СОЧИНЕНІЕ ОРИГЕНА

ПРОТИВЪ ЦЕЛЬСА

(КАТА̀ КЕ́ЛΣОΥ).

ОПЫТЪ

ИЗСЛѢДОВАНІЯ ПО ИСТОРІИ ЛИТЕРАТУРНОЙ БОРЬБЫ ХРИСТІАНСТВА СЪ ЯЗЫЧЕСТВОМЪ.

Н. ЛЕБЕДЕВА.



МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.
1878.

Проф 35

ПРОФ 557

Пр.

Б
535

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
020
41

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать дозволяется. 23 сентября 1878 года.

Ректоръ протоіерей *С. Смирновъ.*

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

А. Введеніе 1

Б. Личность Цельса и вступительныя замѣчанія объ апологіи Оригена противъ него 62

В. Изложеніе содержанія апологіи Оригена:

I. Жизнь Іисуса 111

II. Ученіе христіанъ:

а) Его методъ 139

б) Содержаніе:

1) Общій характеръ 160

2) Отдѣльные догматы 179

a) Ученіе о воплощеніи Бога 180

b) Ученіе о воскресеніи плоти 213

III. Культъ христіанъ 221

IV. Политическія и гражданскія отношенія христіанъ 234

А.

ВВЕДЕНІЕ.

Ближайшіе, частные мотивы, коими вызывалось появленіе апологій, были различны, а этимъ опредѣлялось и различіе ихъ ближайшей цѣли и назначенія, что̀ въ свою очередь вліяло на различіе ихъ внутренняго характера и самаго содержанія. Большая часть апологій 2-го вѣка имѣла своею цѣлію защитить дѣло христіанъ предъ римскими императорами или ихъ намѣстниками въ провинціяхъ и вообще предъ римскимъ правительствомъ. Не дошедшія до насъ защитительныя рѣчи Кодрата и Аристида написаны были къ императору Адріану [1]). Клавдій Аполлинарій, еп. Іерапольскій [2]), Мелитонъ Сардійскій [3]), которыхъ апологіи до насъ также не дошли, писали къ императору Марку Аврелію. Мильтіадъ писалъ апологію «къ мірскимъ властителямъ» [4]), св. Іустинъ мученикъ—къ Антонину Пію и къ его пріемнымъ сыновьямъ Люцію Веру и Марку Аврелію, а также къ римскому се-

---

[1]) Евсев. IV, 3. Кромѣ приводимаго Евсевіемъ отрывка, изъ апологіи Кодрата ничего неизвѣстно.

[2]) Евсев. IV, 27.

[3]) Евсев. IV, 26. Въ новѣйшее время найдена Кюртономъ на сирскомъ языкѣ еще апологія Мелитона къ тому же Марку Аврелію. Преображенскій. Писанія древнихъ хр. апологетовъ стр. 282. Эта новая апологія Мелитона не имѣетъ сходства съ тѣмъ отрывкомъ, который приведенъ у Евсевія.

[4]) Евсев. V, 17. Мильтіадъ жилъ при Коммодѣ и былъ свидѣтелемъ распространенія монтанизма.

нату и народу римскому [1]). «Πρεσυεῖα περί χριστιανῶν—Аѳинагора направлена тоже къ Марку Аврелію [2]). Тертулліанъ писалъ свое апологетическое посланіе къ карѳагенскому проконсулу Тертуллу Скапулѣ, а его «Apologeticus» (т. е. sermo) направленъ къ африканскимъ намѣстникамъ римской имперіи вообще (antistites imperii romani) [3]). Деметріанъ, къ которому написано одно изъ писемъ св. Кипріана, былъ также, должно быть, важное правительственное лицо [4]). Апологіи христіанства, въ формѣ челобитныхъ къ предержащей власти, имѣли мѣсто исключительно только во 2 вѣкѣ. Но потомъ, вѣроятно, вслѣдствіе признанія ихъ безполезности для той ближайшей цѣли, которой онѣ стремились достигнуть, онѣ были оставлены. Съ того времени, какъ римскіе императоры стали христіанами, этотъ родъ апологій долженъ былъ и совсѣмъ прекратить свое существованіе, какъ болѣе ненужный. Отступничество Юліана и притѣсненія церкви съ его стороны должны бы были оживить этотъ родъ апологій. Но при жизни Юліана таковыхъ ему не было подано. Послѣ его смерти писали нестолько апологетическія, сколько полемическія слова противъ него св. Григорій Богословъ [5]) и Златоустъ [6]). А книги Кирилла Александрійскаго противъ Юліана имѣютъ въ виду не его дѣйствія, какъ правительственнаго лица, а его мнѣнія, какъ философа, и слѣдовательно не могутъ быть отнесены къ этому роду апологій. Несчастная судьба западной римской имперіи, нападенія на нее германскихъ варваровъ вызвали у римлянъ

---

[1]) Свящ. Преображенскій. Сочиненія св. Іустина философа и мученика Москва. 1864 г.

[2]) Свящ. Преображ. Писанія древ. хр. апологетовъ.

[3]) Творенія Тертулліана. Пер. Карнеева. Ч. I. Другой переводъ Аѳанасія, еп. Коломенскаго и Тульскаго. Москва 1802.

[4]) Творенія Кипріана.

[5]) Обличительныя слова на Юліана. Твор. св. Григ. Богослов. Перев. при Моск. Дух. Акад. Томъ I.

[6]) Слово въ память священно-мученика Вавилы. Собраніе словъ и бесѣдъ Златоуста въ русск. перев. Т. I. Спб. 1864.

язычниковъ убѣжденіе, что причина паденія величія имперіи есть христіанство, отвлекшее римлянъ отъ древняго ихъ религіознаго культа. Это убѣжденіе язычниковъ вызвало апологетическія сочиненія: Августина «De civitate Dei [1]) и Орозія [2]) «Libri septem historiarum c. paganos». Кромѣ такихъ апологетическихъ писаній, которыя имѣютъ въ основаніи своемъ, такъ сказать, политическіе мотивы, значительный ихъ классъ мотивировался простыми цѣлями раскрытія истины, вопреки заблужденію. Одни изъ такихъ сочиненій имѣютъ частное назначеніе. Древнѣйшая изъ дошедшихъ до насъ апологій христіанства сохраняетъ еще литературную форму вѣка апостоловъ и мужей апостольскихъ и составляетъ естественный переходъ къ вѣку апологетовъ отъ времени ему предшествующаго. Это—письмо неизвѣстнаго христіанина къ его языческому другу Діогнету [3]). Это сочиненіе представляетъ впрочемъ не единственный опытъ раскрытія истины со стороны христіанъ для ихъ языческихъ друзей. По такому же побужденію написаны книги Ѳеофила Антіохійскаго къ Автолику [4]), разговоръ Минуція Феликса «Октавій» [5]), письмо Кипріана къ Донату, который былъ впрочемъ не язычникъ, а неофитъ христіанства, какъ и самъ Кипріанъ, когда писалъ къ нему это письмо [6]); письмо къ Деметріану Лактанція De opificio Dei или De formatione hominis [7]). Такой же характеръ дружеской переписки носятъ и поэтическіе отвѣты Павлина Нолянскаго его другу, поэту Авзонію [8]). Другія же писанія, вызванныя не политическими

---

[1]) Красинъ. Твореніе бл. Августина „de civitate Dei“ Казань, 1873.

[2]) Migne, Patrolog. cursus. Ser. latin. t. XXXI.

[3]) Изд. Преображенскаго. Сочиненія Іустина философа и мученика. Москва. 1864.

[4]) Преобр. Сочиненія древ. хр. апологетовъ. Москва.

[5]) Тамъ же.

[6]) Творенія Кипріана въ русск. переводѣ. Кіевъ.

[7]) Карнеевъ. Творенія Лактанція. Спб. 1848. Другой переводъ. Москва. 1783.

[8]) Migne, Patrol. curs. t. LXI. ser. latin.

мотивами, имѣютъ общее назначеніе и являются или въ формѣ рѣчей, имѣющихъ въ себѣ въ значительной степени ораторскій элементъ и направленныхъ ко всѣмъ образованнымъ, мыслящимъ людямъ язычества, или въ формѣ ученыхъ трактатовъ, имѣющихъ цѣлію подробное научно-философское опроверженіе язычества. Къ первому роду принадлежатъ напр. извѣстныя съ именемъ Іустина мученика: рѣчь къ эллинамъ, увѣщаніе къ эллинамъ [1]), рѣчь противъ грековъ Таціана [2]), увѣщательное слово къ эллинамъ Климента Александрійскаго [3]). Къ ученымъ трактатамъ можно причислить: 8 книгъ Adversus hentes—Арнобія [4]), Institutiones divinae—Лактанція [5]), De errore profanarum religionum—Фирмика Матерна [6]), Строматы—Климента Александрійскаго [7]). Нѣкоторыя изъ такихъ ученыхъ сочиненій были писаны съ цѣлію разбора сочиненій противъ христіанства языческихъ писателей. Таковы сочиненія отцевъ противъ Порфирія Тирскаго (по большей части до насъ не дошедшія). Изъ дошедшихъ извѣстны сочиненія Евсевія Кессарійскаго: Евангельское приготовленіе и Евангельское доказательство. Таковы: сочиненіе Евсевія противъ Іерокла [8]); книги Кирилла Александрійскаго противъ Юліана [9]). Къ такого рода сочиненіямъ принадлежатъ и апологія Оригена «Противъ Цельса» [10]).

Соотвѣтственно ближайшей цѣли и назначенію апологій, по своему внутреннему характеру онѣ дѣлятся обыкновенно на два класса: на апологіи политико-юридическія и апо-

---

[1]) Сочиненія св. Іустина философа и мученика. Отд. II, М. 1864.

[2]) Сочиненія древн. христ. апологетовъ М. 1867.

[3]) Protrepticus. Edit. *Klotz*. Clement. Alex. opera omnia. 1.

[4]) Migne. Patrologiae curs. complet. Ser. lat. T. V.

[5]) См. выше.

[6]) Migne, Patrol. cursus. T. XII. Ser. latin.

[7]) Ed. Klotz II. III.

[8]) Migne, Potrologiae cursus. Ser. graec. t. XXI. XXII.

[9]) Migne, Patrologiae cursus. Ser. graec. t. LXXVI.

[10]) Сравн. Werner. Geschichte d. apologetisch. u. polemisch. Litterat. I. стр. 85—88 Herzog. Real-Encyklopädie т. I, 425—428 (первое изданіе).

логіи учено-философскія [1]). Предметомъ перваго рода апологій были внѣшнія отношенія христіанъ къ государству и обществу, а равно и ихъ религіозныя убѣжденія и нравы, насколько они стояли въ противорѣчіи съ государственною религіею и требованіями гражданскихъ обязанностей и общественной нравственности. Всѣ эти апологіи преслѣдовали внѣшнюю практическую цѣль. Эта цѣль, смотря по обстоятельствамъ, состояла или въ томъ, чтобы прекратить преслѣдованіе, выговорить христіанству гражданское право существованія, разсѣять предубѣжденіе общества и тѣмъ уничтожить его ненависть къ христіанству, или успокоить подозрительность полицейской власти чрезъ раскрытіе того, что въ христіанствѣ нѣтъ ничего преступнаго. Чисто юридическихъ апологій, т.-е. такихъ, въ которыхъ бы дѣло христіанства раскрывалось только именно съ этой точки зрѣнія, мы не найдемъ. Большая часть такихъ апологій написана къ императору Марку Аврелію, и причину этого можно видѣть именно въ той надеждѣ христіанъ, что императоръ-философъ посмотритъ на дѣло христіанъ не съ точки зрѣнія сухаго права, а со стороны высшей справедливости и совѣсти [2]). Поэтому и апологіи напр. Іустина мученика, несмотря на то, что ихъ задачею должно было быть юридическое оправданіе христіанъ, носятъ преобладающій философскій характеръ [3]). И это вполнѣ понятно, такъ какъ съ точки зрѣнія римскихъ государственныхъ и религіозныхъ законовъ христіанство оправдать было нельзя. Въ слѣдствіе

---

[1]) О различіи апологій въ этомъ отношеніи, а равно и о различіи восточной и западной апологіи, соотвѣтственно національному умственному складу грековъ и римлянъ, на русскомъ языкѣ можно читать у Красина, въ книгѣ: „Твореніе блаж. Август.“ „de civitate Dei“ стр. 13—64.

[2]) Называя Антонина Пія и другихъ царственныхъ лицъ благочестивыми и философами, Іустинъ желаетъ, чтобы они разсмотрѣли его дѣло такъ, какъ того требуетъ „благочестіе и философія“. Апол. I. 3.

[3]) Съ другой стороны и противники христіанства философы, вмѣстѣ съ возраженіями противъ христіанъ чисто философскаго свойства, возводили и чисто политическія обвиненія на христіанъ. Отъ чего это происходило, мы увидимъ ниже.

