъ опыта необходимость виновника и распорядителя всего, Діонисій опровергаетъ Эпикурово ученіе о богахъ. Хотя въ ученіи этого языческаго фило-

---

[1]) Ib. c. XIV, 23.

[2]) Ib. 27.

софа собственно не было мѣста для боговъ; но однакоже онъ не могъ, подобно прочимъ атомистамъ, совершенно отвергнуть ихъ существованіе. Подобно всему существующему, говоритъ онъ, и боги обязаны своимъ происхожденіемъ случайной встрѣчѣ блуждающихъ атомовъ, съ тѣмъ только различіемъ, что эти атомы были чисты, круглы и огненны, а потому и превратились въ чистыя, тонкія, удобопроницаемыя и неразрѣшимыя тѣла. Но такъ какъ было не согласнымъ съ системою Эпикура дать богамъ какую-либо промыслительную дѣятельность и вмѣшательство въ исторію человѣчества; то онъ долженъ былъ указать имъ бездѣятельное, ничѣмъ невозмутимое, вѣчно блаженное существованіе. Творить и управлять, благодѣтельствовать и заботиться о мірѣ,—это нарушило бы ихъ спокойствіе, могло бы вселить въ человѣка страхъ и разрушить ту *атараѯію*, къ которой стремились эпикурейскіе мудрецы. Противъ этого ученія Діонисій говоритъ слѣдующее:

«Творить, управлять и благодѣтельствовать обременительно только для неразумнаго, слабаго и лѣниваго; но для трудолюбивыхъ и разумныхъ существъ, какими должны быть и философы, а тѣмъ болѣе боги, дѣятельность не только не противна, но составляетъ удовольствіе и радость. И самъ Демокритъ сознается, что открытіе принципа онъ предпочитаетъ обладанію царствомъ персидскимъ,—тотъ Демокритъ, который почитаетъ случай первымъ и послѣднимъ основаніемъ всего... Если же Эпикуръ богамъ, которыхъ поэты прославляютъ какъ δωτῆρες ἐάων, не хочетъ дать никакого участія въ распредѣленіи даровъ, то по какому праву онъ называетъ ихъ богами? Ибо θεοὶ происходитъ или отъ θέειν, т. е. бѣгать, или отъ θεῖναι, творить. Но эпикурейскіе боги не дѣятельны, и потому не заслуживаютъ названія θεοὶ».

«И откуда Эпикуръ имѣетъ это понятіе о богахъ? Можетъ быть, онъ проникъ въ ихъ жилище, въ это безконечно

пустое пространство, чрезъ потаенную, ему одному извѣстную дверь? Можетъ быть, онъ самъ созерцалъ ихъ высокое блаженство, самъ узналъ то удовольствіе, къ которому приглашаетъ всѣхъ? Не напрасно же онъ хочетъ сдѣлать насъ участниками счастія тѣхъ боговъ, которымъ указываетъ не Олимпъ, какъ поэты, а пустое пространство. Вотъ гдѣ для насъ гостепріимная зала! Вотъ гдѣ амброзія и нектаръ, приготовленные атомами!...»

«Все это показываетъ, что Эпикуръ никогда не возводилъ очей къ небу, и не внималъ тому яслому голосу, который заставилъ пророка воззвать: «небеса повѣдаютъ славу Божію, дѣла же рукъ Его возвѣщаетъ твердь»! Онъ никогда не размышлялъ надлежащимъ образомъ о землѣ, иначе узналъ бы, что Господня есть земля и исполненіе ея!»

Но гораздо важнѣе борьба св. Діонисія съ философами, называвшими себя христіанскими, т. е. съ еретиками. Въ этой борьбѣ александрійскій епископъ является достойнымъ ученикомъ Оригена, въ школѣ котораго онъ пріобрѣлъ смѣлость и проницательность взгляда и ту умѣренность, которая такъ отличала его въ спорахъ съ еретиками. Робкіе и ограниченные люди нерѣдко совѣтовали ему бросить чтеніе еретическихъ писаній, такъ какъ эти писанія, по ихъ мнѣнію, могутъ запятнать душу; но Діонисій не подчинялся подобнымъ предразсудкамъ, вѣря въ счастливый исходъ свободныхъ изслѣдованій. «Я слыхалъ», говоритъ онъ, «голосъ, который велѣлъ мнѣ испытывать все, что ни попадется въ руки».

Будучи увлеченъ въ догматическіе споры, онъ всегда показывалъ благородный и примиряющій духъ, который заставлялъ его избирать для защиты средства достойныя. Онъ не бранилъ такъ ужасно Маркіона, какъ бранилъ Тертулліанъ; онъ не отказывался называть Новата своимъ братомъ; а Непоту, этому

проповѣднику хиліазма, показывалъ не только уваженіе, но даже пріязнь: «я уважаю его», говорилъ онъ, «я люблю его».

Изъ множества сочиненій Діонисія, писанныхъ противъ еретиковъ, мы имѣемъ только не большіе отрывки. Въ философскомъ отношеніи замѣчательны отрывки изъ сочиненія противъ Савеллія, сохраненные св. Аѳанасіемъ александрійскимъ [1]).

Извѣстно, что савелліанизмъ тѣсно примыкаетъ къ ученію Филона. Все различіе между обѣими системами состоитъ въ томъ, что Филонъ, представляя чистую монаду сокровеннымъ Богомъ, почиталъ Слово откровеніемъ Божества, а Савеллій различалъ откровеніе Отца, Сына и Духа Святаго.

Такимъ образомъ монада, по Савеллію, хотя есть сокровенное Божество въ своемъ вѣчномъ единствѣ, но открывается въ трехъ различныхъ видахъ: Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ. Богъ называется Отцомъ, когда творитъ и сохраняетъ міръ; Сыномъ, когда воплощается; Духомъ, когда дѣйствуетъ въ церкви. Слѣдовательно, главное различіе этого ученія отъ ученія православнаго состоитъ въ томъ, что Савеллій представляетъ различіе въ Св. Троицѣ какъ бы случайнымъ, временнымъ, внѣшнимъ,—тогда какъ православная церковь утверждаетъ, что Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святый различаются между собою «*лично*».

Что касается взаимнаго отношенія лицъ Св. Троицы; то Савелій, по мнѣнію св. Аѳанасія и Епифанія, думалъ, что оно таково же, какъ отношеніе между тѣломъ, душею и духомъ: Отецъ представляетъ силу физическую, Сынъ—душевную, а Духъ Св.—духовную.. [2]).

Пиша противъ Савеллія, Діонисій доказывалъ различіе Сына отъ Отца, не смотря на единство Ихъ субстанціи. Но

---

[1]) Еще замѣчательно посланіе къ Павлу Самосатскому; но оно не почитается подлиннымъ. См. Cellier III, 271. Valch. Ketzerhistor. II, 71.

[2]) Athan. Oratio contra Arian. IV, 13. 14. Epiphan. Haeres LXII, 1.

увлекшись полемикой, иногда употреблялъ такія выраженія и сравненія, въ которыхъ враги его видѣли неправославіе. «Если онъ называетъ Отца», говорили враги, «то не называетъ Сына, и наоборотъ—если называетъ Сына, то не упоминаетъ объ Отцѣ; но раздѣляетъ, удаляетъ Отца отъ Сына... [1]). Онъ ставитъ Сына въ ряду тварей, и отрицаетъ, чтобъ Сынъ былъ одного естества съ Отцемъ... [2]). Сынъ Божій, по его ученію, есть тварь, нѣчто происшедшее; Онъ не существенно принадлежитъ Отцу, но есть по существу нѣчто чуждое, и относится къ Нему какъ виноградникъ къ виноградарю, какъ строеніе къ строителю»... [3]).

Но такъ какъ подобныя подозрѣнія высказываемы были и римскимъ папой; то Діонисій александрійскій почелъ нужнымъ оправдаться предъ нимъ, и написалъ въ свою защиту цѣлое сочиненіе, въ которомъ или объяснялъ темныя мѣста, или исправлялъ выраженное не аккуратно.

«Называемыя мною имена: *Отецъ*, *Сынъ*», пишетъ онъ, «между собою нераздѣлимы. Если я назвалъ Отца безъ прибавленія Сына; то обозначилъ однакожъ Его существующимъ съ Отцемъ. Если я привелъ Сына, не упомянувъ прежде объ Отцѣ; то безъ сомнѣнія подразумѣвалъ Его. Я привелъ Духа Святаго; но однакожъ прибавилъ, отъ кого и чрезъ кого Онъ происходитъ... Враги не знаютъ ни того, что Отецъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Сына (ибо одно имя служитъ уже основаніемъ внутренней связи), ни того, что Сынъ не отдѣлимъ отъ Отца (ибо имя Отца указываетъ на связь). Мы распространяемъ единство (монаду), не раздѣляя ее въ Троицѣ, и Троицу почитаемъ въ единствѣ, не уменьшая оной» [4]).

---

[1]) Athan. de sent. Dion. 16.

[2]) Athan. I, c. 18.

[3]) Ib. I, c. 4.

[4]) Athan. de Sent. Dion. 17.