этаго юридическая аргументація христіанъ, съ точки зрѣнія римскаго права, не могла быть вполнѣ убѣдительною для нерасположенной къ христіанству правительственной власти. А такъ какъ и разсчетъ на то, что императоръ-философъ посмотритъ на христіанъ окомъ высшей справедливости, не оправдался, то понятно и то, что апологіи не достигали той цѣли, для которой онѣ были писаны. Въ виду этого защитники христіанства должны были, для упроченія существованія христіанства, начать дѣло съ самаго его начала, т.-е. съ перерожденія язычества въ тѣхъ самыхъ его понятіяхъ, на которыхъ создалось языческое право, а не съ конца, т.-е. съ оправданія христіанства на основаніи самаго этого права. Мы и видимъ поэтому, что апологіи къ императорамъ и римской власти прекратили свое существованіе на рубежѣ 2 вѣка.—Здѣсь можно впрочемъ замѣтить, что, когда апологетъ ближайшею своею цѣлію поставлялъ не раскрытіе ученія христіанъ, какъ безусловной истины, а какъ такого, которое не заслуживаетъ преслѣдованія, то это обстоятельство влагало иногда въ уста апологета такое рѣшеніе вопроса, которое именно пригодно, какъ юридическое доказательство, а не какъ научное раскрытіе истины. Желая показать, что какое нибудь ученіе христіанъ не представляетъ чего нибудь особенно страннаго и въ особенности, что оно не составляетъ ничего преступнаго, апологеты приравниваютъ христіанскія историческія повѣствованія къ какимъ-нибудь языческимъ миѳамъ, которые имѣютъ съ ними сходство только кажущееся и которое сами апологеты рѣшительно отвергаютъ, если указываютъ имъ на него другіе. Напр. Іустинъ мученикъ пишетъ: если мы говоримъ, что Слово, которое есть первородный Божій І. Христосъ, учитель нашъ, родился безъ смѣшенія, распятъ, умеръ, и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводимъ ничего отличнаго отъ того, что вы говорите о такъ-называемыхъ у васъ сыновьяхъ Зевса... Если мы говоримъ, что онъ родился отъ Дѣвы, то почитайте и это общимъ съ Персеемъ. Когда объявляемъ, что онъ исцѣлялъ хромыхъ, разслабленныхъ и слѣпыхъ отъ рожденія и

воскрешалъ мертвыхъ, то и въ этомъ случаѣ должно представить, что мы говоримъ подобно тому, что говорятъ о дѣяніяхъ Эскулапія [1]). Когда же іудей Трифонъ, разсматривая евангельскій разсказъ о рожденіи Спасителя отъ Дѣвы, замѣтилъ Іустину, что если греки баснословили о произведенномъ Зевсомъ Персеѣ, то христіане должны стыдиться говорить тоже [2]), Іустинъ ничего не сказалъ Трифону на это замѣчаніе и слѣдовательно призналъ его справедливость. Но какъ юридическія только доказательства, такія сравненія могли быть апологетомъ употреблены и имѣли силу.

Тѣ апологіи христіанства, которыя имѣютъ своею цѣлію не только доказать право его на существованіе въ гражданскомъ обществѣ или *между другими* религіями, а которыя стремятся выставить абсолютное превосходство новой религіи *надъ всѣми* другими, раздѣляются на нѣсколько классовъ, соотвѣтственно тому методу, который избираетъ каждый изъ этихъ классовъ, для доказательства истинности христіанства. Воззрѣнія, проводимыя каждымъ изъ этихъ классовъ, отличаются въ ихъ отдѣльности односторонностію; но изъ критическаго изслѣдованія всѣхъ ихъ вообще можно составить правильное понятіе о способахъ защиты христіанскаго ученія и доказательства его истинности.

Задачею ученыхъ апологій, какъ мы сказали, было доказать истинность христіанства сравнительно со всѣми прочими религіями. Опредѣлить цѣну и достоинство новаго историческаго явленія можно только чрезъ раскрытіе его отношенія къ прошедшему. А такъ какъ въ данномъ случаѣ новое есть божественное откровеніе, а прошедшее (за исключеніемъ іудейства) есть совокупность явленій естественныхъ, то отношеніе настоящаго къ прошедшему можетъ быть въ данномъ случаѣ замѣнено отношеніемъ откровенія къ есте-

---

[1]) Іуст. Апол. 1. 20. 21. Другіе примѣры сопоставленій см. ниже.

[2]) Разгов. съ Триф. гл. 67. См. ниже положеніе Оригена по отношенію къ миѳамъ язычества, сравниваемымъ имъ съ евангельскими разсказами. Отдѣл. „Жизнь Іисуса“.

ственному человѣку и его естественной дѣятельности. На различномъ пониманіи отношенія христіанства къ явленіямъ ему предшествовавшимъ и основывается дѣленіе апологетовъ на классы [1]). Всѣ христіанскіе апологеты признавали человѣка сотвореннымъ по образу Божію и слѣдовательно способнымъ въ естественномъ состояніи познавать истину и добро. Но человѣческая природа повреждена паденіемъ И такъ какъ степень паденія, которое вызвало необходимость сверхъестественнаго божественнаго откровенія, можно было понимать различно, то и случилось, что представленія апологетовъ о человѣческой природѣ и ея дѣятельности внѣ христіанства были неодинаковы. Люди, пораженные благодатными дѣйствіями христіанства, могли представлять дѣло такъ, что чудное зерно божественной жизни, насажденное Творцемъ въ человѣческой природѣ, было совсѣмъ погребено паденіемъ. Человѣческая природа сама по себѣ не можетъ возвыситься почти совсѣмъ до какого-либо познанія истины и практики добра. Въ слѣдствіе этого человѣческая дѣятельность до христіанства и внѣ его сферы должна была представлять только одно и полное заблужденіе. Предшествующая христіанству исторія и культура человѣчества становится такимъ образомъ исторіей зла. Такія крайнія воззрѣнія на человѣческую природу и культуру представляетъ намъ въ исторіи апологетики сочиненіе Арнобія. Другіе апологеты имѣли менѣе мрачный взглядъ на падшую человѣческую природу. Сѣмя божественной жизни не окончательно истреблено паденіемъ. Но его мы и можемъ замѣтить только въ самыхъ простыхъ и наивныхъ проявленіяхъ человѣческой природы. Свободная человѣческая дѣятельность развиваетъ не это божественное зерно, а то поврежденіе природы, которое произведено паденіемъ. Чѣмъ выше человѣческая культура, чѣмъ болѣе она удаляется отъ простыхъ и наивныхъ природныхъ влеченій души, тѣмъ менѣе въ ней божествен-

---

[1]) См. Pressensè. Geschichte d. drei ersten Jahrhund. d. christl. Kirche. IV. стр. 105.

наго свѣта. Таковы воззрѣнія на человѣческую природу и до-христіанскую культуру Тертулліана. Но удивленіе Тертулліана предъ благотворными дѣйствіями новой религіи было не на столько сильно, чтобы онъ ранѣе христіанства въ исторіи человѣчества совсѣмъ не видѣлъ истины. Если онъ не видѣлъ ея въ свободной человѣческой культурѣ, то онъ несомнѣнно признавалъ существованіе истины у народа, состоявшаго подъ особымъ Божіимъ смотрѣніемъ—у народа іудейскаго. Авторъ посланія къ Діогнету стоитъ совершенно на иной точкѣ зрѣнія. Для него христіанство есть совершенно оригинальное явленіе, и мы не можемъ искать ему предшественниковъ не только въ язычествѣ, но и іудействѣ. Воззрѣнія этого автора на іудейство напоминаютъ намъ подобныя же воззрѣнія другаго, почти ему современнаго, писателя посланія Варнавы. Такіе взгляды на христіанство, какъ на явленіе, ни съ чѣмъ несравнимое, и могли существовать преимущественно въ эпоху того благороднаго, горячаго увлеченія чудными дѣйствіями новой религіи, которое имѣло мѣсто во время близкое къ апостольскому, когда притомъ была и самая горячая борьба христіанства съ іудействомъ за его самостоятельное существованіе. Въ противоположности со всѣми изложенными стоитъ воззрѣніе, болѣе всѣхъ приближающееся къ апологетическому методу ап. Павла [1]) и основанное на глубокомъ усвоеніи ученія евангелиста Іоанна о Словѣ Божіемъ [2]). Это—воззрѣніе Іустина мученика, которое раздѣляетъ съ нимъ и александрійская школа. Человѣческая природа, несмотря на паденіе,

---

[1]) Въ рѣчи своей въ аѳинскомъ ареопагѣ апостолъ указываетъ язычникамъ на ихъ родство съ Богомъ (при чемъ приводитъ стихъ изъ языческаго поэта) и на чаяніе ими самими Бога истиннаго, выразившееся въ надписаніи храма „невѣдомому Богу“. Слѣд. по апостолу, нѣкоторая доля истины не чужда была и языческому міру. Дѣян. XVII, 18—30.

[2]) Въ прологѣ Евангелія Іоанна выражается та мысль, что люди родственны Логосу; онъ есть творецъ ихъ, и когда онъ приходитъ на землю, то приходитъ къ своимъ. Онъ свѣтъ, просвѣщающій *всякаго* человѣка, являющагося въ мірѣ. Слѣд. и до явленія его въ плоти, человѣческая дѣятельность находилась подъ руководствомъ Логоса Іоан. I. 1—5. 9. 11.

носитъ въ себѣ «сѣмя Слова (σπέρμα τοῦ Λόγου) и свободная человѣческая дѣятельность, проявившаяся въ древней культурѣ, есть постепенное развитіе этого божественнаго сѣмени. Предшествующее христіанству состояніе человѣчества есть приготовленіе къ принятію Искупителя посредствомъ развитія благороднѣйшихъ сторонъ человѣческой природы, созданной по образу Божію.

Не всѣ указанныя воззрѣнія получили въ исторіи апологетики одинаково широкое развитіе. Крайнія воззрѣнія Арнобія, которыя, такъ-сказать, совсѣмъ уничтожаютъ въ естественномъ человѣкѣ почву, на которой могло бы основаться христіанство, стоятъ въ исторіи апологіи совершенно одиноко. Та же судьба постигла и взглядъ автора посланія къ Діогнету, отрицающаго божественное достоинство іудейской религіи. Развивавшійся во второмъ вѣкѣ маркіонизмъ побуждалъ церковь выдѣлить изъ своей сферы всякія приближающіяся къ нему понятія. Историческое развитіе получили собственно только воззрѣнія Іустина мученика и Тертулліана.

Но впрочемъ каждое изъ этихъ мнѣній имѣетъ въ основаніи своемъ вѣрную мысль, и заключаетъ въ себѣ часть истиннаго рѣшенія вопроса объ отношеніи христіанства къ человѣческой природѣ и ея естественной свободной дѣятельности. Воззрѣніе Арнобія имѣетъ въ основаніи ту вѣрную мысль, что человѣчество совершенно безсильно собственными средствами достигнуть спасенія; и необходимость божественнаго откровенія для этой цѣли, а равно и превосходство христіанства предъ всѣми другими явленіями исторіи вытекаетъ изъ разсужденій Арнобія гораздо яснѣе, чѣмъ изъ разсужденій другихъ апологетовъ. Оригинальное воззрѣніе автора посланія къ Діогнету даетъ тотъ же результатъ, какъ и твореніе Арнобія, хотя и въ меньшей степени, такъ какъ признаетъ высокое достоинство человѣческой природы и послѣ паденія. Оно притомъ показываетъ, что христіанство есть совершенно оригинальное явленіе даже и по отношенію къ іудейству. Воззрѣніе Тер-

тулліана, признавая за душою «по природѣ христіанкой» обладаніе основными религіозными истинами, указываетъ почву, на которой можетъ основаться въ человѣкѣ христіанство. Но въ то же время это воззрѣніе не дѣлаетъ уже необходимость божественнаго откровенія столь абсолютною, какъ апологія Арнобія. Признавая въ іудействѣ божественное откровеніе, Тертулліанъ долженъ былъ рѣшать вопросъ о необходимости новаго откровенія Бога, при существованіи прежняго. Апологетическое воззрѣніе Іустина мученика, признающаго не только человѣческую природу саму по себѣ, но и лучшія явленія свободной культуры родственными съ христіанствомъ, тѣсно связываетъ христіанство съ предшествовавшей исторіей, а вслѣдствіе этого всю міровую исторію связываетъ въ одно цѣлое, живущее по опредѣленному плану Бога. Но изъ апологіи Іустина не столь ясно можно представить себѣ оригинальность христіанства, его абсолютную необходимость для человѣчества, а равно и его превосходство предъ всѣми явленіями исторіи, ему предшествующей. Говоря все это, мы указываемъ вовсе не недостатки апологій, а тѣ особыя стороны, которыя каждая изъ нихъ развиваетъ при рѣшеніи вопроса объ отношеніи между христіанствомъ съ одной стороны и человѣческою природою и культурою съ другой. Истинное рѣшеніе вопроса будетъ состоять въ соединеніи въ одно всѣхъ этихъ разнообразныхъ рѣшеній.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній нужно нѣсколько остановиться на разсмотрѣніи тѣхъ апологій, которыя стоятъ въ самой тѣсной связи съ александрійской апологетикой. Это—апологіи Іустина мученика. Іустинъ, по своему апологетическому методу, былъ предшественникомъ александрійской школы. Александрійская школа дала только болѣе широкое развитіе тому, что въ общихъ чертахъ высказано было Іустиномъ мученикомъ, хотя въ александрійской апологетикѣ находится и много такого, чего не касается Іустинъ мученикъ.

Въ основаніи апологіи Іустина мученика лежитъ ученіе

евангелиста Іоанна Богослова объ Іисусѣ Христѣ, какъ предвѣчномъ Словѣ Божіемъ, Творцѣ міра и человѣка, какъ источникѣ свѣта и истины для всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Логосъ, какъ разумъ Божій, есть виновникъ всего разумнаго (λογικὸν). Всѣ существа, обладающія разумомъ (λόγος), родственны, такъ-сказать, по самой своей природѣ, Слову Божію (Λόγος). Разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка есть какъ бы частица [1]) Божія Слова. Это—сѣмя Слова (σπέρμα του Λόγου [2]). Это божественное сѣмя не было заглушено паденіемъ совершенно. Человѣкъ, правда, подпалъ, вслѣдствіе паденія, подъ власть демоновъ, которые отвлекаютъ его отъ жизни, сообразной съ требованіями его разумной природы, но сѣмя Слова постоянно расло и приносило плодъ въ человѣкѣ. «Чтобы кто, для отвращенія людей отъ нашего ученія, говоритъ Іустинъ, не сдѣлалъ не разумнаго возраженія, что, по нашимъ словамъ, Христосъ родился за 150 лѣтъ (т.-е. до написанія апологіи Іустина) при Квиринѣ, а училъ не много послѣ при Понтіѣ Пилатѣ, и не заключилъ отсюда, что нисколько невинны всѣ люди, до него родившіеся,—я предварительно разрѣшу это возраженіе. Мы научены, что Христосъ есть перворожденный Бога, что Онъ есть Слово, коему причастенъ весь родъ человѣческій». Если все разумное родственно Логосу или Христу, то всѣ разумные люди суть христіане, хотя бы и жили они до явленія Христа. «Тѣ, которые жили согласно съ Словомъ, суть христіане, хотя бы считались атеистами. Таковы между эллинами Сократъ

---

[1]) При этомъ нужно замѣтить, что Іустинъ былъ совершенно чуждъ мысли о какой-либо дѣлимости божественной природы, а равно чуждъ и представленій эманаціи.

[2]) Апол. II. 8. 13. Выраженіе: „сѣмя Слова (σπέρμα του λόγου) по мнѣнію Фреппеля (S. Iustine, 321), заимствовано Іустиномъ у стоиковъ, къ которымъ принадлежалъ Маркъ Аврелій. Въ ученіи стоиковъ было понятіе о σπέρμα λόγικὸν или λὸγος σπερματικὸς (Diog. Laërt c. 136), какъ совокупности идей въ существѣ божества, по которымъ созданъ видимый міръ. Смотр. Ловягинъ, 167 стр. Прим. 1. Какъ видно изъ нашего изложенія ученія Іустина, сходство между его Логосомъ и стоическимъ только въ названіи.

и Гераклитъ (и изъ современныхъ намъ Мусоній Ап. II. 8—вѣроятно Мусоній тирренскій стоикъ, убитый Нерономъ) и имъ подобные; а изъ варваровъ—Авраамъ, Ананія, Азарія и Мисаилъ и Илія и многіе другіе». Если до христіанства существовали христіане, то, понятно, существовали и гонители христіанъ, и мученичество за христіанскую истину восходитъ задолго до человѣческаго явленія Логоса. «Тѣ прежде бывшіе, которые жили противно Слову, были безчестными, враждебными Христу и убійцами людей, живших согласно съ Словомъ» [1]). Развитіе сѣмени Слова среди міра языческаго доказывается всѣми тѣми хорошими сторонами, которыя представляетъ языческая образованность и культура. «Все что сказано кѣмъ-нибудь изъ философовъ хорошаго принадлежитъ намъ христіанамъ [2]). Ученіе Платона не совершенно различно отъ ученія Христова, но и не во всемъ съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ, какъ то стоиковъ, поэтовъ, историковъ. Всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сходное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ... Всѣ языческіе писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, хотя и темно» [3]). Іустинъ мученикъ не ограничивается только общимъ утвержденіемъ сходства между христіанствомъ и лучшими явленіями язычества и указаніемъ источника этого сходства. Онъ указываетъ и то, въ чемъ именно ученіе христіанъ имѣетъ сходство съ языческимъ. Такъ какъ цѣль той части апологіи, въ которой Іустинъ раскрываетъ сходство между христіанствомъ и прежнею культурою, состояла главнымъ образомъ въ томъ, чтобы только оправдать христіанство предъ язычествомъ, а не въ томъ, чтобы доказать абсолютную его истинность, то

---

[1]) Ап. 1. 46. 2-я 8.

[2]) Апол. II. 13. Минуц. Феликсъ: лучшая слава философовъ въ томъ, что они, хотя и различными именами, указывали единаго Бога, такъ что иной подумаетъ, что или нынѣшніе христіане суть философы, или философы были тогда уже христіанами. Клим. Алек. Stromat. VI, 7. VII. 2.

[3]) Апол. II. 13.

въ этихъ указаніяхъ сходства и нѣтъ надобности видѣть мысли о точномъ соотвѣтствіи предметовъ выставленныхъ за сходные. Христіанъ считаютъ безбожниками, за то, что они не покланяются богамъ язычества. Но и философы учили такого рода безбожію. И поэты разсказываютъ о распутствѣ Зевса и дѣтей его. Но тѣмъ, которые занимаются ихъ баснями, вы (язычники) не налагаете молчанія [1]). Языческіе боги суть демоны. Люди, вслѣдствіе ужасовъ, которые демоны наводили на нихъ, называли ихъ богами. Сократъ, руководствуясь истиннымъ разумомъ и изслѣдованіемъ, рѣшился отвести людей отъ демоновъ. Тогда демоны воспользовались дурными людьми, и чрезъ нихъ Сократъ осужденъ былъ на смерть, какъ безбожникъ и нечестивецъ. То, что сдѣлано было среди эллиновъ Словомъ чрезъ Сократа, то среди варварскихъ народовъ—самимъ Словомъ, которое приняло видимый образъ, сдѣлалось человѣкомъ и нареклось Іисусомъ Христомъ [2]). (Цѣль искупленія Іустинъ мученикъ часто понимаетъ въ смыслѣ сокрушенія демоновъ) [3]). Не одинъ разъ Іустинъ обращается къ дѣятельности Сократа для доказательства того, что его дѣятельность по отношенію къ языческимъ богамъ не отличалась отъ дѣятельности Іисуса Христа и христіанъ. «Сократъ, изгоняя изъ государства Гомера и другихъ поэтовъ [4]), училъ людей отвращаться демоновъ, злыхъ и дѣлавшихъ то, что описывали поэты, и увѣщевалъ ихъ пріобрѣтать познаніе невѣдомаго имъ Бога посредствомъ изслѣдованія разума, говоря такъ: Отца и зиждителя всего и найти не легко, и, нашедши, возвѣстить его всѣмъ не безопасно [5]). Христіане вѣрятъ въ будущую жизнь и будущія награды и наказанія. Платонъ также говорилъ, что грѣшники придутъ на судъ къ Радаман-

---

[1]) Апол. 1. 4.

[2]) Апол. 1. 5.

[3]) Апол. II. 6.

[4]) Платонъ говоритъ въ „Государствѣ“ объ этомъ предметѣ отъ лица Сократа.

[5]) Платоновъ „Тимей“ Іуст. II. 10.

ту и Миносу и будутъ ими наказаны. Съ этимъ сходно и христіанское ученіе, хотя и не вполнѣ [1]). Христіане учатъ о вѣчномъ огнѣ. Но и Сивилла и Истаспъ говорили, что тлѣнныя вещи будутъ истреблены огнемъ. А такъ называемые стоическіе философы утверждали, что и самъ Богъ разрѣшится въ огонь. Когда мы говоримъ, что все устроено и сотворено Богомъ, то оказывается, что мы высказываемъ ученіе Платоново, когда утверждаемъ, что міръ сгоритъ, то говоримъ согласно съ мнѣніемъ стоиковъ. Когда учимъ, что души злодѣевъ, и по смерти имѣя чувствованіе, будутъ наказаны, а души добрыхъ людей, свободныя отъ наказаній, будутъ жить въ блаженствѣ, то говоримъ тоже, что и философы. Утверждая, что не должно поклоняться дѣлу рукъ человѣческихъ, мы говоримъ тоже, что и Менандръ комикъ и другіе подобныхъ же мыслей. Они говорили, что художникъ выше произведенія [2]). Въ языческой миѳологіи, магіи и философіи Іустинъ думаетъ найти указаніе на истину воскресенія мертвыхъ. Пусть некромантія и предсказанія посредствомъ неосквернныхъ мальчиковъ и вызыванія душъ человѣческихъ, и такъ называемые у маговъ наводители сновъ, и геніи хранители, со всѣми дѣйствіями людей, занимающихся этимъ, пусть убѣдятъ васъ, что души и по смерти сохраняютъ чувство. Пусть увѣрятъ васъ въ этомъ люди, одержимые душами умершихъ, которыхъ всѣ называютъ бѣсноватыми и безумными, и такъ называемые у васъ оракулы Амфилоха, Додона и Пиѳіи, и ученіе писателей Эмпедокла и Пиѳагора, Платона и Сократа, и Гомеровъ [3]) ровъ, и сошествіе Уллиса, чтобы видѣть умершихъ, и мнѣнія другихъ, говорившихъ тоже [4]). Мы приводили уже ранѣе аналогіи между языческими миѳами и евангельскими разсказами, которыя проводилъ Іустинъ мученикъ [5]).

---

[1]) 1. 8.
[2]) Іуст. Ап. 1. 20.
[3]) Одиссея XI 25.
[4]) Іуст. Ап. 1. 17.
[5]) Ibid. 21. 22.

Всѣ эти черты сходства (или по крайней мѣрѣ большая ихъ часть) между язычествомъ и христіанствомъ служили для Іустина мученика, какъ мы говорили, ближайшимъ образомъ, какъ простое средство прекратить преслѣдованіе христіанъ со стороны язычниковъ, причемъ самъ онъ съ своей точки зрѣнія могъ и не видѣть ни крупицы истины въ тѣхъ языческихъ разсказахъ и ученіяхъ, которые онъ выставлялъ, какъ сходные съ христіанскими. Но не въ одномъ только этомъ смыслѣ раскрываетъ Іустинъ мученикъ это сходство. Раскрытіе сходства между христіанствомъ и язычествомъ совершается Іустиномъ мученикомъ подъ вліяніемъ двоякаго рода побужденій. Съ одной стороны подъ вліяніемъ идеи Логоса, какъ присущаго роду человѣческому во всѣ времена его исторіи, Іустинъ долженъ былъ указать въ язычествѣ результаты дѣятельности Логоса. Съ такой точки зрѣнія онъ могъ видѣть эти результаты не только въ чистыхъ ученіяхъ философіи, въ дѣятельности Сократа, но и, руководствуясь примѣромъ ап. Павла, открывшаго чаяніе Бога истиннаго въ надписаніи идольскаго храма, могъ даже въ грубыхъ миѳахъ и въ различныхъ, по внѣшности, нелѣпыхъ и суевѣрныхъ дѣйствіяхъ языческаго культа видѣть, правда крайне искаженное, зерно истинныхъ понятій, такъ что указаніе на такія сходства между христіанствомъ и язычествомъ могло быть у него не простымъ demonstratio ad hominem, но имѣть и безотносительный смыслъ. Можно даже сказать, что чѣмъ яснѣе Іустинъ представитъ ту истину, что сѣмя Слова было искажено въ языческихъ представленіяхъ, тѣмъ легче ему будетъ представить для язычниковъ необходимость обращенія къ христіанству, которое только одно, не какъ частичное, а полное откровеніе Логоса, можетъ освободить истину отъ ея грубыхъ наростовъ и развить сѣмя Слова въ плодоносное дерево. Но съ другой стороны, подъ вліяніемъ желанія вызвать прекращеніе преслѣдованія на христіанъ, онъ могъ выставлять, какъ сходныя, такія вещи, которыя могли быть сходными только съ точки зрѣнія язычниковъ, а не его самаго.

Воззрѣніе Іустина мученика на дѣятельность Логоса въ мірѣ языческомъ тѣснымъ образомъ связывало древнюю и новую исторію и представляло христіанство, какъ полное выраженіе, исполненіе и осуществленіе того, чего, часто только безплодно, стремилось достигнуть само язычество. Язычники должны принимать христіанство потому, что оно исполняетъ не постороннія какія-нибудь, а лучшія и высшія стремленія самихъ язычниковъ. Но въ то же время такое воззрѣніе на христіанство, какъ на развитіе, если можно такъ выразиться, предсуществовавшихъ элементовъ, могло навести язычниковъ на размышленія въ ущербъ совершенной оригинальности и сверхъестественности христіанства. Если Спаситель дѣлалъ то же что и Сократъ, хотя и несравненно лучшимъ образомъ, то очевидно различіе между нимъ и Сократомъ можетъ быть только степенное. Но такой результатъ вовсе не былъ въ цѣляхъ Іустина мученика. Поэтому въ первой апологіи его появилась другая часть, которая стремится выставить христіанство, какъ религію высшую всѣхъ религіозныхъ и философскихъ ученій, религію сверхъестественную и божественную [1]). Цѣль этой второй части другая, нежели задача первой. Если тамъ Іустинъ думалъ указать, что христіанство сходно съ язычествомъ, то здѣсь онъ думалъ доказать, что оно несравненно выше его, что язычество есть полное заблужденіе. Какъ же смотрѣть теперь на ту истину, которую видѣлъ Іустинъ не только въ философіи, но даже и въ религіи и поэзіи языческой? Отрицать этой истины нельзя. Но истина въ язычествѣ, по этимъ новымъ разсужденіямъ Іустина мученика, не есть самостоятельный продуктъ языческаго развитія, а простое заимствованіе отъ іудейства. Истина есть исключительная принадлежность только божественнаго откровенія. Оно извѣстно было однимъ іудеямъ, но демоны, подъ дѣйствіемъ коихъ находился міръ языческій, передали его и въ этотъ міръ, только въ видѣ въ высшей степени обез-

[1]) Эта вторая часть начинается съ 30 главы первой апологіи.

ображенномъ. Іустинъ указываетъ на сходныя съ Моисеевыми сказанія поэтовъ [1]), ученія философовъ [2]) и на разныя постановленія языческаго культа [3]), какъ на искаженіе іудейскихъ понятій и постановленій. Изъ этихъ сопоставленій Іустинъ мученикъ дѣлаетъ заключеніе прямо противоположное тому, какое имъ сдѣлано въ первой части его апологіи: «И такъ не мы держимся мнѣній такихъ же, какъ другіе, но всѣ подражаютъ и повторяютъ наше ученіе» [4]). Такое, противорѣчащее не только другимъ воззрѣніямъ самаго Іустина, но и исторіи, представленіе его вовсе невызывалось необходимо тою цѣлью, для которой оно было построено. Можно было признать и самостоятельную истину въ язычествѣ, но въ то же время можно было доказать и то, что даже въ области *ученія* христіанство сообщаетъ несравненно высшія истины, чѣмъ тѣ, какія проповѣдуетъ философія. Что касается самыхъ этихъ истинъ въ язычествѣ, сходныхъ съ христіанскими, то можно было доказать, что онѣ существуютъ въ язычествѣ не въ формѣ положительныхъ истинныхъ сужденій о различныхъ предметахъ, а болѣе въ формѣ отрицательныхъ, показывающихъ, что ложны тѣ воззрѣнія и мнѣнія, которыми живетъ язычество. При такомъ положеніи дѣла, на тотъ блистающій свѣточъ, который въ рукахъ философа кажется такъ удивительнымъ Іустину мученику, можно было смотрѣть не въ томъ смыслѣ, что онъ освѣщаетъ для философа прямой путь истины, а—только показываетъ, что существуетъ этотъ прямой путь, но философъ съ него сбился; что тотъ путь, которымъ онъ идетъ, представляетъ такія преграды для достиженія цѣли, вслѣдствіе коихъ необходимо искать другаго лучшаго, который и видится вдали. Но главнымъ образомъ доказательство божественнаго достоинства христіанства, въ случаѣ призна-

---

[1]) 1. 54.
[2]) 59. 60
[3]) 62. 64.
[4]) 60.