«Хотя я называю Бога творцемъ и диміургомъ всего; но изъ этого не должно слѣдовать, что Богъ есть творецъ Христа, а Христосъ—тварь. Имя Отецъ, собственно взятое въ смыслѣ родителя, принадлежитъ Богу не какъ творцу, и—наоборотъ—Онъ могъ бы, какъ творецъ, въ собственномъ смыслѣ и не называться Отцомъ.. [1]). Я назвалъ Бога источникомъ всѣхъ благъ, а Сына потокомъ; ибо слово есть изліяніе ума, оно есть, говоря по человѣчески, выпедшій изъ сердца чрезъ уста и при посредствѣ языка выраженный умъ, и слѣд. отличенъ отъ слова въ сердцѣ, но вмѣстѣ и одно съ нимъ. Какъ умъ, такъ и слово, имѣютъ свое собственное, отдѣльное мѣсто: одно внутри, въ сердцѣ, а другое на языкѣ и губахъ. Но они не существуютъ отдѣльно одно отъ другаго, и не уничтожаютъ одно другое. Умъ не есть безсловесенъ, и слово небезумно; но умъ производитъ слово, а слово проявляетъ умъ. Умъ есть какъ бы внутреннее, въ себѣ существующее слово; а слово есть проявившійся умъ» [2]).

Гораздо труднѣе было Діонисію доказать, что онъ не отрицалъ вѣчности Сына Божія; потому что въ его выраженіяхъ дѣйствительно была неточность и неправильность. Такъ напр., по свидѣтельству Аѳанасія Великаго, онъ говоритъ противъ Савеллія слѣдующее: «что Сынъ есть нѣчто отличное отъ Отца, это явно изъ Его имени; ибо Сынъ имѣетъ начало не въ Себѣ, но въ Отцѣ, и понятіе «*Сынъ*« уже указываетъ на позднѣйшее существованіе» [3]). Изъ этихъ словъ весьма ясно слѣдуетъ, говорили враги, что, по ученію Діонисія, «было время, когда не было Сына. Если Богъ не всегда былъ Отцомъ, и Сынъ не всегда существовалъ; то Богъ былъ нѣкогда безъ

---

[1]) Athan. I, c. 29.

[2]) Ib. I, c. 23.

[3]) — I, c. 14. 15.

Слова, и слѣд. Слово не безначально» [1]). Конечно враги привязывались къ слову: *позднѣйшій*, не взявъ во вниманіе цѣли, для которой оно допущено; но надобно сказать и то, что можно было употребить другое выраженіе, которое бы не подавало повода къ соблазну. Когда римскій папа поставилъ это на видъ Діонисію александрійскому; тогда послѣдній сталъ ясно и опредѣленно излагать ученіе о вѣчности Сына Божія. «Не было времени», говоритъ онъ въ своей апологіи, «когда бы Богъ не былъ Отцомъ. Какъ отблескъ вѣчнаго свѣта, и Сынъ вѣченъ; ибо если вѣченъ свѣтъ, то вѣченъ и блескъ. Бытіе свѣта познается чрезъ блескъ; въ природѣ свѣта—свѣтить; свѣтъ не можетъ быть не освѣщающимъ.. Если есть солнце, то есть и свѣтъ и такимъ образомъ день: если нѣтъ свѣта и дня, то это признакъ того, что нѣтъ солнца.. Наше солнце каждый день заходитъ, и тогда на мѣсто свѣта наступаетъ мракъ; но Богъ есть вѣчный свѣтъ, который никогда не начинается и никогда не прекращается, котораго блескъ безначаленъ и вѣченъ.. Поелику Отецъ вѣченъ, то вѣченъ и Сынъ: свѣтъ отъ свѣта; если есть родившій, то есть и рожденное» [2]).

Такая скромность въ изложеніи истинъ вѣры, такая готовность принимать совѣты людей опытнѣйшихъ, были причиною того, что самые столпы православія старались защищать и оправдать Діонисія. Подобными защитниками были наприм. Аѳанасій александрійскій и Василій Великій.

Св. Аѳанасій доказываетъ, что Діонисій всегда разсуждалъ православно, что, даже увлекшись полемикой, не позволялъ себѣ выраженій близкихъ къ аріанскимъ. Приводя противъ аріанъ нѣкоторыя выраженія Діонисія, онъ сознается, что эти выраженія могутъ показаться соблазнительными; но при-

[1]) Eus. Praep. evang. VII, 19.

[2]) Athan. I, c 13

бавляетъ, что надобно объяснять ихъ взявъ во вниманіе обстоятельства времени и ту цѣль, по которой они допущены. Цѣль была та, чтобы доказать врагамъ, что не Отецъ, а Сынъ содѣлался ради насъ человѣкомъ, или короче—что Отецъ не есть Сынъ. И съ апостолами, говоритъ Аѳанасій, случалось подобное. Именно когда іудеи вообразили себѣ, что Христосъ есть простой человѣкъ; то и апостолы какъ бы согласились съ ихъ взглядомъ, но согласились для того, чтобы потомъ незамѣтно возвести ихъ отъ низшаго къ высшему, и наконецъ рѣшительно убѣдить въ божественности Спасителя, указаніемъ на Его чудеса. Такъ и Діонисій. Для того чтобы сдѣлать совершенно понятнымъ различіе между Отцомъ и Сыномъ, онъ привелъ слова Христовы: «Азъ есмь виноградная лоза, а Отецъ Мой виноградарь». Т. е. онъ привелъ такія слова, которыя указываютъ на человѣческую природу Іисуса Христа, и объясняетъ это слѣдующимъ образомъ: «Виноградарь по природѣ отличенъ отъ виноградной лозы; но рождіе одной природы съ виноградной лозой и имѣютъ одно происхожденіе,—а потому Господь и говоритъ далѣе: «Азъ есмь лоза, вы же рождіе». Итакъ если Сынъ съ нами одной природы, и имѣетъ тоже происхожденіе какъ и мы; то въ этомъ отношеніи всегда можно назвать Его ἀλλότριος κατ᾽ οὐσίαν τῆ Πατρός. Но такъ какъ Сынъ есть и нѣчто иное нежели мы,—именно Онъ есть Слово Отца, тогда какъ мы потомки Адама и созданы изъ земли,—то помянутое выраженіе надобно относить не къ божеству, но къ человѣчеству Іисуса Христа, ибо самъ Спаситель говоритъ: «Азъ есмь лоза, вы же рождіе, Отецъ же виноградарь» [1]).

«Мы удивляемся», пишетъ св. Василій, «не всѣму, что написалъ этотъ великій мужъ (Діонисій); но есть нѣкоторые пункты, которые мы отвергаемъ. Виною этого, какъ я думаю,

[1]) I, c. 5.

не превратное убѣжденіе, но слишкомъ большая ревность противостать Савеллію. Какъ садовникъ, если онъ хочетъ исправить искривленное растеніе, перегибаетъ его далеко въ противоположную сторону, пока не уставитъ его въ прямую линію; такъ случилось и съ Діонисіемъ. Достаточно было показать, что Отецъ и Сынъ не одинъ и тотъ же субъектъ; но поелику онъ хотѣлъ нанесть врагамъ совершенное пораженіе, то доказывалъ не только различіе упостасей, но и различіе существа, силы и славы. И потому онъ не одинаковъ въ своихъ сочиненіяхъ: пиша противъ Савеллія, какъ бы отрицаетъ единосущіе, а пиша къ Діонисію римскому, защищаетъ оное» [1]).

Т. е. оба эти сужденія, по нашему мнѣнію, служатъ развитіемъ сужденія самого Діонисія о себѣ: «нѣкоторые примѣры и выраженія я выбралъ дурно; но дѣло не въ словѣ, а въ мысли».

АРНОВІЙ.

Этотъ, въ высшей степени оригинальный, писатель былъ извѣстенъ въ язычествѣ какъ отличный учитель краснорѣчія. Обладая искуствомъ слова, онъ со всею силою защищалъ языческую религію; но пораженный сновидѣніемъ, которое призывало его на защиту христіанства, онъ немедленно обратился къ епископу своего города, и сталъ просить у него крещенія. Осторожный епископъ, не довѣряя устному признанію столь страшнаго врага христіанства, предложилъ ему написать что

[1]) Ер. 9.

либо противъ язычниковъ. Арновій и написалъ Disputationum adversus gentes libri VII. Сочиненіе это замѣчательно краснорѣчіемъ и величайшею ревностію по вѣрѣ христіанской; но такъ какъ оно написано въ то время, когда Арновій еще не былъ достаточно просвѣщенъ христіанствомъ, то не удивительно, что въ сочиненіи допущены не маловажныя ошибки и странности.

Прежде всего и болѣе всего въ этихъ книгахъ поражаетъ насъ мрачный взглядъ Арновія на человѣчество, у котораго онъ старается отнять всякое природное преимущество предъ животными.