нія самостоятельной теоретической истины въ язычествѣ, могло быть построено на разсмотрѣніи не теоретической стороны христіанства, которую, соотвѣтственно назначенію апологіи для философа, преимущественно раскрываетъ Іустинъ мученикъ, а практической. Отровеніе новаго совершеннѣйшаго ученія—это одна только сторона и одинъ результатъ искупленія рода человѣческаго Сыномъ Божіимъ. Практическую сторону искупленія Іустинъ мученикъ понимаетъ иногда довольно внѣшнимъ образомъ, какъ освобожденіе людей отъ дѣйствія демоновъ, соотвѣтственно довольно внѣшнему пониманію и паденія, какъ поступленія человѣчества въ ихъ обладаніе [1]). Такое представленіе паденія отнимало у Іустина изъ рукъ одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ обращенію людей въ христіанство. Безпокойство совѣсти грѣшнаго человѣка, которая не умиротворяется никакими языческими жертвами, возліяніями и куреніями,— безпокойство, какъ результатъ сознанія грѣха и зла собственнымъ дѣломъ человѣка, а не слѣдствіемъ только посторонняго вліянія; глубокое сознаніе внутренняго несовершенства и въ то же время своего высокаго назначенія, что̀ могла выяснить и философія, и сознаніе недостатка силы, чтобы достигнуть этого совершенства, и вслѣдствіе этого томительная и безъисходная душевная боль и скорбь—служили не меньшими, если не бо́льшими мотивами обращенія къ христіанству язычниковъ, чѣмъ извѣстнаго рода теоретическій философскій скептицизмъ, не находящій въ философскихъ системахъ истины. Развитіе понятія искупленія, какъ жертвы, представленіе дѣла Спасителя, какъ имѣющаго цѣлію дать силу въ борьбѣ съ несовершенствомъ и грѣховностію, дало бы Іустину мученику вѣрное средство отличить христіанство отъ всѣхъ ему предшествовавшихъ добрыхъ явленій язычества, и въ то же время дало бы ему воз-

[1]) Срав. мнѣніе Порфирія у Август. de civ. Dei. 19. 23. Sapientes Hebraeorum, quorum unus iste etiam Jesus fuit, a demonibus pessimis vetabant religiosos.

можность остаться вѣрнымъ вѣрной мысли, что І. Христосъ—Логосъ Божій былъ присущъ роду человѣческому со времени самаго его созданія, что въ язычествѣ естественнымъ образомъ, хотя въ незначительной степени, развивался божественный элементъ, вложенный въ человѣка при твореніи, такъ что языцы естествомъ творили законное. Нужно конечно сознаться, что всего труднѣе было внушить вышеуказанныя смиренныя мысли императору-философу-стоику, который, какъ и стоицизмъ вообще, отличался отъ христіанства гордостью своей добродѣтелью. Слѣдовательно Іустинъ мученикъ дѣлалъ, при защитѣ христіанства предъ Маркомъ Авреліемъ, только то, что̀ могъ.

Уже изъ стремленія Іустина мученика доказать, что лучшія истины языческой философіи заимствованы изъ ветхозавѣтнаго откровенія, мы видимъ, что онъ желаетъ расположить императоровъ-философовъ къ христіанству чрезъ іудейство. Іудейство служитъ Іустину для доказательства истины христіанства и въ другомъ гораздо важнѣйшемъ отношеніи. Не только самъ Іустинъ считаетъ ветхозавѣтныя пророчества «величайшимъ и истиннѣйшимъ» доказательствомъ божественности І. Христа и христіанства, но думаетъ, что это доказательство именно такимъ покажется и царственнымъ лицамъ и римскому сенату, къ коимъ была писана апологія [1]). На основаніи такого воззрѣнія на пророчество, Іустинъ мученикъ значительнѣйшую часть первой своей апологіи посвятилъ изъясненію ветхозавѣтныхъ пророчествъ въ ихъ отношеніи къ І. Христу. Когда Іустинъ, говоритъ Прессансэ по поводу этого доказательства Іустина мученика, даетъ такое преимущество внѣшнему доказательству (пророчеству), то онъ оставляетъ то благородное знамя, которое развернулъ онъ въ началѣ (апологіи). Убѣжденіе, основанное на согласіи евангельской исторіи съ еврейскимъ пророчествомъ, есть не что̀ иное, какъ совершенно внѣшнее склоненіе предъ чудомъ.

---

[1]) Apol. 1. 30.

Въ какомъ отношеніи стоитъ такое убѣжденіе съ внутреннею увѣренностію въ истинѣ? Мы замѣтимъ кромѣ того, продолжаетъ тотъ же историкъ, что эта аргументація, которая можетъ имѣть значеніе въ отношеніи къ синагогѣ, для язычниковъ не имѣетъ никакой цѣны. Это—такая аргументація, самыя посылки коей должны быть доказаны. Чтобы это доказательство вело къ цѣли, для этого нужно еще прежде доказать, что приводимыя писанія принадлежатъ дѣйствительно тому времени, въ которое считаются они написанными, и что они носятъ на себѣ печать божественности. Повсюду презираемая и поносимая іудейская религія не могла служить посредствомъ между язычествомъ и христіанствомъ. Требовать отъ язычника первоначально вѣры въ еврейское пророчество, чтобы потомъ уже онъ перешелъ къ христіанству, это значитъ ставить ему большое затрудненіе въ самомъ началѣ и при первомъ же шагѣ задерживать его такимъ препятствіемъ, которое преодолѣть онъ можетъ только съ большимъ трудомъ. Гораздо легче сдѣлать язычника христіаниномъ, чѣмъ іудеемъ. Новый завѣтъ долженъ вести его къ признанію ветхаго, а не наоборотъ [1]).—Можно бы думать, что Іустинъ мученикъ, приводя доказательства истины христіанства изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ царственнымъ лицамъ и сенату римскому, имѣетъ въ виду свой собственный личный опытъ и примѣръ. Въ разговорѣ съ Трифономъ Іустинъ разсказываетъ о своемъ обращеніи въ христіанство слѣдующее: философія не удовлетворяла его, и однажды, отправившись на берегъ моря, онъ встрѣтился со старцемъ, который, понявъ изъ разговора съ Іустиномъ, что—онъ философъ и жаждетъ истины, указалъ ему, какъ на источникъ этой вѣчной истины, на ветхозавѣтныхъ пророковъ. Отъ словъ старца о ветхозавѣтныхъ пророкахъ въ сердцѣ Іустина возгорѣлся огонь, его объяла любовь къ пророкамъ и тѣмъ мужамъ, которые суть други Христовы. Онъ увидѣлъ, что философія проро-

[1]) Pressensè, T. IV. 118—119.

ковъ есть единая, твердая и полезная. Такимъ-то образомъ сдѣлался я философомъ, говоритъ Іустинъ. Желалъ бы я, чтобы и всѣ были однѣхъ мыслей со мною и не отвращались отъ ученія Спасителя [1]). Такъ подѣйствовали на Іустина пророки. Но, основываясь на прямомъ свидѣтельствѣ самого же Іустина мученика, мы должны сказать, что знакомство съ пророчествами въ его личной жизни не имѣло значенія первоначальнаго мотива его обращенія ко Христу. Іустина первоначально заставила обратить вниманіе на христіанство и расположила къ нему геройская смерть христіанскихъ мучениковъ. Когда я услаждался ученіемъ Платона, говоритъ Іустинъ, то слышалъ, какъ обносятъ христіанъ; но видя, какъ они безстрашно встрѣчаютъ смерть и все, что почитается страшнымъ, почелъ невозможнымъ, чтобы они были преданы пороку и распутству [2]). Кровь мучениковъ и дѣйствительно была сѣменемъ, изъ котораго возрасло древо церкви; и жертва жизнію за убѣжденія всегда есть одно изъ лучшихъ средствъ, которое заставляетъ людей обратить вниманіе и по достоинству оцѣнить эти убѣжденія. Поэтому-то Іустинъ мученикъ, имѣя въ виду свой личный опытъ, и говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что І. Христосъ выше Сократа, потому что послѣднему никто не повѣрилъ такъ, чтобы рѣшиться умереть за его ученіе [3]). Смерть христіанъ есть доказательство божественной силы ихъ ученія. Когда Іустинъ былъ уже расположенъ въ пользу христіанства и именно въ пользу признанія его божественности геройскою смертью христіанъ, тогда конечно могло и ветхозавѣтное пророчество быть имъ принято за доказательство этой божественности. Но этого очень важнаго мотива мы не можемъ усмотрѣть напр. у Марка Аврелія. Христіанинъ философъ пишетъ апологію, кажется, имѣя въ виду преимущественно это лицо, которое было дѣйстви-

---

[1]) Разговоръ съ Трифономъ гл. 7. 8, стр. 155—156.
[2]) Apol. II. 12.
[3]) Apol. II. 10.

тельнымъ философомъ между Антониномъ Піемъ и другимъ его пріемышемъ (однимъ былъ Маркъ Аврелій), пустымъ и развратнымъ Люціемъ [1]). Намъ, правда, неизвѣстно, какъ Маркъ Аврелій относился къ христіанской геройской смерти въ то время, когда писана была къ нему апологія Іустина. Но мы знаемъ, какое впечатлѣніе должна была производить на него смерть христіанъ съ точки зрѣнія его стоической философіи; а также мы знаемъ и то, какъ дѣйствительно относился онъ къ смерти христіанъ, когда сдѣлался гонителемъ христіанства. По ученію стоической философіи, мудрецъ долженъ воспитать въ себѣ полное равнодушіе къ явленіямъ собственной жизни и участи. Фаталистическій принципъ стоической теоріи сказался такимъ несчастнымъ выводомъ въ практической жизни. Если мудрецу нужно умереть, то онъ долженъ сдѣлать это совершенно равнодушно, безъ сожалѣнія о прошедшемъ, безъ надежды на будущее, безъ радости и безъ скорби. Ревность христіанскихъ мучениковъ, которые съ радостію шли на смерть, представлялась Марку Аврелію смертью фанатиковъ, а не истинныхъ безстрастныхъ философовъ. Все, что дѣлается подъ вліяніемъ аффекта, все, что носитъ въ себѣ «энтузіазмъ», было въ высшей степени ненавистно императору-философу. Поэтому указаніе Іустина на геройскую смерть христіанъ, какъ на доказательство истины христіанскаго ученія, не могло имѣть никакой цѣны въ глазахъ Марка Аврелія. То, что благородному платоническому философу представлялось героизмомъ, на взглядъ черствaго, гордаго стоика было только результатомъ недостатка самообладанія и результатомъ невѣжества, питающагося иллюзіями будущей жизни. Маркъ Аврелій не только ни чѣмъ не былъ расположенъ въ пользу христіанства, но и не терпѣлъ его, такъ что не могъ благосклонно принять и доказательства его истинности изъ ветхозавѣтнаго пророчества.—Къ принятію пророчества, какъ доказательства истины Евангелія, самъ Іустинъ мученикъ

[1]) Шлоссеръ IV. 373.

приготовленъ былъ еще и другимъ путемъ. По складу своего ума Іустинъ мученикъ былъ метафизикъ, котораго занимали вопросы о началѣ и концѣ бытія и т. д. Это былъ идеалистъ въ самомъ лучшемъ значеніи этого слова, натура высокая, самоотверженная, благородная. Страстно желаетъ онъ истины, но, какъ человѣкъ увлекающійся, онъ желаетъ узнать ее вдругъ. Онъ не удовлетворяется стоикомъ, который считаетъ метафизическіе вопросы безполезною дѣтскою игрой и ограничиваетъ область изслѣдованій практическою жизненною областію. Онъ бѣжитъ отъ перипатетика потому только, что тотъ требуетъ съ него гонорарія за лекціи, и высокое философское искусство, по воззрѣнію Іустина, дѣло божественное, превращаетъ въ оплачиваемое деньгами ремесло. Онъ уходитъ отъ пиѳагорейца, который требуетъ отъ него для занятій философіей знанія математики, астрономіи и музыки и такимъ образомъ заставляетъ его долго ждать рѣшенія конечныхъ вопросовъ бытія [1]). Всего лучше могъ удовлетворить Іустина платонизмъ, раскрывшій предъ нимъ двери міра идеальнаго. Но платонизмъ коснулся Іустина не своими подробностями, а, такъ сказать, своимъ общимъ благороднымъ, куда-то вдаль манящимъ характеромъ. Онъ не нанесъ на Іустина мученика тѣхъ философскихъ предразсудковъ, которые изъ настоящихъ глубокомысленныхъ платониковъ дѣлаютъ не друзей, а самыхъ сильныхъ враговъ христіанства (Цельсъ, Порфирій, Ямвлихъ, Юліанъ. Аммоній Саккосъ, въ слѣдствіе изученія платонической философіи, по свидѣтельству Порфирія, даже отвратился отъ христіанства). Платонизмъ не превратился еще у Іустина мученика въ скепсисъ, какъ превратился онъ въ историческомъ своемъ движеніи. Любознательный платоникъ не страдалъ исключительностію, но искалъ вездѣ истину. Въ такомъ состояніи духа встрѣтился Іустинъ со старцемъ, указавшимъ ему на ветхозавѣтныя пророчества. Ветхій завѣтъ подѣйствовалъ на платоническаго философа первона-

---

[1]) Разговор. съ Триф. 144—145 стр.