«Еслибы мы, по примѣру нѣкоторыхъ философовъ, начали доказывать, что зло не существуетъ; то противъ насъ возстали бы всѣ народы, всѣ поколѣнія. Они указали бы намъ на свои раны и на тѣ неисчислимыя несчастія, которыя непрестанно поражаютъ родъ человѣческій. Философы говорятъ, что душа по природѣ безсмертна, что она царскаго и божескаго происхожденія, и своимъ первоначальнымъ достоинствомъ подобна Всевысочайшему. Но что есть въ насъ такого, чѣмъ мы превосходимъ животныхъ? Композиція нашего тѣла изъ той же матеріи, какъ и животнаго; вступаемъ въ свѣтъ тѣмъ же путемъ рожденія, какъ и безсловесныя; и главная забота наша та же, какъ и звѣрей, т. е. чтобы утолить голодъ и жажду и одѣть тѣло» [1]).

«Говорятъ, что наше превосходство заключается въ разумѣ. По мнѣнію Платона, нашъ разумъ имѣетъ идеи истины, добра и красоты, которыя служатъ остаткомъ и воспоминаніемъ прежняго величія. Но представьте себѣ человѣка, съ дѣтства заключеннаго въ мрачную пещеру, и воспитываемаго тамъ нѣмой кормилицей. Будетъ ли такой человѣкъ имѣть понятіе

[1]) I, 15. 17 74.

о жилищѣ славы, въ которомъ родился? Скажетъ ли вамъ хотя одно слово о Творцѣ своемъ, о богатствѣ и разнообразіи міра, о преимуществѣ и недостаткахъ природы человѣческой? Нѣтъ, онъ даже не будетъ знать, что надобно дѣлать съ своими отягченными членами. Что изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ то, что всякое духовное и нравственное богатство человѣка получается не извнутри, а извнѣ,—и слѣд. не человѣкъ образуетъ міръ своей плодотворной дѣятельностію, но міръ образуетъ человѣка.—Наша душа есть бѣлый листъ, на которомъ не разумъ, но внѣшній міръ начертываетъ свои знаки и буквы. Кора дикаго дерева не такъ груба и сурова, какъ человѣческій духъ въ своемъ естественномъ состояніи. Человѣкъ глупѣе полеваго звѣря, потому-что звѣри имѣютъ инстинктъ, которымъ руководятся непогрѣшимо, а у человѣка нѣтъ вѣрнаго правила» [1]).

«Мы не только были чужды божественной жизни въ своемъ первобытномъ состояніи, но даже не можемъ сказать, что произошли отъ Бога. Эта ничтожная глина не могла быть образована божественными руками; ибо столь жалкое произведеніе запятнало бы славу создавшаго. Не возможно знать, откуда мы произошли, и какой низшій діміургъ даровалъ намъ движеніе и жизнь. Наше начало покрыто непроницаемымъ мракомъ, и, чувствуя свое ничтожество, мы должны молчать» [2]).

«Если бы по крайней мѣрѣ наше образованіе совершалось быстро и успѣшно. Но мы должны идти медленно и ощупью, для того чтобы побѣдить природу. И что такое наши искуства, т. е. то, чѣмъ мы особенно гордимся, какъ не произведеніе нашихъ нуждъ? Конечно, если человѣкъ пройдетъ школу испытанія и получитъ надлежащія наставленія, то онъ сдѣлается смышленнымъ и сброситъ съ себя отвратительное

---

[1]) II, 22—25.

[2]) II, 52—62

невѣжество; но оселъ и волъ развѣ не научаются привычкой и подъ гнетомъ необходимости обработывать поле и молоть зерна? Да если бы природа дала животнымъ такія руки какъ у человѣка, то они превзошли бы насъ» [1]).

«Человѣкъ хвалится богатствомъ истинъ. Но есть ли хотя одна свѣтлая и прочная истина, которую почтилъ бы надлежащимъ образомъ человѣческій умъ, которую онъ не старался бы потрясти и даже уничтожить своими противорѣчіями, противодѣйствіемъ? Есть ли хотя одно заблужденіе столь сокровенное, которое бы онъ не выдавалъ за истину, представляя самыя увлекательныя доказательства? Всякій скажетъ, что различныя мнѣнія, которыя мы замѣчаемъ у философовъ, не могутъ быть всѣ истинными. Даже нельзя знать, на какой сторонѣ заблужденіе; потому-что каждый приводитъ сильныя доказательства въ пользу своего мнѣнія, не смотря на то, что оно противоположно мнѣнію другаго. Не такъ было бы, еслибы человѣческая любознательность могла произвесть что нибудь вѣрное, или еслибы она, воображая это вѣрное найденнымъ, могла достигнуть общаго согласія. Это есть суета существій, когда доказываютъ, что обладаютъ достовѣрностію, или стремятся къ ней; потому-что самая истина опровергается, или же принимаютъ за дѣйствительность то, что не существуетъ, подобно сновидѣнію» [2]).

«Говорятъ: человѣкъ имѣетъ идею о высочайшемъ Существѣ Дѣйствительно, вѣра въ единаго, неограниченнаго властителя и промыслителя вселенной такъ глубоко напечатлѣна въ душѣ нашей, что мы какъ будто получили ее во чревѣ матери. Это такая истина, которая служитъ общимъ достояніемъ всего міра. Но еслибы безсловесныя животныя сдѣлались смыш-

[1]) II, 18. 29.

[2]) II, 56. 57.

леными, еслибы они могли говорить нашимъ языкомъ; даже еслибы деревья, камни, исполнившись жизненнаго духа, могли создавать звуки и выражать слова: то будучи наставляемы природой въ простой и твердой вѣрѣ, которою полны всѣ существа, они воззвали бы громко, что единъ есть Богъ, Господь вселенной» [1]).

«Вотъ что такое ваша душа, которую вы почитаете безсмертною, совершенною, божественною! Это существо одаренное, по вашему мнѣнію, возвышеннымъ умомъ, это образцовое произведеніе, гораздо ниже животнаго, безславнѣе дерева и камня! Оставьте же сравнивать ничтожныя вещи съ драгоцѣнными. Перестаньте этого несчастнаго пролетарія, называемаго человѣкомъ, ставить на первомъ мѣстѣ и причислять къ высшимъ классамъ существъ. Онъ нищій, созданный для того чтобы жить въ мрачной и бѣдной хижинѣ, а не въ блескѣ Патриціева дома» [2]).

«Что потеряла бы земля, еслибы на ней не было существа, которое она считаетъ своимъ царемъ и благодѣтелемъ? Повѣрьте, что на ней ничто не измѣнилось бы. Времена года также слѣдовали бы одно за другимъ, какъ и теперь слѣдуютъ; и дождь орошалъ бы землю, и солнце освѣщало бы ее. Не было бы, скажете, царей, тирановъ, завоевателей и вообще людей съ большими достоинствами? А для чего они? Для чего эти полководцы, которые умѣютъ брать города, и эти храбрые въ сраженіи и непобѣдимые солдаты, конные и пѣшіе? Къ чему ораторы, правители, поэты, философы, музыканты, актеры?» [3]).

---

[1]) I, 2—; II, 18.

[2]) II, 25. 29. 37.

[3]) II, 39—43.

«Конечно, есть люди, которые своею мудростію и правдою дѣлаютъ честь роду человѣческому; но такихъ людей очень немного О родѣ человѣческомъ надобно судить не по малому числу избранныхъ, а вообще по умственному и нравственному состоянію массы. Изъ того, что въ землѣ находятъ нѣкоторыя частицы золота, нельзя заключать, что земля состоитъ изъ этого драгоцѣннаго металла» [1]).

Желая остаться вѣрнымъ своему мрачному взгляду на дѣйствія разума, Арновій всегда почти идетъ путемъ отрицательнымъ, путемъ критики, и очень искусно уклоняется отъ высказыванія положительныхъ философскихъ истинъ. Но такъ какъ надлежало убѣдить язычниковъ въ истинѣ единства Божія, то онъ представляетъ эту истину въ формѣ поэзіи, какъ невольное изліяніе чувствъ, а не какъ плодъ мысли. «О великій Боже», восклицаетъ Арновій, Творецъ вещей, невидимый и непостижимый! Ты достоинъ непрестанно получать хвалу отъ всего того, что дышетъ и мыслитъ, если только смертныя уста достойно выражаютъ твое имя. Надобно, чтобы все живущее склонилось предъ Тобою и непрестанно возсылало Тебѣ молитвы. Ты дѣйствительно первая причина, которая создала все содержащее пространство; Ты причина причинъ, Ты безконечное, несотворенное существо, безъ начала и конца; Ты тотъ, который не имѣетъ тѣлеснаго образа, котораго ничто не ограничиваетъ, который превознесенъ надъ всякой высотой и величіемъ, который не имѣетъ ни покоя, ни движенія. Человѣкъ, научившійся чему-либо отъ Тебя, долженъ молчать; и еслибы онъ могъ понять хотя тѣнь твоего величія, то не имѣлъ бы права сказать объ этомъ ни слова. Прости, верховный Царь, тѣмъ, кои преслѣдуютъ твоихъ служителей; и такъ какъ это согласно съ твоимъ милосердіемъ, то имѣй состраданіе къ несчастнымъ,

[1]) II, 30.

отвергающимъ твое имя и твою религію. То неудивительно, что они не знаютъ Тебя; было бы гораздо удивительнѣе, если бы они Тебя познали» [1]).