чально своею метафизическою стороною. По разсказу Іустина, старецъ такъ говорилъ ему о ветхозавѣтныхъ пророкахъ: писанія ихъ (пророковъ) существуютъ еще и нынѣ, и кто читаетъ ихъ съ вѣрою, получитъ много вразумленія относительно начала и конца вещей, равно какъ и того, что долженъ знать философъ [1]). Ничего подобнаго конечно не было у Марка Аврелія. Это былъ стоикъ и при томъ стоикъ того новаго направленія этой школы, которое далъ ей Эпиктетъ. Эпиктетъ думалъ дать жизнь стоицизму, превратившемуся еще ранѣе Сенеки въ пустую игру понятіями, ограничивъ его чисто практическою областію. Ученіе Эпиктета не имѣло характера философской системы, а было направлено къ дѣйствительной жизни, къ отысканію истиннаго счастья [2]). Это практическое направленіе сближало стоицизмъ съ христіанствомъ, но только совершенно внѣшнимъ образомъ. Сущность стоической нравственности состоитъ въ самостоятельномъ развитіи воли къ добру, основанномъ на сознаніи человѣческаго достоинства. А христіанская нравственность проповѣдуетъ слабость собственныхъ силъ человѣка къ добру, необходимость Божіей помощи въ дѣлѣ нашего исправленія. Радикальное противорѣчіе состоитъ такимъ образомъ въ самыхъ основахъ той и другой нравственности. Что же касается метафизическихъ вопросовъ, то стоицизмъ проповѣдывалъ по отношенію къ нимъ полный скепсисъ, скепсисъ угрюмый, самодовольный, прикрывающій безсиліе совершить дѣло благовиднымъ указаніемъ на совершенную его безполезность. Эти философы, говоритъ Іустинъ о стоикахъ, совершенно равнодушны къ тому, одинъ или много боговъ и ихъ провидѣніе простирается-ли на каждаго изъ насъ, или нѣтъ, какъ будто (очень глубокомысленно и съ стоической точки зрѣнія замѣчаетъ Іустинъ) это познаніе ни мало не ведетъ къ счастію [3])? Та-

---

[1]) Разгов. съ Триф. 155.

[2]) Шлоссеръ, IV. 357 стр.

[3]) Разгов. съ Триф. гл. I, стр. 132—143.

кимъ образомъ и съ этой стороны Маркъ Аврелій не былъ подготовленъ въ пользу христіанства.

Все это доказываетъ только то, что стоическая философія въ ея идеалѣ не могла видѣть въ іудейскомъ пророчествѣ что-либо божественное. Но идеальные стоики, конечно, рѣдки. Всякій человѣкъ живетъ подъ разнообразнѣйшими вліяніями условій времени, и если смотрѣть на дѣло съ этой точки зрѣнія, то и у Марка Аврелія могли найтись такія стороны умственнаго направленія, при которыхъ и ему можно было указать на ветхозавѣтное пророчество, какъ на нѣчто божественное, безъ опасенія быть въ его глазахъ смѣшнымъ. Не надо забывать и того, что апологія писана не только къ Марку Аврелію, но и къ Антонину Пію, который былъ не стоикъ, а просто образованный человѣкъ тогдашняго времени и притомъ человѣкъ «благочестивый» въ тогдашнемъ смыслѣ этого слова. Іустинъ, когда писалъ апологію, смотрѣлъ на царственныхъ лицъ именно болѣе какъ на образованныхъ людей вообще, чѣмъ имѣлъ въ виду принадлежность кого-либо изъ нихъ къ опредѣленной философской школѣ. Если смотрѣть на доказательство божественности христіанства, приводимое Іустиномъ изъ пророчествъ, съ точки зрѣнія тогдашнихъ образованныхъ людей, и въ особенности—благочестивыхъ въ тогдашнемъ смыслѣ этого слова, то мнѣніе Прессансэ, что доказательство изъ пророчествъ само требуетъ обоснованія,—требуетъ, чтобы доказана была подлинность ветхозавѣтныхъ писаній и ихъ божественность, представляется не совсѣмъ справедливымъ. Историкъ забываетъ здѣсь эпоху, о которой онъ говоритъ. Въ настоящее время доказывать невѣрующему истину христіанства изъ ветхозавѣтнаго пророчества, безъ предварительнаго доказательства его подлинности и божественности, было бы, конечно, неудобно. Но это потому, что невѣрующаго (мы разумѣемъ собственно ученыхъ отступниковъ отъ христіанства) въ настоящее время гораздо труднѣе обратить въ христіанство, чѣмъ древняго язычника. Язычество имѣло гораздо болѣе точекъ соприкосновенія съ христіанствомъ, чѣмъ со-

временное невѣріе [1]). Поэтому въ частности и вопросъ о пророчествахъ ветхаго завѣта, въ ихъ отношеніи къ христіанству, въ настоящее время гораздо сложнѣе, чѣмъ въ первое время христіанства. Главнѣйшая особенность языческихъ образованныхъ людей во время Іустина мученика, сравнительно съ современнымъ невѣріемъ, есть широко развитая вѣра въ чудесное. Эта вѣра въ сверхъ-естественное и чудесное въ язычествѣ не могла иначе явиться, какъ въ формѣ суевѣрія. Здѣсь не мѣсто излагать причины этого явленія во время первыхъ христіанскихъ апологетовъ. Достаточно на него указать. Всѣ совершенно неоспоримые историческіе памятники того времени говорятъ намъ о сильнѣйшемъ развитіи суевѣрія среди самыхъ образованныхъ людей. Шлоссеръ въ короткихъ словахъ характеризуетъ такъ направленіе образованности во время предшественника Антонина Пія—Адріана. Мистическія мудрованія, вѣра въ сверхъестественныя явленія и другія подобныя фантастическія бредни (это нужно понимать, конечно, только о язычествѣ) все болѣе и болѣе туманили головы тогдашняго поколѣнія... Усиливавшійся мистицизмъ находилъ себѣ главную опору въ нравственномъ разслабленіи общества и въ его страсти къ оригинальности и новизнѣ. Но еще болѣе благопріятствовало ему постепенное перенесеніе въ Римъ ученій, преданій и обрядовъ Востока, по мѣрѣ упадка народной вѣры. Уже въ послѣднее время республики и при первыхъ императорахъ сдѣлалось ощутительнымъ вліяніе египетскихъ, сирійскихъ и *іудейскихъ* воззрѣній, которое съ этого времени все болѣе и болѣе увеличивалось. Вслѣдствіе этихъ вліяній въ грекоримской литературѣ явилось новое направленіе, усиленное въ послѣдствіи распространеніемъ христіанства и въ свою очередь проложившее новому ученію путь въ высшіе классы

---

[1]) Das eigentliche Heidenthum, говоритъ Сеппъ (Sepp), steht dem Christenthume unendlich näher, als der moderne Protestantismus und abgestandene Katholicismus. У Ловягин. 172 стр. Тутъ, въ слишкомъ рѣзкой формѣ, выражена вѣрная мысль.

общества. Императоръ Адріанъ изъ благоговѣнія къ Аполлонію Тіанскому взялъ на себя трудъ собрать оставшіяся послѣ него сочиненія [1]). Нѣтъ никакой надобности принимать въ точномъ смыслѣ нѣкоторыя неосторожныя выраженія Шлоссера, но общій смыслъ его рѣчи совершенно вѣренъ. Не только самъ Адріанъ, но и его образованнѣйшіе любимцы, какъ Фаворинъ и Плутархъ, были тоже люди суевѣрные. Вѣра въ магію, въ заклинанія, оживленіе оракуловъ и мистерій были явленія общія. Устремленіе на востокъ совершалось именно благодаря таинственности его культа, чудесности разсказовъ и т. д. Платоническая философія, какъ увидимъ ниже, ученіемъ о демонахъ поддерживала суевѣріе. Неоплатоники вѣрили въ магію и теургію. Образованный Филострать старшій разсказываетъ о чудесахъ Аполлонія съ полною вѣрою. Господствующее суевѣріе коснулось и самаго Марка Аврелія. Не даромъ Іустинъ называетъ его благочестивымъ. Въ Аѳинахъ, которыя благодаря дѣятельности самого же Марка, снова сдѣлались центромъ образованности, онъ отдалъ, говоритъ Шлоссеръ, дань предразсудкамъ своего времени, заставивъ посвятить себя въ таинства мистерій [2]). По извѣстію Лукіана, лжепророкъ Александръ возбуждалъ своими чудесами удивленіе не только въ самомъ Маркѣ Аврелiѣ и его дворѣ (Pseudomant. 48), но и философъ Цельсъ, другъ Лукіана, былъ пораженъ дѣйствіями Александра и просилъ объясненія своихъ недоумѣній по этому поводу у Лукіана. Лукіанъ написалъ съ этою цѣлію и посвятилъ Цельсу свое сочиненіе Pseudomantis. При такомъ суевѣрномъ настроеніи общества [3]), вопросъ о достовѣрности писаній, содержащихъ пророчества, имѣлъ мало значенія. Язычники готовы были вѣрить прорицаніямъ. И они тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ ихъ принимали, чѣмъ

---

[1]) Шлоссеръ. IV. 355. 356.

[2]) Шлоссеръ 373.

[3]) О такомъ суевѣрномъ настроеніи общества въ вѣкъ апологетовъ у самаго Прессансэ можно читать въ IV т. 1—22 стр.

болѣе они были удивительны. Іустинъ мученикъ совершенно удовлетворяетъ этому настроенію тогдашняго образованнаго общества, раскрывая какъ ветхозавѣтные пророки до мельчайшихъ подробностей предсказывали все, что касается лица І. Христа и Его дѣла. При оцѣнкѣ апологіи Іустина мученика, можетъ возникнуть вопросъ о достоинствѣ такого метода защиты христіанства и доказательства его истинности. Апологетъ, какъ оказывается, пользуется легковѣріемъ и суевѣріемъ современнаго общества и доказываетъ истину христіанства, въ разсчетѣ на эти свойства. Но это замѣчаніе не будетъ справедливымъ. Можно представлять дѣло самымъ простымъ образомъ такъ, что Іустинъ мученикъ вовсе не пользуется для своихъ цѣлей суевѣріемъ, такъ какъ онъ указываетъ пророчества истинныя, но ставитъ вопросъ о нихъ такимъ образомъ, какъ того требовали современныя критическія требованія его читателей, а не въ строго-научной его постановкѣ, которая необходима собственно въ наше время. И это тѣмъ болѣе надо признать, что самъ Іустинъ мученикъ не стоялъ выше научныхъ требованій современнаго ему образованнаго общества и слѣдовательно никакъ не могъ вообще имѣть сознанія о той научной постановкѣ богословскихъ вопросовъ, какая выработана спустя болѣе тысячелѣтія послѣ него. Но съ другой стороны онъ могъ пользоватьея и господствовавшимъ въ его время суевѣріемъ въ томъ же смыслѣ, какъ ап. Павелъ воспользовался надписью на языческомъ храмѣ для указанія на Бога истиннаго, или какъ христіане пользовались философскимъ языкомъ для выраженія христіанскихъ понятій и языческими храмами— для своихъ церковныхъ собраній. Въ суевѣріи выражается вѣра въ сверхъестественное, только ложнымъ образомъ.

Заслуга Іустина мученика не только въ исторіи апологіи, но и въ цѣлой исторіи христіанства такова, значеніе которой трудно преувеличить. Онъ далъ жизнь тому направленію христіанской литературной дѣятельности, которое, вмѣсто презрѣнія ко всему человѣческому, вмѣсто потворства обскурантизму и невѣжеству, стремится соединить съ

христіанствомъ человѣческую культуру и образованность. Но Іустинъ мученикъ былъ, такъ сказать, только начинателемъ и вдохновителемъ этого направленія, а не организаторомъ его идей. Для христіанской апологіи онъ былъ тѣмъ же, чѣмъ для платонической философіи былъ Сократъ. Прекрасное и блестящее развитіе идеи апологіи, какъ она понята Іустиномъ мученикомъ, представляетъ намъ апологетическая дѣятельность александрійцевъ. Климентъ и Оригенъ въ своей апологетической дѣятельности не просто повторяли Іустина мученика. То оригинальное содержаніе, которое представляютъ ихъ апологіи сравнительно съ Іустиномъ мученикомъ, было разультатомъ съ одной стороны превосходства ихъ личныхъ талантовъ и учености, а съ другой результатомъ нѣкоторыхъ особыхъ историческихъ условій ихъ дѣятельности. Эти-то условія и нужно здѣсь указать.

Направленіе христіанской александрійской школы стоитъ въ тѣсной связи съ научною дѣятельностью александрійской эпохи вообще и съ современнымъ этой школѣ философскимъ движеніемъ въ язычествѣ. Великое созданіе Александра Македонскаго—Александрія, по самому географическому положенію представляющая пунктъ соединенія трехъ материковъ, была центромъ соединенія цивилизацій Европы, Азіи и Африки. При Птоломеяхъ Александрія сдѣлалась мѣстомъ языческой учености, и эта ученость пріобрѣла совершенно особое направленіе. Птоломею Лагову (320—284) приписывается основаніе знаменитаго ученаго александрійскаго учрежденія—Музея, а Птоломею Филадельфу (285 — 247) окончательное его устройство. Этотъ блистательный храмъ музъ (μουσεῖον) находился рядомъ съ дворцомъ, при языческомъ храмѣ Бруxіумѣ. Онъ представлялъ огромное зданіе, окруженное крытыми галлереями. Внутри его находились громадные залы для научныхъ диспутовъ, ряды комнатъ, въ которыхъ помѣщалась библіотека, производилось списываніе рукописей и наконецъ—столовая, въ которой ученые получали прекрасный обѣдъ. Къ музею прилегалъ—περίπατος, по образцу учебныхъ заведеній древности. По своему характеру музей по-

ходилъ отчасти на нынѣшніе университеты, но онъ имѣетъ сходство преимущественно съ академіями наукъ. Кромѣ библіотеки музея находилась еще въ Александріи другая—въ Серапеумѣ, при храмѣ Сераписа. Въ той и другой библіотекахъ находилось огромное количество рукописей [1]). По своему назначенію музей имѣлъ объединяющее направленіе. Въ немъ могъ участвовать ученый всякой страны и мѣстности, въ немъ могли соединяться, сглаживаться и сливаться всѣ противоположныя современныя направленія въ наукѣ и философіи.