Хотя здѣсь выражается чувство глубокаго благоговѣнія къ Творцу; но подобная мысль была плодомъ не того убѣжденія, что свѣтъ, находящійся въ нашей душѣ, есть отблескъ несотвореннаго Свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка грядущаго въ міръ,—а того, что понятіе о Богѣ есть общее достояніе всего міра, что оно находится и въ неразумной и даже безчувственной природѣ,—словомъ, что источникомъ его есть жизнь природы, въ которой имѣетъ участіе и человѣкъ. Арновій нѣсколько разъ повторяетъ, что о Богѣ надобно молчать, потому что смертныя уста не могутъ Его выразить, и прославляетъ такія свойства Божіи, которымъ подражать рѣшительно невозможно, именно: творчество, безначальность, безконечность, вѣчность. Итакъ онъ полагаетъ бездну между человѣкомъ и Творцемъ, и Божество ставитъ такъ далеко отъ насъ, что между Имъ и нами не можетъ быть никакого общенія.

Конечно, если не брать во вниманіе источника мрачныхъ мыслей Арновія и тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ онѣ были излагаемы; то всегда можно сказать, что эти мысли были плодомъ ревности *не по разуму*. Арновій сравниваетъ человѣка съ безсловеснымъ животнымъ, и даже ставитъ его во многихъ отношеніяхъ ниже животнаго, т. е. онъ береть во вниманіе недостатки природы человѣческой, а забываетъ объ ея преимуществахъ, и недостатки объясняетъ происхожденіемъ, а не паденіемъ.—И слово Божіе говоритъ, что человѣкъ нерѣдко уподобляется скотомъ несмысленнымъ; но *уподобляется*, а на самомъ дѣлѣ онъ созданъ царемъ земли, малымъ чимъ

[1]) I, 31.

умаленнымъ отъ ангелъ, увѣнчаннымъ славою и честію. Даже слѣды этого прежняго величія замѣчаются и теперь.

Арновій почитаетъ признакомъ ничтожности человѣка его немощи, заблужденія, пороки. Но «одареннаго разумомъ существа», которое способно къ добру, нельзя сравнивать съ червемъ. Врожденная въ насъ идея добра и неискоренимые задатки добродѣтели противорѣчатъ этому оскорбительному сравненію. Въ томъ то и видно превосходство человѣка предъ животнымъ, что, созданный нуждающимся, онъ способенъ возвыситься до полнаго обладанія природой, тогда какъ животное вѣчно стоитъ на одной и той же ступени, и никогда не можетъ возвыситься за область чувственнаго. Самыя нужды, среди которыхъ живетъ человѣкъ, если разсмотрѣть ихъ какъ средство для упражненія его разумныхъ силъ, дѣлаются мудрыми орудіями въ рукахъ провидѣнія. Чрезъ нихъ возвышаются нравственныя силы человѣка, которыя въ высшемъ своемъ развитіи дѣлаютъ его полнымъ царемъ и владыкою земли, такъ что надъ человѣкомъ дѣйствительно исполняется слово создавшаго его: «и да обладаетъ землею» [1]). Безъ сомнѣнія есть люди, которые ведутъ жизнь почти животную, которыхъ понятія находятся на самой низшей степени развитія; но они сами и притомъ по несчастію пришли въ такое состояніе; это состояніе ихъ не есть нормальное, и во всякомъ случаѣ эти люди способны усовершаться.

Арновій почитаетъ человѣка бременемъ для земли, которой безъ него было бы лучше; онъ жалѣетъ, что животныя не имѣютъ дара слова и такихъ рукъ какъ у насъ. Но что будетъ значить слово безъ участія разума, и что добраго произведутъ руки не управляемыя разсудкомъ? Справедливо за-

---

[1]) Слова Оригена. C. Cels. IV, 723—725

мѣчаютъ, что земное твореніе безъ человѣка было бы фразой безъ мысли, храмомъ безъ жреца.

Разсужденіе Арновія клонится къ тому, чтобы показать необходимость пришествія въ міръ Сына Божія и вѣры въ Его откровеніе. «Языческая мудрость», говоритъ онъ, «не такъ блистательна, чтобы имѣть право насмѣхаться надъ простой вѣрой христіанской. Всякая жизнь, какъ общественная такъ и частная, непремѣнно имѣетъ въ основаніи своемъ вѣру; но христіанская вѣра основательнѣе вѣры языческихъ философовъ. Христосъ потому и достоинъ почитанія, что возжегъ свѣтъ истины и даровалъ намъ религію, которая удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ ума и сердца. Что говоритъ намъ эта религія? Она говоритъ, что хотя душа наша не безсмертна по природѣ, но можетъ быть таковою; ибо Богъ послалъ Своего Сына въ міръ, для того чтобы сообщить намъ безсмертіе. Человѣкъ постоянно оставался бы въ прахѣ, если бы чудомъ благодати не былъ изъятъ изъ него. Іисусъ Христосъ вновь творитъ человѣка, дѣлая изъ презрѣннаго животнаго существо по образу Всевысочайшаго. Но для этого нужна вѣра, которая производитъ въ насъ ростокъ вѣчной жизни» [1]).

Это цѣль прекрасная! Но цѣль не оправдываетъ средства. Безъ сомнѣнія, весьма полезно напомнить грѣшнику объ его ничтожествѣ и указать ему на его слабости и недостатки. Но не должно забывать при этомъ и прекраснаго прошедшаго, которое мы потеряли своимъ непослушаніемъ, но которое можемъ и возвратить добродѣтельною жизнію. Совершенно унижать природу человѣческую, положить непроходимую бездну между человѣкомъ и Творцемъ, представляя его недоступнымъ ни въ какомъ отношеніи; проводить ту мысль, что человѣкъ не имѣетъ права надѣяться на безсмертіе, точно также какъ

---

[1]) II, 30—32. 50—52.

полевой звѣрь,—это значитъ произвесть въ душѣ грѣшника отчаяніе, а не раскаяніе и надежду на исправленіе. Если нѣтъ божественнаго начала ни въ разумѣ ни въ совѣсти ни въ сердцѣ, если не можетъ быть связи между человѣкомъ и Богомъ; то не можетъ быть гармоніи между словомъ Божіимъ и сердцемъ человѣческимъ. Душа не способна не только понимать, но даже слушать глаголовъ Божіихъ; она есть существо мертвое и неспособное воскреснуть.—И новѣйшіе матеріалисты стараются сгладить тѣ границы, которыя отдѣляютъ человѣка отъ животнаго, представляя въ совершеннѣйшемъ видѣ способности послѣдняго; все это дѣлаютъ для того чтобы доказать, что человѣкъ столь же мало имѣетъ права на безсмертіе, какъ и животное.

Почему же избрано такое средство?

Потому что язычники употребляли подобныя средства противъ христіанъ, и притомъ съ большимъ успѣхомъ. Языческій философъ Цельсъ, наприм., для того чтобы унизить христіанъ и ихъ ученіе, старался доказать, что человѣчество вообще очень жалко и не въ состояніи произвесть ничего хорошаго. «Жизнь животныхъ», пишетъ онъ, «менѣе стоитъ чѣмъ наша, и они достаютъ себѣ пропитаніе не съ такими усиліями какъ человѣкъ. Вся природа для нихъ накрытый столъ. Мы не имѣемъ никакого права возвышать себя надъ ними, на томъ основаніи, что можемъ убивать ихъ. И они точно также охотятся и растерзываютъ насъ, не нуждаясь въ стаѣ собакъ и разставленіи сѣтей. Если вы ссылаетесь на свою цивилизацію, на города, которые вы строите, на законы, которые вы поставляете, на начальства, которыя вы избираете; то посмотрите на муравьевъ и пчелъ: отлично управляемый городъ не сравнится съ ульемъ. Это маленькое царство имѣетъ свои войны и свои побѣды. И нужно только сосчитывать трупы шершней, дабы знать, что оно строго блюдетъ за правосу-

діемъ. Муравьи имѣютъ свое кладбище, на которомъ погребаютъ своихъ мертвецовъ. Они имѣютъ достаточный для себя разумъ, имѣютъ общія понятія объ общихъ истинахъ; и если бы мы умѣли прислушаться къ нимъ, то нашли бы ихъ говорящими между собою... Скажутъ: человѣкъ по крайней мѣрѣ есть религіозное животное. Но и птицы могутъ имѣть религію. Мы должны даже допустить, что онѣ находятся въ болѣе близкомъ общеніи съ богами; потому-что мы къ нимъ обращаемся, чтобы узнать божественную волю. Слоны могутъ научить вѣрности въ исполненіи обязанностей, и заслуживаютъ пальмы за благочестіе. Словомъ, животныя не только разумнѣе человѣка, но и угодны Богу» [1]).

Такъ поступаетъ и Арновій, почти буквально повторяя слова Цельса. Т. е. онъ хочетъ поражать враговъ тѣмъ же самымъ оружіемъ, которымъ они поражали христіанъ. Хочетъ сказать, что если язычники имѣли право отрицать преимущества христіанъ, на томъ основаніи, что люди вообще не могутъ произвесть ничего великаго; то христіане гораздо болѣе права имѣютъ унижать язычниковъ,—потому-что христіанство обладаетъ истиной и добродѣтелію, а язычество въ продолженіи тысячъ лѣтъ не произвело ничего въ этомъ отношеніи удовлетворительнаго.