Александрійская образованность имѣетъ двѣ совершенно несходныя между собою стороны. Съ одной стороны она представляетъ намъ блестящее развитіе точныхъ знаній, какъ естественныя и математическія науки, съ которыми сходны были по своему строго-научному характеру и занятія грамматическія, въ тогдашнемъ обширномъ смыслѣ этого слова. Но не эти занятія имѣли вліяніе на направленіе христіанской александрійской учености, хотя и ихъ развитіе въ Александріи имѣло вліяніе на то сочувственное отношеніе къ наукѣ вообще, какимъ характеризуется дѣятельность александрійскихъ ученыхъ. Особенно характернымъ явленіемъ александрійской образованности была такъ называемая александрійская религіозная философія. Существенная особенность этой новой философіи состоитъ въ томъ, что она, въ противоположность античной философіи, которая съ первыхъ шаговъ своего существованія стала во враждебное отношеніе къ религіи, стремилась соединить и примирить философію и религію. Новыя отношенія между востокомъ и западомъ, образовавшіяся вслѣдствіе побѣдъ на востокѣ Александра великаго, вызвали появленіе такой философіи. Востокъ всегда считался и дѣйствительно былъ колыбелью религіи, а Греція,—высшая представительница запада, оставила міру прекрасное достояніе науки и философіи. Оба эти элемента до александрійской эпохи представляются

[1]) Redepennig. Origenes. T. 1. 8—10.

какъ-бы разрозненными и даже враждебными. Столкновеніе ихъ въ Александріи могло вызвать попытки ихъ сблизить, примирить, понять религію философскимъ способомъ. Апологетическая дѣятельность въ смыслѣ оправданія религіи предъ судомъ образованности, изъ коихъ первую представлялъ востокъ, а вторую—западъ, принадлежитъ такимъ образомъ къ самому существу александрійскаго направленія. И очень понятно, что лучшіе опыты примиренія и христіанства съ философіею язычества, вѣры съ знаніемъ, сверхъестественнаго и естественнаго элементовъ человѣческой культуры, могли быть произведены только на почвѣ александрійской.

И по своей задачѣ, и по средствамъ ея выполненія александрійская религіозная философія Климента и Оригена ничѣмъ не отличается отъ предшествовавшихъ и современныхъ ей попытокъ примиренія религіи и философіи. Философія Климента и Оригена представляетъ опытъ примиренія христіанской вѣры съ философіей и образованностью язычества совершенно такой же, какъ система Филона, примиряющая философію съ вѣрой іудейской, и неоплатонизмъ, примиряющій философію съ вѣрой язычества во всемъ его объемѣ, какъ восточнаго, такъ и западнаго. Средство къ примиренію такихъ реально несходныхъ вещей, какъ философія (собственно платонизмъ) и религіи языческія восточныя и западныя, іудейская и христіанская, далъ самъ платонизмъ, который и поставленъ былъ верховнымъ судьею въ спорѣ религій съ философіей. Внѣшній, реальный, индивидуальный міръ есть, по Платону, царство разнообразія. Но не этотъ внѣшній міръ представляетъ высшую дѣйствительность. Міровые предметы и явленія существуютъ по образцамъ, по идеямъ. И этотъ-то идеальный міръ, реализирующійся въ царствѣ разнообразія, и есть высшая дѣйствительность. Богъ виновникъ міра, какъ существо абсолютно-единое, чуждое всякаго внутренняго разнообразія и даже дѣятельности, имѣетъ тѣсное отношеніе только къ міру идеальному. Слѣдовательно этотъ міръ идей въ своей внутренней области имѣетъ очень мало несходства, мало

разнообразія. И дѣйствительно идея, по Платону,—это есть нѣчто постоянное и неизмѣнное, что́ и составляетъ дѣйствительную сущность міровыхъ явленій. Послѣднія могутъ разнообразиться между собою до безконечности, имѣть тѣ или другія формы, но когда философствующій умъ откроетъ въ нихъ общность идеи, то они теряютъ свое несходство. Чтобы примирить религіи и между собою и съ философіей Платона, для этого слѣдовало отвлечь вниманіе отъ исторической обстановки религій, отъ реальнаго, конкретнаго ихъ явленія и вознестись духомъ въ область идей, которыя реализуются въ отдѣльныхъ религіяхъ и которыя неизмѣнны и тожественны. Примирители такимъ именно образомъ и поступали. И іудейско-александрійская философія Филона, и неоплатонизмъ, и христіанская александрійская философія Климента и Оригена одинаково отрицательно (различіе есть только степенное) относятся къ реальному, историческому явленію ихъ религій и къ объективному содержанію писаній, въ коихъ содержатся религіозныя истины. Ветхій завѣтъ, іудейская религія въ тѣхъ формахъ, съ тѣми представленіями, какія изображены въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ, не имѣютъ для Филона прямаго значенія. Историческія лица и событія, правила и предписанія и т. д., все это суть носители высшихъ идей. Дѣйствительная исторія іудейской религіи происходитъ въ высшей сферѣ идей. Она только человѣкообразно выражается въ реальной исторіи іудейства. Священное писаніе ветхаго завѣта нельзя поэтому понимать буквально. Отъ его буквы, которая убиваетъ, нужно возвыситься къ духу, который животворитъ. Какъ Филонъ относится къ іудейству, такъ неоплатонизмъ къ языческимъ религіямъ. Отвлекая вниманіе отъ реальной религіозной языческой дѣйствительности, считая ее только формою выраженія совершенно другаго высшаго порядка явленій, неоплатонизмъ видитъ родство и сходство между всѣми религіями. Если Филонъ аллегорически толковалъ ветхій завѣтъ, то неоплатоники аллегоризировали языческіе миѳы и сказанія. Тѣже апологетическія по отношенію къ религіи стремленія дѣй-

ствовали и въ христіанствѣ, и полнымъ ихъ выраженіемъ въ христіанствѣ служитъ собственно гностицизмъ, какъ опытъ сліянія философіи и христіанской религіи. Но существенно тѣ же стремленія и у александрійцевъ. Съ гностицизмомъ у нихъ самое тѣсное внутреннее родство; и отличіе ихъ отъ гностиковъ, приближающее ихъ къ церковному типу мыслителей, въ сущности есть только результатъ ихъ непослѣдовательности, зависѣвшей отъ несомнѣнно сильнѣйшаго на нихъ дѣйствія живаго историческаго образа Іисуса Христа и христіанства. И для александрійцевъ христіанская религія и христіанская исторія теряютъ свое конкретное, реальное значеніе и становятся символомъ иныхъ высшихъ, идеальныхъ отношеній. Крайности аллегоризма были естественнымъ и неизбѣжнымъ послѣдствіемъ такого направленія.

Такъ какъ александрійское направленіе христіанскаго богословія стремилось не къ тому, чтобы противопоставить христіанство философіи и образованности, но именно ихъ примирить, то это примиряющее стремленіе должно было сказаться особаго рода послѣдствіями какъ для философіи, такъ и для самаго христіанства. Это стремленіе заставляло понять христіанство преимущественно съ теоретической его стороны, въ той его области, которою оно соприкасается съ метафизикой, какъ разрѣшающее извѣстнымъ способомъ общіе метафизическіе вопросы. Такое пониманіе христіанства не заставило александрійцевъ, какъ заставило оно гностиковъ, почти совсѣмъ забыть практическій элементъ, который въ христіанствѣ является преобладающимъ; тѣмъ не менѣе и ихъ оно не оставило на почвѣ строго-церковнаго пониманія христіанства. И у александрійцевъ теоретическія стремленія преобладаютъ надъ практически-нравственными, религія является новой философіей, высшая ступень человѣческаго совершенства понимается какъ гносисъ, хотя и имѣющій въ себѣ много элементовъ церковныхъ. Преобладаніе метафизическаго интереса сказалось и въ ихъ пониманіи отдѣльныхъ ученій христіанства, въ философской окраскѣ такихъ предметовъ, которые ея не должны и не мо-

гутъ имѣть. Это привело ихъ къ очень многимъ догматическимъ заблужденіямъ. Но живое чувство вѣры и живое на нихъ дѣйствіе историческаго, реальнаго христіанства произвело у нихъ много непослѣдовательности, противорѣчій, произвело постоянный переходъ отъ церковнаго пониманія догмата къ философскому и наоборотъ. Мы видѣли эти особенности и у Іустина мученика; но у александрійцевъ онѣ настолько замѣтнѣе и яснѣе, насколько они послѣдовательнѣе Іустина мученика и глубже его образованы философски.

Апологетическая дѣятельность Климента преслѣдуетъ двѣ задачи: 1) Она стремится расположить язычника къ вѣрѣ въ І. Христа чрезъ доказательство ложности язычества, его религіи и философіи (эти идеи развиваются преимущественно въ сочиненіи Protrepticus); 2) она стремится доказать что христіанство не только не противорѣчитъ философіи и образованности вообще, но напротивъ имѣетъ очень много сходныхъ съ ними элементовъ. Это послѣднее доказательство Климентъ развиваетъ не только въ той формѣ, какъ развиваетъ его Іустинъ мученикъ, т. е. въ формѣ простаго указанія на эти сходные элементы, но и въ формѣ положительнаго включенія этихъ элементовъ въ систему ученія христіанъ, въ такомъ представленіи христіанскаго ученія, въ которомъ оно получаетъ и смыслъ, и видъ сходнаго съ философскимъ и діалектически-обоснованнаго научнаго положенія. (Это—преимущественно въ сочиненіи «Строматы»). Первая часть апологетики Климента, представляющая критику язычества, не составляетъ у него чего-либо оригинальнаго, не имѣетъ особаго значенія въ дальнѣйшемъ движеніи апологетики вообще и въ нѣкоторыхъ пунктахъ рѣшительно противорѣчитъ идеямъ самаго Климента. Мы изложимъ ее поэтому въ самыхъ краткихъ чертахъ.

Едва ли кто другой былъ способенъ глубже понять сущность и значеніе языческихъ религій, чѣмъ Климентъ. Широкое и свободное его воззрѣніе, побуждавшее его искать вездѣ крупицы истины, о чемъ узнаемъ мы ниже, должно бы было вести его, конечно, не къ тому, чтобы открыть

истину въ языческихъ религіозныхъ культахъ, но во всякомъ случаѣ къ тому, чтобы въ кажущемся безсмыслін ихъ открыть внутренній смыслъ, указать на то, что и въ языческихъ религіяхъ выражается стремленіе человѣка къ общенію съ Богомъ, хотя и совершенно извращенное. Широкое воззрѣніе Климента должно было во всякомъ случаѣ избавить его отъ изслѣдованій, сдѣлавшихся въ апологіяхъ, ему предшествовавшихъ, почти общимъ мѣстомъ,—изслѣдованій о безсмыслін поклоненія дереву и камню, о безнравственности боговъ и богинь. Мы нисколько не забываемъ того, что простая толпа язычества, низшій его классъ обожалъ дѣйствительно самыя статуи боговъ, преданъ былъ дѣйствительно фетишизму. Мы вполнѣ убѣждены, что осмѣяніе языческой религіи философами и распространеніе христіанства, сокрушавшаго языческій культъ, вызывало, въ особенности въ низшемъ языческомъ классѣ, реакцію, которая побуждала язычниковъ къ возстановленію и поддержанію языческаго богопочтенія въ самыхъ грубыхъ его формахъ. Но Климентъ не могъ не знать, что это—воззрѣнія простой и и необразованной толпы, которая можетъ бросить эти воззрѣнія только въ слѣдствіе умственнаго развитія, а не въ слѣдствіе, хотя бы и самыхъ остроумныхъ, обличеній. Притомъ Климентъ есть апологетъ христіанства именно предъ образованнымъ язычествомъ. Всѣ его сочиненія не имѣютъ въ виду толпы, а написаны къ людямъ развитымъ умственно [1]).

Воззрѣнія Климента на языческій культъ ничѣмъ не отличаются отъ воззрѣній апологетовъ времени ему предшествующаго. Климентъ въ почитаніи идоловъ видитъ фетишизмъ и доказываетъ довольно пространно нелѣпость обожанія дерева и камня. Какъ человѣкъ въ высшей степени образованный, Климентъ, при раскрытіи этого устарѣлаго воззрѣнія на языческій культъ, съумѣлъ все-таки стать занимательнымъ. Онъ на основаніи историческихъ памятни-

[1]) Язычники образованные считали такія воззрѣнія христіанъ на языческій религіозный культъ просто смѣшными. Contr. Cels. VI. 62.

ковъ доказываетъ, когда произошли тѣ статуи, которымъ язычники приписывали чудесное происхожденіе и которыя они въ слѣдствіе этого особенно почитали. Онъ доказываетъ историческими примѣрами, когда кощунственное отношеніе къ статуямъ не дѣлало никакого вреда для тѣхъ лицъ, которыя кощунствовали. Вмѣстѣ съ предшествующими апологетами и Климентъ указываетъ на то, что статуи не имѣютъ ни чувства, ни движенія, что онѣ ниже животныхъ; онѣ не ощущаютъ, когда ихъ полируютъ, калятъ и т. под. [1]). Есть у Климента еще одна черта, которую онъ указываетъ въ осужденіе языческому культу и указаніе которой вполнѣ достойно его. Языческія статуи вредны потому, что онѣ чрезвычайно изящны. Онѣ воочію и въ прекрасной формѣ представляютъ порокъ, и въ слѣдствіе этаго возбуждаютъ его. Высокое искусство увѣковѣчиваетъ непотребства, созерцаніе которыхъ раздражаетъ страсть въ язычникахъ [2]) Климентъ, какъ и ранѣе его Таціанъ, знакомъ былъ не только съ открытымъ культомъ язычниковъ; онъ зналъ и языческія мистеріи. Мистическій культъ, какъ извѣстно, особенно развитъ былъ въ Египтѣ, мѣстопребываніи Климента. Многоученость Климента и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, и какъ не у него одного, не соединяется съ глубиною воззрѣнія. Религія эллиновъ, говоритъ Прессансэ, была изобрѣтена для прекрасныхъ дней, для торжества искусства и веселыхъ часовъ. Но она не могла удовлетворить душу, какъ скоро скорбь о безконечномъ и невидимомъ обнимала ее и пугала ее тѣнью смерти. Мистеріи были основаны, чтобы утишить эту скорбь и прогнать страхъ. Во всѣхъ нихъ лежала мысль объ обновленіи человѣка чрезъ смерть и объ очищеніи его души, по отдѣленіи отъ тѣла. Эти идеи мы находимъ и въ мистеріяхъ элевзинскихъ, и въ мистеріяхъ Бахуса, Орфея и Эроса. Климентъ въ жару полемики опускаетъ изъ вида многочисленныя свидѣтельства

---

[1]) Protrepticus, c. IV. Edit. Reinhold Klotz. Lipsiae. 1831.