---

[1]) Origenes C. Cels. IV, 723—730. Это сходство мыслей Арновія съ мыслями Цельса показываетъ, что Арновій, до своего обращенія въ христіанство, руководствовался главнымъ образомъ Цельсомъ. Очень можетъ быть, что и прочія мрачныя мысли его о природѣ человѣческой принадлежатъ языческому философу; но доказать этого нельзя, потому-что сочиненіе Цельса уничтожено.

ЛАКТАНЦІЙ.

Лактанціемъ заключается рядъ западныхъ апологетовъ. Всѣ его сочиненія апологетическаго характера, и имѣютъ цѣлію не только защищеніе христіанской религіи отъ упрековъ и нападеній враговъ, но и возвышеніе ея въ глазахъ людей, гордившихся философскимъ образованіемъ. Лактанцій хотѣлъ показать язычникамъ, что тщательное изслѣдованіе истины приводитъ къ тому заключенію, что истинная мудрость и истинная религія есть только христіанская. «Хотя Богъ отверзъ наши духовныя очи и даровалъ намъ познаніе истины; но не многіе могли воспользоваться этимъ благодѣяніемъ и даромъ небеснымъ,—истина нерѣдко находится у мудрыхъ въ презрѣніи, а у немудрыхъ въ ненависти. Я хочу вывесть человѣка изъ заблужденія; хочу наставить мудрыхъ въ истинной премудрости, а немудрыхъ въ истинной вѣрѣ. Для того же чтобы истина могла скорѣе проникнуть въ сердца читателей, я рѣшился украсить ее свѣтлой и витіеватой рѣчью» [1]).

Надобно однакожъ замѣтить, что Лактанцій былъ большой мастеръ опровергать, но не созидать. Перешедши къ вѣрѣ христіанской отъ философіи, и сдѣлавъ для себя задачею противопоставить языческой мудрости мудрость христіанскую, онъ

[1]) Instit. I, 1.

долженъ былъ часто обращаться къ языческимъ философскимъ системамъ; но будучи болѣе расположенъ къ риторикѣ, нежели къ философіи, рѣдко пускался въ ученыя изслѣдованія, а больше старался пользоваться тѣмъ, что казалось ему уже рѣшеннымъ. Что касается христіанскаго богословія; то оно, какъ видно, было ему хорошо извѣстно вообще, но не въ частности. И потому мы можемъ встрѣтить у Лактанція нѣсколько прекрасныхъ размышленій о христіанскихъ истинахъ; но строгаго систематическаго развитія этихъ истинъ, какъ замѣтилъ еще Іеронимъ, у него искать нельзя.

Взглядъ на философію.

Самое первое понятіе о философіи, которая по словопроизводству есть любовь къ мудрости, должно привести насъ, по мнѣнію Лактанція, къ тому вѣрному заключенію, что если кто учится мудрости, то такой человѣкъ еще не можетъ назваться мудрымъ. «Пиѳагоръ, давая подобное названіе наукѣ, понималъ, что мудрость не можетъ быть достигнута никакимъ человѣческимъ ученіемъ. Что касается меня, то я не назвалъ бы философовъ и искателями мудрости; ибо еслибы ихъ ученіе было путемъ къ истинѣ, то они нашли бы ее. Философы старались другъ друга опровергнуть и уничтожить; это служитъ яснымъ доказательствомъ того, что они не обладали истиной, и философія поражала себя своимъ собственнымъ оружіемъ».

«Изъ двухъ вещей можетъ состоять философія: знанія и мнѣнія. Но знаніе не можетъ быть достигнуто догадками; это было бы тоже, какъ еслибы захотѣли посредствомъ размышленія узнать городъ, котораго мы никогда не видѣли и о которомъ ничего не слыхали. Итакъ остается признать, что въ философіи существуетъ только мнѣніе; но мнѣніе можетъ ли привесть къ желанной цѣли? О неизвѣстномъ городѣ мо-

гутъ быть разныя мнѣнія, и всѣ могутъ быть не вѣрны. Такъ поступаютъ и философы, когда разсуждаютъ о высшихъ и сверхъопытныхъ предметахъ».

«Но это не значитъ, что всякое философствованіе суетно. Я не осуждаю стремленій философовъ къ истинѣ, потому-что Богъ сотворилъ человѣческую природу жаждущею знанія; но обличаю то, что ихъ честное и похвальное желаніе не увѣнчалось исполненіемъ, потому что они не знали, гдѣ истина и какъ надобно искать оной.—Мудрость была между философами, но никто ея не видѣлъ. Иные думали, что все можно знать, иные считали, что ничего нельзя знать; тѣ и другіе были глупы: всезнаніе свойственно Богу, а незнаніе ничего свойственно скоту. Но есть нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ; на этой срединѣ долженъ стоять человѣкъ, имѣя такимъ образомъ сродство съ Богомъ и съ животными. Мы состоимъ изъ двухъ стихій, изъ которыхъ одна есть свѣтъ, а другая—тьма; между знаніемъ и незнаніемъ есть мостъ, который мы можемъ перейти безопасно только тогда, когда не будемъ уклоняться ни на право, ни на лѣво».

«Мудрости надобно искать тамъ, гдѣ видимъ невѣжество, подъ кровомъ котораго Богъ заключилъ сокровище мудрости и истины. Удивляются, что Пиѳагоръ, а потомъ и Платонъ, для отысканія истины странствовали по Египту, были у волхвовъ и персовъ, дабы изучить обряды и священнодѣйствія разныхъ народовъ. Эти философы догадывались, что мудрость состоитъ въ вѣрѣ; но однакожъ не пришли къ іудеямъ, которые одни тогда обладали мудростію (ибо Богу—кажется—не угодно было, чтобы язычники прежде времени познали истину и правду). Богъ опредѣлилъ въ послѣднее время послать великаго Вождя съ небесъ, который бы отнялъ мудрость у вѣроломнаго и неблагодарнаго народа и отдалъ другимъ народамъ».

«Итакъ мудрость и вѣра должны быть соединены между собою неразрывнымъ союзомъ. По моему мнѣнію, въ мудрости находится вѣра, а въ вѣрѣ мудрость. Господь даровалъ человѣку такую природу, чтобы мы желали двухъ вещей: вѣры и мудрости. Тѣ люди ошибаются, которые или принимаютъ вѣру, оставляя мудрость, или одной мудрости ищутъ, оставляя вѣру. Одно безъ другаго быть не можетъ» [1]).

Такое прекрасное разсужденіе объ отношеніи знанія къ вѣрѣ, и языческой философіи къ христіанскому богословію, показываетъ, что Лактанцій душевно желалъ и отлично умѣлъ примирять казавшееся противоположнымъ, и уравнивать путь, по которому язычники должны были идти къ христіанству. Но апологетъ долженъ былъ и озарить этотъ путь свѣтомъ евангелія, и озарить притомъ такъ, чтобы свѣтъ христіанства своею яркостію не омрачилъ слабыхъ очей язычниковъ. Преслѣдуя эту цѣль, Лактанцій старался представить христіанскія истины въ самомъ простомъ видѣ, т. е. уже слишкомъ наглядно, или же украшалъ ихъ цвѣтами поэзіи и краснорѣчія. Отъ этого произошла пестрота въ сочиненіяхъ Лактанція, которая въ свое время, можетъ быть, очень нравилась, даже была необходима, но теперь бросаетъ тѣнь на его ученіе. Но такъ какъ дѣло не въ словѣ, а въ мысли; то ученіе этого апологета, будучи очищено отъ всѣхъ прикрасъ и излишнихъ распространеній, можетъ имѣть не малый интересъ въ исторіи христіанской философіи.

О Богѣ и отношеніи Его къ міру.

«Богъ, какъ существо всесовершенное, можетъ быть только одинъ. Совершенное могущество имѣетъ тотъ, въ комъ оно находится все, а не тотъ, въ комъ заключается только часть

[1]) Ibid. III, 2 3. 4. 6. 11; IV, 2 3.

его. Власть нетлѣннаго и вѣчнаго существа раздѣлена быть не можетъ, ибо что можетъ быть раздѣлено, то можетъ и погибнуть. Управленіе міромъ и порядокъ немыслимы при множествѣ боговъ, точно также, какъ еслибы въ войскѣ было столько главнокомандующихъ, сколько полковъ, ротъ и т. п, или еслибы въ одномъ тѣлѣ было много душъ. Если же мы допустимъ, что между богами есть одинъ главный, верховный, то прочіе не будутъ уже боги.—Идея о единомъ Богѣ такъ глубоко напечатлѣна въ сердцѣ человѣческомъ, что даже почитатель многихъ боговъ во время несчастій всегда обращается къ единому Богу; только въ счастіи человѣкъ забывается и прибѣгаетъ къ идоламъ» [1]).

[1]) Ibid. I, 3

Лактанцій доказываетъ единство и творчество Божіе свидѣтельствами языческихъ философовъ, поэтовъ и сивиллъ. (См. гл. 4—8).—Разсматривая свидѣтельства философовъ, онъ замѣчаетъ, что нѣкоторыя изъ нихъ не ясны, но не до такой степени, чтобы нельзя было видѣть въ нихъ указанія на единство Божіе. Естествомъ ли кто называетъ Бога, или эфиромъ, или божественнымъ закономъ; но называетъ одинъ и тотъ же предметъ, и слѣд. допускаетъ одинъ промыслъ. Лучшіе философы впрочемъ высказывали свое мнѣніе о единомъ Богѣ весьма ясно: Платонъ напримъ прямо называетъ верховное существо Богомъ; по мнѣнію Цицерона, Бога иначе нельзя представлять какъ свободнымъ умомъ, все знающимъ и все движущимъ.

Приводя свидѣтельства поэтовъ, Лактанцій, по примѣру своихъ предшественниковъ, часто увлекается, и видитъ идею о единствѣ Божіемъ тамъ, гдѣ она выражается въ высшей степени слабо. Но къ чести Лактанція надобно сказать то, что свидѣтельства, приводимыя имъ, несомнѣнно подлинны. Первый христіанскій апологетъ, св. Іустинъ, приводилъ множество свидѣтельствъ о единобожіи, указывая и на Гомера, и на Гезіода, Эсхила, Эврипида, Софокла, Менандра; но результаты критики не слишкомъ благопріятствуютъ подлинности большей части этихъ цитатовъ. По всей вѣроятности, Іустинъ пользовался тѣми экземплярами, которые были у него подъ руками, не имѣя ни времени, ни средствъ для сличенія ихъ съ подлинниками; но Лактанцій имѣлъ возможность пользоваться результатами критики, и выбрать изъ древнихъ писаній несомнѣнно подлинныя. Такъ напр. онъ замѣчаетъ о Гомерѣ, что онъ не оставилъ намъ ничего касающагося истины; потому-что описывалъ больше человѣческія, нежели божескія дѣла.

«Прежде нежели Богъ, въ которомъ заключается источникъ всего добраго, началъ твореніе міра, Онъ произвелъ Сына, т. е. Себѣ подобнаго, святаго и неразрушимаго духа, который долженствовалъ быть снабженъ силами (virtutibus) Отца. Потомъ для Сына произвелъ еще другаго духа, и наконецъ цѣлый сонмъ духовъ, которыхъ мы называемъ ангелами» [1]).

«Сынъ произошелъ изъ самыхъ божественныхъ устъ (vocalis spiritus). Онъ по справедливости называется Словомъ Божіимъ; ибо Богъ Отецъ зачалъ Его, но въ своемъ разумѣ, и сдѣлалъ Его существомъ самостоятельнымъ и вѣчнымъ, наставникомъ, открывающимъ людямъ тайны Божіи. Одинъ только этотъ перворожденный и крѣпкій отцовскою силою удостоенъ божественнаго имени. Его произвелъ Отецъ прежде всякаго творенія, и сдѣлалъ своимъ совѣтникомъ и исполнителемъ своихъ намѣреній» [2]).

«Но допуская существованіе Сына, мы этимъ не то хотимъ сказать, что принимаемъ двухъ боговъ; ибо Отецъ и Сынъ суть едино. Если Отецъ любитъ Сына и все сообщаетъ Ему, и опять если Сынъ вѣрно слѣдуетъ Отцу, и ничего не хочетъ кромѣ того, что хочетъ Отецъ; то мы утверждаемъ не двойство, но единство. Если мы называемъ Бога Отцомъ и Сына Богомъ, то называемъ не различныхъ боговъ, и не отдѣляемъ одного отъ другаго,—ибо ни Отецъ не можетъ быть

Что касается книгъ сивиллъ; то Лактанцій пользуется ихъ свидѣтельствами, какъ доказательствомъ частнымъ, годнымъ только для язычниковъ, которые признавали вдохновеніе сивиллъ и подлинность ихъ книгъ; но самъ сознается, что не могъ имѣть объ нихъ всѣхъ свѣдѣній: «стихи всѣхъ сивиллъ», говоритъ онъ, «находятся въ употребленіи, кромѣ Кумейской, которой книги римляне сърываютъ. Эти книги такъ смѣшаны, что ни одной нельзя хорошо разсмотрѣть, кромѣ книги сивиллы Эритрейской, которая и прорекла, что ее будутъ называть Эритрейскою, хотя родомъ была изъ Вавилона».

[1]) Ib. II, 8.

[2]) Ib. IV, 6. 8. 9.

*

безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца. У обоихъ одинъ умъ, одинъ духъ, одна субстанція; различіе только то, что Отецъ подобенъ источнику, а Сынъ потоку, тотъ есть солнце, а этотъ лучь. Все исходитъ отъ Отца и возвращается къ намъ чрезъ Сына. Одна честь обоимъ какъ единому Богу» [1]).

«Богъ все сотворилъ изъ ничего, и есть причина матеріи и изъ нея состоящихъ вещей. Только человѣкъ не можетъ ничего сдѣлать, если не будетъ данъ ему матеріалъ, потому что онъ существо смертное и ограниченное; но Богъ можетъ производить изъ ничего, Онъ ибо вѣченъ и безконечно могущъ. Природа вѣчнаго, изъ которой какъ изъ источника истекло все, должна быть едина. Еслибы существовало нѣчто до Бога или безъ Него, то Онъ не имѣлъ бы могущества, и слѣд. не былъ бы Богомъ. Если принять два начала, Бога и матерію; то они ограничивали бы себя и противодѣйствовали бы другъ другу. Словомъ, два совѣчныя начала немыслимы.—Если же такъ, то одно изъ двухъ: или Богъ произошелъ изъ матеріи, или матерія произошла изъ Бога. Первое невозможно: ибо силу для произведенія чего либо можетъ имѣть только существо чувствующее, знающее, мыслящее и движимое; но матерія есть нѣчто безчувственное и безсмысленное. И потому утверждать, что Богъ произошелъ изъ матеріи, будетъ то же самое что сказать: мыслящее произошло изъ безчувственнаго, мудрое изъ глупаго, свободное отъ страданій изъ страждущаго, безтѣлесное изъ тѣлеснаго. Притомъ же матерія, какъ тѣло, опредѣляется дѣйствіемъ совнѣ, и потому измѣняется и способна къ прехожденію. Но что преходитъ, то должно имѣть начало и причину своего существованія, т. е. должно имѣть разумнаго, предвидящаго и способнаго приводить все въ дѣйствіе виновника, именно Бога. Если же допустимъ, что мате-

[1]) Ib. IV, 29.

рія существовала отъ вѣчности, то должны признать, что она была неизмѣняема, и слѣд. неспособна къ образованію; ибо рука Художника должна иное измѣнить, а иное разрушить» [1]).

Не трудно замѣтить, что въ этомъ ученіи безъукоризненно только разсужденіе о единствѣ и творчествѣ Божіемъ. Но разсужденіе объ отношеніи лицъ св. Троицы имѣетъ не маловажный недостатокъ. Апологетъ какъ будто ничего неслыхалъ о божествѣ Духа Святаго; ибо говоритъ только о божествѣ Сына, и притомъ такъ, что это божество представляется не совѣчнымъ Сыну. Отецъ, по его словамъ, снабжаетъ Сына своими силами, дѣлаетъ Его существомъ самостоятельнымъ и удостоваетъ божескаго имени. Это выраженія не аккуратныя, и церковь простила ихъ Лактанцію потому только, что почитала ихъ неумышленными, а неумышленными почитала потому, что у Лактанція, какъ мы видѣли, есть ясное доказательство вѣры его въ единство природы Сына Божія съ Богомъ Отцемъ.

О человѣкѣ.

«Богъ сотворилъ міръ ради человѣка, а человѣка создалъ единственно для Себя, т. е. для того, чтобы мы могли познавать и почитать своего Творца, и своею праведностію заслуживать вѣчное блаженство. Сообразно съ этою цѣлію, міръ и человѣкъ получили соотвѣтствующее устройство, т. е. составлены изъ противоположныхъ элементовъ» (добрыхъ и злыхъ) [2]).

«Противоположность элементовъ видна въ различіи свѣтлыхъ звѣздъ отъ мрачной земли, дня отъ ночи, теплоты отъ холода, жизни отъ смерти и т. п. Особенно же она замѣтна въ человѣкѣ, который состоитъ изъ души и тѣла, и въ кото-

---

[1]) Ib. II, 8.

[2]) Ib. VII, 4. 5.

ромъ происходитъ постоянная борьба добра со зломъ, жизни со смертію» [1]).

«Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, или, какъ выражается Лактанцій, изъ духа и плоти. Существо души непостижимо. Одни говорятъ, что душа есть огонь, что этотъ огонь или свѣтъ питается влагою крови, какъ лампада масломъ. Но огонь бываетъ и чувствителенъ и видимъ и горячъ; душа же хотя и чувствительна, но не видима и не можетъ сожигать. Другіе почитаютъ душею кровь; потому что по изліяніи крови человѣкъ умираетъ Но это то же самое, какъ еслибы мы сказали, что огонь горящій въ лампадѣ есть масло, потому что поддерживается масломъ. Третьи утверждаютъ, что душа есть воздухъ. Но и это несправедливо; потому-что душа гораздо прежде зараждается, нежели воздухъ бываетъ принятъ устами. Душа не по рожденіи входитъ въ тѣло, какъ думаютъ нѣкоторые философы, а тотчасъ по зачатіи. Несомнѣнно только то, что она имѣетъ свѣтлую природу, которая столь тонка, что не можетъ быть видима не только тѣлесными, но и душевными глазами, а потому—сравнительно съ тѣломъ—можетъ назваться безтѣлесною, есть нѣчто богоподобное, въ нѣкоторомъ смыслѣ божественное. Соединяется она съ тѣломъ тотчасъ послѣ зачатія, а развивается вмѣстѣ съ тѣломъ въ утробѣ матери. Однакоже нельзя сказать, что она заимствуетъ свое существо отъ души родителей; потому-что такая тонкая и простая субстанція, какъ душа, не можетъ ничего отъ себя отдѣлить. Богъ творитъ душу и соединяетъ съ тѣломъ, хотя образъ творенія и соединенія составляетъ для насъ тайну» [2]).