[2]) Protrepticus. c. IV. § 49.

древнихъ писателей, которые въ ясномъ свѣтѣ выставляютъ эту сторону мистерій. Онъ съ настойчивостью возстаетъ противъ грубыхъ сказокъ, нелѣпыхъ и безнравственныхъ эпизодовъ мистерій, забывая, что мистеріи, какъ тѣсно связанныя съ естественными религіями, могли не уничтожать, а только видоизмѣнять и идеализировать ихъ миѳы. Въ элевзинскихъ мистеріяхъ Климентъ видитъ только, какъ молодую дѣвушку похищаетъ охотникъ, вмѣсто того, чтобы въ дочери Цереры узнать душу, которая похищается смертью съ тѣмъ, чтобы ожить въ другомъ мѣстѣ [1]).

Кромѣ разсужденій о почитаніи статуй боговъ, т.-е. о о внѣшнемъ языческомъ культѣ, у Климента существуютъ замѣчанія о внутреннемъ культѣ язычниковъ. И въ этомъ отношеніи пріемъ его критики довольно рутинный. Онъ выставляетъ и осмѣиваетъ позорныя страсти и позорныя дѣйствія языческихъ боговъ и богинь. Но и здѣсь, какъ и въ предъидущихъ разсужденіяхъ о внѣшнемъ языческомъ культѣ, Климентъ умѣетъ придать интересъ и занимательность своимъ вовсе незанимательнымъ мыслямъ. Его прекрасное знаніе языческой миѳологіи даетъ ему возможность остроумно и искусно выставить дѣйствительно позорныя и низкія страсти и дѣйствія боговъ. Описывая эти страсти и дѣйствія, Климентъ ставитъ себѣ въ заслугу, что онъ излагаетъ разсказы о нихъ по подлиннымъ документамъ, и не выдумываетъ самъ ничего. Его и по большей части живое и одушевленное изложеніе (что въ особенности нужно сказать о Protrepticus) окрашивается здѣсь еще юмористическимъ оттѣнкомъ, такъ что читать его очень пріятно. Отчетливое знаніе не только подробностей миѳологіи, но и историко-литературное ея изученіе и объясненіе, въ слѣдствіе коего Климентъ былъ знакомъ съ дѣйствительными историческими основами миѳологическихъ разсказовъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ удаляло его отъ господствующаго у христіанъ воззрѣнія на языческихъ боговъ, какъ демоновъ, и на происхож-

[1]) Pressensé. T. IV. 136—137.

деніе язычества, какъ на результатъ дѣйствія тѣхъ же демоновъ. Такъ, описавъ недостойныя дѣйствія языческихъ боговъ, Климентъ говоритъ, что всѣ эти боги суть не что иное, какъ умершіе люди, коихъ прахъ попирается ногами, также какъ и прахъ обыкновенныхъ смертныхъ. «Не нужно обращаться къ небу, чтобы найти вашего Юпитера, а нужно посмотрѣть его въ землѣ. Каллимахъ Критскій скажетъ вамъ, гдѣ онъ погребенъ» (Климентъ разумѣетъ гимнъ Каллимаха: Cretenses sepulchrum construxere tuum, o rex [1]). Изъ этаго видно, что Климентъ раздѣлялъ воззрѣніе на языческихъ боговъ Евгемера, каковой взглядъ имѣли и другіе церковные учители. — Но рядомъ съ этимъ существуетъ у него, общій почти всѣмъ древнимъ отцамъ и учителямъ церкви, взглядъ на языческихъ боговъ, какъ на демоновъ. По этому послѣднему воззрѣнію Климента, языческіе боги суть демоническія силы, живущія въ воздухѣ, любящія милостыни и жертвы,— суть жестокіе боги, враги людей, коихъ наслажденіе составляютъ кровь и смерть, кои требуютъ непрерывныхъ жертвъ [2]).

Такимъ образомъ доказываетъ Климентъ недостаточность языческой религіи.—Никто можетъ быть изъ древнихъ церковныхъ писателей не цѣнилъ такъ философію, какъ Климентъ; никто не зналъ ее такъ хорошо, нетолько вообще, но даже въ самыхъ мелкихъ подробностяхъ, какъ Климентъ. Поэтому нужно бы ожидать, что въ томъ случаѣ, когда Климентъ приметъ на себя задачу—доказать недостаточность философіи, онъ представитъ прекрасный критическо-философскій опытъ. Климентъ и дѣйствительно, при критикѣ философіи, стоитъ выше Іустина мученика. Онъ не ограничивается для униженія ея только признаніемъ заимствованій философовъ изъ іудейскаго откровенія. Но тѣмъ не менѣе въ критическомъ отношеніи имъ сдѣлано было гораздо менѣе, чѣмъ можно бы было отъ него ожидать. Климентъ различаетъ философію отъ софистики и доказываетъ пустоту и

[1]) Эта критика излагается въ II. главѣ Protrepticus. § 28—40.
[2]) Protrept. c. IV. § 62.

вредъ послѣдней [1]). Изъ отдѣльныхъ философскихъ системъ онъ дѣлаетъ замѣчанія только о тѣхъ системахъ, въ которыхъ онъ видитъ преобладаніе матеріалистическаго элемента. Ничто такъ не было не сродно духу александрійца идеалиста, какъ матеріализмъ, въ какой бы утонченной формѣ онъ не появлялся. Матеріалистическій элементъ Климентъ находитъ у Ѳалеса, Анаксимена, Гераклита, стоиковъ, перипатетиковъ. Всѣхъ неистовѣе эпикурейцы, система коихъ есть настоящее безбожіе [2]). Мы увидимъ ниже, что и Оригенъ противника христіанства Цельса никакъ не могъ себѣ представить платоническимъ философомъ, а представлялъ его именно матеріалистомъ—эпикурейцемъ.

Матеріалистическій элементъ, господствующій въ большинствѣ, какъ оказывается, системъ, доказываетъ, такъ сказать, внутреннюю недоброкачественность философіи. Но въ философіи есть и нѣкоторые хорошіе элементы. Этими элементами греки также не могутъ гордиться, потому что и то, что̀ въ философіи ихъ есть хорошаго, да и нетолько въ ней, а и въ культурѣ грековъ вообще, все это не свое, а заимствованное, и притомъ нетолько изъ іудейскаго откровенія, но и отъ другихъ варваровъ. Іустинъ мученикъ доказывалъ только то, что философія многое заимствовала изъ іудейскаго откровенія, а Климентъ утверждаетъ, что не одна философія, но и культура вообще имѣетъ у грековъ нетолько іудейское, но и вообще варварское напр. египетское, финикійское происхожденіе. Бо́льшая ученость Климента сравнительно съ Іустиномъ мученикомъ сказывается здѣсь въ томъ, что онъ приводитъ больше примѣровъ сходства между язычествомъ и іудействомъ. Но если въ основаніи какихъ-либо сужденій лежитъ ложная мысль, то тѣмъ хуже бываетъ для истины, чѣмъ пространнѣе и лучше эта ложная мысль доказывается. Не такая еще бѣда, если доказывать сходство между вещами несходными только въ общихъ чер-

[1]) Stromat. I. c. IV. VIII.
[2]) Protrept. c. V. Сравн. Strom. I. 1.

тахъ, какъ это дѣлаетъ Іустинъ мученикъ по отношенію къ философіи и іудейству. Но дѣло значительно ухудшается, когда кто-нибудь возьмется доказывать сходство въ подробностяхъ, и даже мелкихъ, между такими вещами, которыя и въ общемъ имѣютъ его мало, или даже совсѣмъ ничего, какъ и поступаетъ по отношенію къ философіи и іудейству Климентъ. Не такъ мы удалимся отъ истины, если будемъ отыскивать сходство между націями въ области общихъ выводовъ отвлеченнаго мышленія. Но гораздо труднѣе будетъ намъ его доказать, когда мы пожелаемъ его отыскать въ такихъ реальныхъ и приспособляемыхъ каждымъ народомъ къ своимъ собственнымъ требованіямъ вещахъ, какъ политика, законодательство и даже ремесла. Иногда не будетъ большою ошибкою сказать, что такой-то народъ въ военномъ искусствѣ много заимствовалъ отъ другаго. Но сказать, что Мильтіадъ свою мараѳонскую тактику заимствовалъ отъ Моисея — это будетъ уже нѣсколько страннымъ [1]). На болѣе твердой почвѣ стоитъ Климентъ, когда онъ думаетъ доказать заимствованіе нѣкоторыхъ явленій греческой культуры отъ тѣхъ народовъ, кои имѣли съ греками болѣе тѣсную историческую связь, и которые у себя дѣйствительно развили культуру высшую, чѣмъ іудеи. Но утрировка этой мысли, въ ущербъ самостоятельности даровитѣйшаго изъ народовъ, не можетъ быть сочтена за услугу истинѣ. Доказать положеніе, что какой-нибудь народъ заимствовалъ что-нибудь отъ другаго народа, будетъ иногда справедливо. Но желаніе доказать, въ цѣляхъ дать принципіальное основаніе своей теоріи заимствованій, что всякое вообще знаніе есть результатъ преданія отъ одного лица къ слѣдующему за нимъ, будетъ и неисполнимо, и незаконно.

---

[1]) Несамостоятельность греческой философіи и культуры доказывается Климентомъ въ Protrepticc. VIII. и въ особенности въ Стромагахъ, въ кн. I. напр. XXI гл., гдѣ доказывается древность Моисея сравнительно съ древнѣйшими лицами прочихъ народовъ. Въ XXIV гл. доказывается, что Моисей служитъ образцомъ для всѣхъ народовъ, какъ пророкъ, законодатель, тактикъ, стратегъ, политикъ и философъ. См. еще кн. II с. V.

Гораздо болѣе значенія, въ цѣляхъ доказательства превосходства христіанства предъ языческою философіею, имѣютъ тѣ замѣчанія Климента, которыя онъ дѣлаетъ объ общемъ характерѣ христіанскаго ученія, въ его противоположности съ ученіемъ философскимъ. 1) Основная задача христіанскаго ученія не столько теоретическая, сколько практическая [1]). Древняя философія, какъ мы узнаемъ изъ «Педагога» Климента, не различала науку отъ морали и зло считала заблужденіемъ. Христіанство произвело это различеніе. Логосъ стремится главнымъ образомъ не къ тому, чтобы научить человѣка, но чтобы его исцѣлить. Человѣчество скорѣе требовало врача, чѣмъ учителя. Таковой врачъ и единственный и есть Логосъ [2]). 2) Второе неизмѣримое преимущество христіанства предъ философіей то, что оно доступно всѣмъ классамъ народа. Философія христіанская не такова, какъ философія Платона, который написалъ надъ своею дверью: «незнающій геометріи не входи сюда». Божественная философія евангелія одинаково назначена, какъ для мужа, такъ и для женщины [3]).—Таково у Климента опроверженіе язычества. Но не въ этомъ его сила и заслуга. Онъ знаменитъ разрѣшеніемъ, нами ранѣе обозначенной, второй задачи его апологіи. Къ этому предмету теперь мы и обратимся.

Принципъ, который лежитъ у Климента въ основаніи его доказательства связи и сходства между христіанствомъ и всею ему предшествующею культурою человѣчества, это тоже ученіе о Словѣ Божіемъ, какое находится и у Іустина мученика, и у евангелиста Іоанна Богослова. Только у Климента, вслѣдствіе его большаго знакомства съ философіей и большаго на него вліянія философскаго [4]) представленія о Логосѣ, это ученіе является менѣе подходящимъ къ чи-

[1]) Слово есть педагогъ врачебникъ, ой ѩсобнкоς. Paedag. I. § 1.
[2]) Paedag. I. c. II. § 6.
[3]) Paedagog. I. c. IV.
[4]) Ученіе Гераклита, Платона, стоиковъ.

стому христіанскому его пониманію. Въ началѣ своего сочиненія «Protrepticus» Климентъ придаетъ поэтическую форму выраженія этому ученію. Древніе саги говорятъ, что Амфіонъ Ѳивскій и Аріонъ Мефимнійскій славились такимъ искусствомъ пѣнія, что одинъ гармоническими звуками привлекалъ рыбъ, а другой приводилъ въ движеніе камни и окружилъ стѣною отечественный городъ, а Орфей своимъ мелодическимъ пѣніемъ дѣлалъ ручными дикихъ звѣрей... Но отсылаемъ на Геликонъ и Киѳеронъ эти сказки поэтовъ со всѣмъ относящимся къ нимъ и съ цѣлою трупной боговъ, и обратимъ слухъ къ моему пѣвцу. Онъ-то и сдѣлалъ ручными, самыхъ дикихъ изъ всѣхъ звѣрей,—людей и притомъ звѣрей всякихъ породъ: крылатыхъ, т.-е. пустыхъ и легкомысленныхъ; пресмыкающихся, т.-е. людей коварныхъ; львовъ, т.-е. свирѣпыхъ; свиней, т.-е. похотливыхъ и т. д. Виновникъ этой чудной музыки, производящей столь великія дѣла, есть тотъ же, кто положилъ гармонію вселенной, кто изъ разнородныхъ элементовъ міра образовалъ симфонію, короче это творческое Слово. Итакъ эта пѣснь не новая, ибо въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Богъ былъ Слово. Такъ какъ Слово есть божественная причина всѣхъ вещей, то оно было прежде творенія, а такъ какъ оно приняло имя Христа, предреченное задолго до его пришествія, то оно ново [1]). Итакъ Іисусъ Христосъ, какъ Слово Божіе, не въ воплощеніи только открылъ свою любовь къ людямъ, но уже и въ твореніи. Но близость человѣка къ Слову Божію обнаруживается не тѣмъ только, что онъ—твореніе Логоса, и вслѣдствіе этаго послѣдній никогда не могъ его оставить во тьмѣ и заблужденіи. Въ мірѣ существъ есть у Логоса одна любимая «арфа», на которой онъ по преимуществу разыгрываетъ свою чудную мелодію — это человѣкъ. Выраженная безъ поэтическихъ прикрасъ, мысль эта будетъ значить то, что человѣкъ есть высшее всѣхъ прочихъ твореній, на которое всегда было направлено особое Божіе по-

[1]) Protrepticus. Начало 1-й главы.