«То ли самое есть душа что умъ? Или иное есть то, чѣмъ мы желаемъ, а иное то, чѣмъ чувствуемъ и умствуемъ?

---

[1]) Ib. II, 9. 12. 13.

[2]) De Opific. 17. 19

Первому мнѣнію слѣдуютъ на томъ основаніи, что нельзя ни жить безъ чувства, ни чувствовать безъ жизни,—и потому не можетъ быть различнымъ то, что не можетъ быть отдѣлено. Придерживающіеся втораго мнѣнія такъ разсуждаютъ: при существованіи души умъ можетъ не дѣйствовать, что случается у безумныхъ; извѣстно также, что душа бываетъ усыпляема смертію, а умъ сномъ, и притомъ такъ, что не только не знаетъ того, что дѣлаетъ, но и совершенно превратно представляетъ вещи».—Лактанцій не рѣшаетъ этого вопроса положительно. Замѣчаетъ впрочемъ, что мысль дѣйствуетъ и во время сна, какъ огонь подъ пепломъ, что душа, будучи удалена во время сна отъ чувственныхъ предметовъ, еще яснѣе можетъ видѣть духовные. Итакъ Богъ даровалъ намъ сонъ не для успокоенія только нашего, но и для того чтобы имѣть средство научить человѣка будущему. Хотя есть сновидѣнія ложныя; но есть и истинныя, посылаемыя отъ Бога [1]).

Какое отношеніе между тѣломъ и душею? По мнѣнію Лактанція, человѣка составляетъ собственно душа, а тѣло есть только безжизненная оболочка и даже бремя души. Душа послана въ тѣло для того, чтобы побѣдить это произведеніе земное, діавольское; а потому того человѣка, котораго духъ восторжествуетъ надъ плотію, ожидаетъ вѣчная награда, а того, кто раболѣпствуетъ плоти, вѣчное наказаніе. Какъ душѣ свойственно добро, такъ тѣлу зло; а потому эти двѣ части естества человѣческаго состоятъ изъ противоположныхъ элементовъ, и находятся въ постоянной междоусобной брани. Еслибы не было этихъ противоположностей, то не было бы и добродѣтели; ибо если нѣтъ врага и борьбы, то не возможна и побѣда, а безъ побѣды не можетъ быть славы и награды. Даже самая мудрость немыслима безъ противоположнаго ей; ибо

[1]) Ib. 17.

мудрость состоитъ въ томъ, чтобы избѣгать зла и избирать добро [1]).

Въ этомъ ученіи есть много страннаго, похожаго на идеи дуалистическія. Но Лактанцій, собственно говоря, не проповѣдуетъ дуализма; потому что онъ все твореніе возводитъ къ одному божественному началу, и противоположность представляетъ не столько нравственную, сколько физическую, и притомъ служащую какъ бы основаніемъ нравственной жизни. Даже первоначальные элементы у него не абсолютно противоположны; ибо иначе они не могли бы соединиться. Если онъ называетъ землю и созданное изъ нея тѣло *діавольскими*, то это слово имѣетъ у него другой смыслъ. Именно онъ хочетъ сказать, что когда одинъ изъ духовъ сдѣлался діаволомъ; то этому падшему духу Господь Богъ указалъ для жительства низшія области бытія, т. е. землю и вообще грубую матерію [2]).—Если бы онъ допускалъ дуализмъ, то, слѣдуя стоикамъ въ ученіи о душѣ и тѣлѣ, онъ долженъ былъ бы раздѣлить мнѣніе этихъ философовъ о томъ, что надобно умерщвлять и искоренять страсти. Но онъ далекъ отъ этого. Ученіе стоиковъ кажется ему неразумнымъ и неисполнимымъ. Слѣдовать этимъ философамъ, по его мнѣнію, значитъ произвесть душевное самоубійство. Человѣкъ долженъ направлять страсти къ добру, а не искоренять. Зло неврождено намъ, но состоитъ въ превратномъ употребленіи свободы.—Словомъ, Лактанцій умѣлъ и чрезъ неправильныя представленія провесть идею истинно христіанскую.

О высочайшемъ благѣ.

Высочайшимъ благомъ не можетъ быть то, что обще человѣку съ животными; ибо данное намъ для жизни есть

---

[1]) Instit. V, 7; VII, 5.

[2]) Inst. II, 8, 9.

естественное добро, но не высочайшее. Высочайшее благо должно быть свойственно одному духу, а не тѣлу; наконецъ оно не можетъ быть пріобрѣтено безъ вѣры и мудрости, плодомъ которыхъ служитъ добродѣтель.

Но добродѣтель непрестанно терпитъ гоненія, и иначе не можетъ быть достигнута какъ посредствомъ борьбы со грѣхомъ. Слѣдовательно полнаго блаженства нѣтъ на землѣ для добродѣтельныхъ; только въ будущей жизни успокоится праведникъ.

Если же высочайшаго блага надобно искать въ будущей жизни; то оно состоитъ въ безсмертіи, или лучше—въ вѣчной и блаженной жизни въ Богѣ. Этого блага мы тогда достигнемъ, когда будемъ дѣлать то, для чего сотворилъ насъ Богъ; а Онъ сотворилъ для того, чтобы мы познавали Его, почитали и во всемъ повиновались Ему. И такъ какъ богопознаніе и богопочтеніе составляютъ существо религіи; то слѣдоват. высочайшее благо иначе не можетъ быть достигнуто, какъ при посредствѣ религіи, которая, если только она истинна, нераздѣльна съ мудростію и служитъ душею всѣхъ добродѣтелей [1]).

Добродѣтель, какъ уже замѣчено, иначе не можетъ проявляться и усовершаться, какъ только въ постоянной борьбѣ со зломъ. Богъ благоволилъ заключить человѣческія души въ слабыя и способныя къ разрушенію тѣла, дабы онѣ, будучи поставлены въ срединѣ между добромъ и зломъ, заботились о добромъ и старались заслужить безсмертіе. Но первый человѣкъ, прельщенный сатаной, согрѣшилъ, и чрезъ то подвергъ себя и весь родъ человѣческій проклятію и смерти [2]). Когда числю людей увеличилось, тогда Богъ, не желая погибели роду человѣческому, послалъ, для защиты его отъ дѣйствій сатаны,

---

[1]) Inst. III, 7—23.

[2]) Ib. II, 13.

ангеловъ, и сдѣлалъ ихъ наставниками людей. Но эти посланники Божіи были обольщены сатаной, который склонилъ ихъ къ плотскому соединѣнію съ дщерями человѣческими. Такимъ образомъ они, вмѣсто того чтобы исполнять волю Божію, начали исполнять волю діавола, и сдѣлались распространителями всякаго зла въ мірѣ: произвели астрологію, некромантію, магію, оракуловъ и т. п. Такимъ образомъ исчезли на землѣ и истинное богопознаніе, и истинная религія, и истинная добродѣтель. Но наконецъ является въ міръ Сынъ Божій, и принимаетъ человѣческую природу, дабы своею смертію побѣдить смерть, дабы возвратить людямъ безсмертіе, проповѣдать всѣмъ народамъ истинную религію и послужить для всѣхъ примѣромъ добродѣтели. Онъ былъ истинный Богъ и истинный человѣкъ, и притомъ въ единствѣ лица, такъ что іудеи распяли не простаго только человѣка, но самого Бога. Безъ вѣры въ этого Христа нельзя достигнуть безсмертія; внѣ Его церкви, въ которой Онъ присутствуетъ какъ вѣчный первосвященникъ, нѣтъ спасенія [1]).

Эти мысли показываютъ, что Лактанцій хотѣлъ провесть христіанскую идею объ искупленіи, но, не обладая глубокимъ пониманіемъ этой идеи, иногда увлекался мнѣніями языческими.

Доказательства безсмертія души.

Высочайшее благо состоитъ въ безсмертіи, для котораго мы созданы, къ которому стремится человѣческая природа, и къ которому приводитъ насъ добродѣтель.

Дѣйствія нашей души безконечно выше дѣйствій души животныхъ. Изъ всѣхъ земныхъ существъ одинъ человѣкъ можетъ познавать и почитать Бога,—одинъ онъ способенъ чувствовать, что высочайшаго блага надобно искать въ небѣ, что

[1]) Ib. II, 4. 15—18; IV, 12; V, 7.

тамъ наша родина, нашъ Творецъ. Если сравнимъ дѣйствія души съ дѣйствіями нашего тѣла; то окажется, что они совершенно противоположны. Наше тѣло смертно и тлѣнно, и дѣла его временны; оно не можетъ ничего желать кромѣ временнаго, т. е. пищи, питія, одежды, покоя, роскоши. Но дѣла душевныя вѣчны: она заботится о благочестіи, добродѣтели, терпѣніи, презрѣніи смерти и т. п. Итакъ если Богъ, будучи предметомъ познанія и любви, вѣченъ; то непремѣнно должна быть вѣчна и душа наша. Если добродѣтель по природѣ своей есть нѣчто постоянно пребывающее и вѣчное; то таковою же должна быть и та душа, которая одна способна къ добродѣтели, т. е. человѣческая.

Если обратимъ вниманіе на плоды нашихъ дѣйствій, то придемъ къ тому же заключенію. Польза пороковъ ограничивается настоящимъ. Когда дѣйствіе ихъ оканчивается, тогда слѣдуетъ чувственное удовольствіе и—только! Но добродѣтель не имѣетъ въ этой жизни достойной для себя награды; слѣд. она должна быть награждена въ жизни будущей. Итакъ если есть Богъ, Богъ безтѣлесный, невидимый, вѣчный; то непремѣнно должна быть безсмертна душа наша.

Желая остаться вѣрнымъ своему взгляду на душу, какъ существо огневидное, Лактанцій видитъ доказательство безсмертія ея даже въ томъ, что человѣку извѣстно употребленіе огня. «Прочія животныя, говоритъ онъ, знаютъ только употребленіе воды, стихіи земной и грубой; но человѣкъ знаетъ пользу огня, стихіи легкой, возвышенной, небесной. Огонь есть стихія свѣта и жизни, и слѣдов. человѣкъ, знающій употребленіе огня, безсмертенъ» [1]).

Воскресеніе мертвыхъ.

Лактанцій почитаетъ тѣлесную смерть явленіемъ естественнымъ и какъ бы необходимымъ. «Жалуются, что человѣкъ под-

[1]) Instit. VII, 9—13.

верженъ болѣзнямъ и безвременной смерти; иначе сказать, негодуютъ на то, что не рождены богами. Какимъ образомъ человѣкъ можетъ быть свободенъ отъ болѣзней и смерти, когда его тѣло состоитъ изъ частей скоропреходящихъ и тлѣнныхъ? Болѣзни и преждевременная смерть не напрасно допущены Промысломъ: смертность съ безсмертіемъ соединена быть не можетъ. Кто смертенъ въ старости, тотъ не можетъ быть безсмертенъ въ юности; и нѣтъ такого безсмертія, которому можно было бы положить предѣлы. Притомъ, надобно обращать вниманіе и на слѣдствія. Если бы смерть была опредѣлена только извѣстному возрасту; то человѣкъ всегда былъ бы необузданнымъ и безсовѣстнымъ,—потому что всѣ права человѣческія, связывающія насъ другъ съ другомъ, происходятъ отъ страха и чувства немощи. Словомъ, не было бы ничего отвратительнѣе на землѣ какъ безсмертный человѣкъ [1]).

Но сила Всемогущаго можетъ и наше тѣло сдѣлать безсмертнымъ, и сдѣлаетъ таковымъ въ будущей жизни; ибо слово Божіе говоритъ, что человѣческое тѣло воскреснетъ, и по воскресеніи никогда болѣе не умретъ.

Излагая ученіе объ этомъ предметѣ, Лактанцій не только съ полною вѣрою принялъ всѣ мечты хиліазма, бывшія до него, но и прибавилъ къ нимъ собственныя, желая—такъ сказать—сдѣлаться пророкомъ. Во время страшныхъ несчастій, постигавшихъ тогда родъ человѣческій, ему хотѣлось утѣшить себя и другихъ надеждою на счастливую будущность; а потому онъ проводитъ ту мысль, что праведники воскреснутъ гораздо раньше другихъ людей, именно за 1000 лѣтъ до всеобщаго суда, и въ продолженіе этого времени будутъ царствовать на землѣ со Христомъ. (Цѣлая половина VII книги Божеств. Постановленій посвящена поэтическому описанію этого золотаго вѣка).

[1]) De Opif. Dei, 5.

Страшный судъ.

Такъ какъ душа не имѣетъ въ себѣ ничего твердаго и осязаемаго; то она не можетъ терпѣть насилія отъ твердыхъ и тѣлесныхъ предметовъ. Одинъ только Богъ, котораго существо духовно, можетъ подвергнуть душу страданіямъ.

Поелику же беззаконники грѣшатъ въ тѣлѣ, то и казнь пріимутъ въ тѣлѣ, которое будетъ неразрушимымъ и способнымъ переносить муки вѣчнаго огня. Природа этого огня будетъ отлична отъ огня обыкновеннаго: божественный огонь самъ собою поддерживается, не имѣетъ никакого дыму, не стремится вверхъ, подобно нашему, а разсѣевается на подобіе воды; одною и тою же силою и сожигать будетъ беззаконныхъ и возобновлять тѣла ихъ, имѣя въ себѣ вѣчную пищу для горѣнія.—Когда Богъ будетъ судить праведныхъ, то и ихъ огнемъ искуситъ. Тѣ, кои явятся съ большимъ числомъ грѣховъ или грѣхами тяжкими, уязвятся огнемъ и сожгутся; а тѣ, кои будутъ имѣть полную правду и совершенную добродѣтель, не почувствуютъ дѣйствія этого огня [1]).

Заключимъ наше обозрѣніе философіи древнихъ апологетовъ христіанства слѣдующими словами одного изъ лучшихъ новѣйшихъ писателей, Прессансе:

«Христіанство отвѣтило на всѣ возраженія; побѣдоносно окончило свое дѣло на судѣ правительства; геройскою смертію своихъ послѣдователей заслужило удивленіе царей и проконсуловъ; обратило вниманіе синагогъ и философовъ своими глубокомысленными и нерѣдко окропленными кровію сочиненіями; наконецъ явило міру образецъ чистой и святой жизни».

«Но борьба христіанства съ язычествомъ существуетъ и теперь, и притомъ еще въ бо́льшихъ размѣрахъ. Наша литература часто бываетъ проникнута такими началами, которыя

[1]) Inst. VII.

явно или тайно враждебны началамъ христіанскимъ. Древняя языческая идея, натурализмъ Цельса и Порфирія, смѣшанный съ восточнымъ пантеизмомъ, снова сдѣлался живъ и силенъ. Тѣже системы, на которыя отвѣчали древніе апологеты, воскресаютъ въ новомъ видѣ, особенно же древній матеріализмъ, который повторяетъ слова язычника, приводимыя Минуціемъ: «что мнѣ до того, что выше міра»? И теперь слышатся насмѣшки скептика, не вѣрящаго ничему; и теперь скептицизмъ имѣетъ своихъ Гераклита и Демокрита. Словомъ, нѣтъ ничего новаго подъ блѣднымъ солнцемъ XIX-го столѣтія».

«И однакожъ настоящее время такъ же важно, какъ и то, образъ котораго мы вызвали въ нашей памяти. И оно подобно смѣлому и неудобопроходимому мосту, который ведетъ отъ прошедшаго къ будущему; и оно стоитъ на порогѣ новаго міра; и оно стремится къ тому, чтобы возвратить человѣчество христіанству очищенному отъ всякой примѣси, свободному. Пусть же не обольщаются! Человѣчество, отъ котораго удалено христіанство, болѣе чѣмъ когда либо нуждается въ немъ, и несмотря на свое сильное и искусное противленіе, оно всегда можетъ быть приведено ко кресту; но—только подъ однимъ условіемъ: если защитники истины не будутъ компроментировать своего дѣла дурными средствами и превратными методами. Изученіе христіанской древности можетъ предохранить насъ отъ опасныхъ заблужденій, и научить насъ избѣгать всего, что походитъ на гнетъ, принужденіе. Душа можетъ слѣдовать только кроткому зову истины, а не грознымъ и витіеватымъ словамъ. И потому мы должны заботиться о томъ, чтобы христіанство было приводимо въ прежнее положеніе, чтобы оно являлось человѣчеству только съ оружіемъ истины и правды, чтобы оно всегда помнило слова Господа, что тотъ, кто въ области религіи беретъ мечъ, мечемъ погибнетъ».

БИБЛІОТЕКА
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ

ОГЛАВЛЕНІЕ

	Стран.
Введеніе - - - - - - -	I—XVI.
Св. Іустинъ - - - - - - -	1— 31.
Татіанъ - - - - - - - -	32— 52.
Аѳинагоръ - - - - - - -	53— 79.
Ѳеофилъ Антіохійскій - - - -	80—101.
Св. Ириней Ліонскій - - - -	102—126.
Св. Ипполитъ - - - - - -	126—135.
Тертулліанъ - - - - - - -	135—183.
Минуцій Феликсъ - - - - -	183—200.
Климентъ Александрійскій - - - -	201—244.
Оригенъ - - - - - - -	245—324.
Св. Діонисій Александрійскій - - -	325—337.
Арновій - - - - - - - -	337—347.
Лактанцій - - - - - - -	348—363.
Заключеніе - - - - - - -	363—364.