печеніе. Богъ одарилъ душу человѣка разумомъ и мудростію, далъ его тѣлу красоту и соразмѣрность въ частяхъ. Онъ сообщилъ человѣку и направленіе къ добру. Разумъ и совѣсть суть отображеніе въ человѣкѣ собственныхъ свойствъ Логоса. Всѣ прочія существа Творецъ просто только вызвалъ къ бытію, а человѣка Онъ сотворилъ собственными руками, слѣдовательно внѣдрилъ въ него нѣчто собственное. Τι αὐτῷ ἴδιον ἐνέφησεν [1]). Если такимъ образомъ человѣкъ есть твореніе Логоса, т.-е. І. Христа, то этотъ послѣдній, явившись учителемъ человѣчества, не могъ сообщить человѣку ничего такого, что противорѣчило бы тому сѣмени добра, которое онъ вложилъ въ него при твореніи. Совершенно напротивъ. Логосъ можетъ возвращать въ человѣкѣ до совершенства только то, что лежитъ добраго въ немъ отъ самаго его сотворенія. Такимъ образомъ христіанство, какъ религія Логоса, есть истинно-человѣческая религія. Родство творенія и откровенія, естественныхъ требованій и предписаній евангелія, связь философіи и христіанства утверждается этими изслѣдованіями Климента самымъ прочнымъ образомъ.—Какъ предметъ самый близкій Логосу, какъ его преимущественная и лучшая арфа, человѣкъ долженъ быть и предметомъ особеннаго Божія попеченія во всякое время, а не въ христіанствѣ только. Паденіе правда разстроило связь между Логосомъ и человѣкомъ, но не окончательно ее уничтожило. Падшій человѣкъ, по Клименту, въ нѣкоторыхъ случаяхъ хуже животнаго, безчувственнѣе камня; но стоитъ только услышать ему новую пѣснь Логоса, какъ совершается съ нимъ чудо, которое древняя сага приписываетъ Орфею. Какъ бы ни была чудодѣйственна эта пѣснь, она не могла бы произвести дѣйствія, если бы и въ падшемъ человѣкѣ не было искры жизни, способной возгорѣться при соприкосновеніи съ Логосомъ. Мелодія Логоса потерялась бы и замерлабы въ пустомъ про-

[1]) Paedagog. I, c. III. § 7.

странствѣ, еслибы внутри человѣка не было зала, который бы могъ ее воспринять» (Прессансэ).

Іустинъ мученикъ на основаніи мыслей, вполнѣ сходныхъ съ сейчасъ изложенными мыслями Климента Александрійскаго, доказывалъ тѣсную связь и сходство между христіанствомъ и философіею, такъ сказать, только фактически, исторически. Онъ выяснялъ, что существовавшія до христіанства философскія системы имѣютъ много сходнаго съ христіанствомъ и указывалъ, какіе именно это пункты сходства. Въ результатѣ этихъ указаній философія являлась приготовительницею ко Христу. Приготовительное по отношенію къ христіанству значеніе философіи составляетъ любимую мысль и Климента Александрійскаго, къ которой онъ часто обращается въ своихъ Строматахъ. Но онъ не ограничивается раскрытіемъ предмета только съ этой стороны. Свидѣтельство факта онъ думаетъ усилить чрезъ возведеніе его къ философскому принципу. Онъ пишетъ изслѣдованіе о методѣ познанія вообще, для доказательства того, что вѣра есть необходимый органъ, какъ въ знаніи вообще, такъ и въ религіозномъ въ особенности. Съ этой стороны философское образованіе становится дѣломъ необходимымъ и полезнымъ не только въ цѣляхъ обращенія къ христіанству, но оно необходимо и въ самомъ христіанствѣ. И если изъ разсужденій Іустина мученика занятіе философіею дѣйствительно оказывается необходимымъ для того, чтобы перейти къ истинѣ евангелія, то изъ этихъ разсужденій его вовсе не ясно, почему, по принятіи христіанства, это философствованіе не должно быть брошено. Климентъ стремится восполнить этотъ пробѣлъ Іустиновой апологіи. Онъ связываетъ христіанство и лучшія явленія культуры самымъ тѣснѣйшимъ образомъ. Мы разсмотримъ его аргументацію по вопросу о связи философіи и христіанства съ обѣихъ ея сторонъ: со стороны исторической и философской.

Въ общемъ мысли Климента о приготовительномъ значеніи философіи неотличны, какъ мы сказали, отъ воззрѣній Іустина мученика. Но большая ученость Климента сказывается здѣсь

въ большемъ разнообразіи у него указаній сходства между философіею и христіанствомъ. Съ другой стороны Климентъ, согласно общему направленію тогдашней эклектической учености, старается открыть слѣды истины не только у грековъ, какъ Іустинъ мученикъ, но и у варваровъ [1]). Истина собственно одна, говоритъ Климентъ, только она раздроблена на отдѣльныя части, подобно тому, какъ вакхи раздѣлили части Пентея [2]). Истина разсѣяна всюду, даже между ересями, которыхъ разногласіе не исключаетъ присутствія въ нихъ доли истины. Всѣ философскія системы, при всемъ своемъ различіи и противорѣчіяхъ, представляютъ полное согласіе. Въ музыкальномъ инструментѣ каждая струна настраивается по извѣстному тону,—одна выше, другая ниже, тѣмъ не менѣе одновременное сотрясеніе ихъ производитъ гармонію. Правильные ряды чиселъ составляются въ ариѳметикѣ изъ разнообразія четныхъ и нечетныхъ чиселъ. Міръ состоитъ изъ разныхъ частей, но всѣ онѣ имѣютъ правильное отношеніе къ цѣлому. Тоже нужно сказать и о системахъ философіи, какъ греческихъ, такъ и варварскихъ. Въ каждой изъ нихъ заключается извѣстная частица истины, похищенная не изъ миѳологіи Вакха, а изъ богословія вѣчнаго Логоса [3]). Философы и поэты Греціи много говорили справедливаго и достойнаго вниманія. Не даромъ ап. Павелъ въ своихъ рѣчахъ ссылается на нѣкоторыхъ писателей, напр. Эпименида (Тит. 1. 12. 13). Извѣстны семь мудрецовъ древняго міра, которые прославлены предъ всѣми прочими, какъ истинные мудрецы [4]). Что и греки имѣли истинные догматы, объ этомъ засвидѣтельствовалъ ап. Павелъ въ аѳинскомъ ареопагѣ, когда сказалъ, что и у гре-

---

[1]) Это существованіе истины у варваровъ служитъ у Климента, какъ мы видѣли, доказательствомъ того, что греки не имѣютъ права гордиться своей философіей, которая заимствована ими отъ варваровъ.

[2]) Stromat. L. I. c. XIII.

[3]) Ibid.

[4]) Strom. I. c. XIV.

ковъ онъ нашелъ между храмами жертвенникъ Невѣдомому Богу т. е. Богу истинному, котораго греки, не зная, почитали. Кромѣ того философы, какъ Сократъ и Платонъ, говорили много такого, что почти буквально было высказано въ еврейскихъ книгахъ [1]). Нельзя сомнѣваться, что Богъ, почитаемый греками, тотъ же, котораго почитали іудеи, котораго чтутъ и христіане, только греки—погречески, іудеи—поіудейски, мы же—по новому, духовно. Богъ не отстранилъ грековъ отъ участія въ оправданіи и спасеніи, но и о нихъ промышлялъ. Онъ далъ имъ и философію, чрезъ которую Всемогущій прославляется греками. Какъ изъ іудеевъ, чтобы ихъ сдѣлать здравыми, Богъ воздвигалъ пророковъ, такъ и изъ грековъ онъ избиралъ наилучшихъ, которые на своемъ языкѣ возвѣщали Бога. Почему и у Петра въ «проповѣди» [2]) ап. Павелъ говоритъ: возьмите книги грековъ и вы узнаете, какъ Сибилла называла единаго Бога и говорила о томъ, что мы называемъ будущимъ. Возьмите и читайте Гистаспа, и вы увидите, что тамъ еще яснѣе написано о Сынѣ Божіемъ [3]). Въ основаніе того, что и ранѣе христіанства истина возвѣщена была всѣмъ людямъ, Климентъ полагаетъ мысль, что евангеліе всѣмъ народамъ было проповѣдано, и слѣдов. всѣ были къ нему приготовлены. Въ отношеніи къ Богу всѣ одинаково могутъ быть праведны: и іудеи, жившіе подъ закономъ, и язычники, жившіе при философіи, потому что Богъ есть Отецъ всѣхъ людей и народовъ. Сила его проникаетъ всюду. Какъ законъ былъ педагогомъ іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ грековъ къ евангелію. Она замѣняла для нихъ писанное откровеніе [4]). Тѣже самыя идеи высказываются Климентомъ во многихъ другихъ мѣстахъ Строматъ. Эклектическое направленіе его образованія, которое вмѣсто глубины

---

[1]) Мысли эти повторяются въ высшей степени часто.
[2]) Апокрифическое сочиненіе.
[3]) Strom. VI. c. V. § 43.
[4]) Strom. I, c. V. § 28—29.

отличалось широтою, даетъ ему возможность вездѣ видѣть истину не только у грековъ, но и у варваровъ. Для Климента, съ его эклектической точки зрѣнія, ничего не значатъ и противорѣчія философіи, потому что онъ, говоря о философіи, разумѣетъ не одну какую нибудь философскую систему, а то, что каждая изъ системъ говорила истиннаго [1]). Всѣ эти сужденія собственно только утверждаютъ сходство между язычествомъ и христіанствомъ. Въ чемъ именно оно обнаруживается? И Климентъ, какъ и Іустинъ, указываетъ эти пункты сходства, но Климентъ и здѣсь, какъ и часто, утрируетъ, такъ сказать, мысль Іустина мученика. Онъ желаетъ указать сходство не только между общими религіозными истинами, которыя раскрываютъ христіанство и философія, но и спеціально христіанскими. Эти ученія находитъ онъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, у Платона. Этотъ аоинскій Моисей и еврейскій философъ училъ не только о единобожіи, но и о троичности лицъ въ Богѣ,—нетолько о происхожденіи міра отъ Бога, но и о сотвореніи его изъ ничего; не только училъ о безсмертіи души и будущей жизни, но училъ именно въ смыслѣ христіанскомъ [2]). На самомъ же дѣлѣ у Платона такихъ ученій или совсѣмъ нѣтъ, или есть только подобныя, рѣзко отличающіяся отъ христіанскихъ, въ слѣдствіе того, что они стоятъ въ тѣсной связи съ основными принципами его философіи.—Вопросъ теперь въ томъ: какъ понималъ Климентъ источникъ этихъ сходныхъ съ христіанствомъ идей въ языческой мудрости? Мы разбирали тѣ объясненія этого сходства, какія даетъ Климентъ съ цѣлію униженія греческой философіи, какъ напр. заимствованія философами изъ ветхозавѣтнаго откровенія и др. Однако несомнѣнно, что, когда Климентъ не имѣетъ въ виду унизить достоинства языческой культуры, онъ считаетъ ея отдѣльныя явленія, сходныя съ христіанствомъ, не результатомъ только «воровства», но и самостоятельной

[1]) Strom. I. c. VII.
[2]) Strom. II. c. V.

способности язычниковъ понимать истину. Источникъ этой истины вообще, по его мнѣнію, есть Логосъ, который никогда не оставляетъ родъ человѣческій своимъ промышленіемъ. Но какъ понималъ Климентъ форму этаго дѣйствія Логоса на языческій міръ? Истина языческой философіи есть ли не что болѣе, какъ естественное развитіе того божественнаго элемента, который составляетъ принадлежность самой природы человѣка и вложенъ въ него при самомъ его твореніи, такъ что дѣйствіе Логоса на языческій міръ нужно принимать только въ смыслѣ общей промыслительной его дѣятельности въ этомъ отношеніи, или же истина въ язычествѣ есть особое Божіе откровеніе въ его исторіи, хотя и отличное въ степени полноты и совершенства, не только отъ христіанскаго откровенія, но и отъ іудейскаго? У Климента мы находимъ оба эти предположенія. Въ однихъ случаяхъ онъ несомнѣнно считаетъ истину язычества результатомъ общаго дѣйствія промысла. Истина пріобрѣтается чрезъ естественныя понятія, присущія всѣмъ людямъ, каково напр. понятіе о томъ, что есть единый Творецъ всего. У всѣхъ людей есть такъ называемый общій смыслъ (κοινὸς νοῦς), есть, какъ говорятъ, предугадываніе истины, нѣкоторый родъ пророчества [1]). Но иногда истина язычества представляется Клименту не результатомъ естественнаго развитія природной разумности, но въ смыслѣ особеннаго дѣйствія Логоса, доступнаго не всѣмъ, а только избраннымъ людямъ— поэтамъ и философамъ, въ смыслѣ божественнаго вліянія, просвѣщающаго самый разумъ. Такъ въ одномъ мѣстѣ Климентъ какъ будто совсѣмъ отрицаетъ естественный методъ богопознанія чрезъ разсматриваніе природы. Заблуждается, по моему мнѣнію, Менандръ, пишетъ Климентъ, когда восклицаетъ: «солнце! тебѣ должно покланиться первому изъ боговъ, чрезъ котораго можно созерцать и прочихъ боговъ», ибо солнце никогда не показало бы намъ истиннаго Бога, еслибы не было истиннаго Слова, которое есть солнце души,

[1]) Strom. I. c. XIX. § 94.

посредствомъ котораго единаго, возсіявшаго во глубинѣ ума, просвѣщается око и самаго разума [1]).

Но положимъ, что Климентъ доказалъ положеніе, по которому философія является руководительницей ко Христу, а изученіе ея приноситъ тотъ добрый результатъ, что изучающій ее легче можетъ обратиться къ христіанству. Но за чѣмъ нужно философствованіе въ христіанствѣ? Нужно-ли зажигать свѣчу, когда насталъ день, засіяло солнце? Необходимость научнаго и философскаго образованія въ христіанствѣ составляетъ любимую мысль и неоцѣненную заслугу Климента. Собственно доказательство мысли о значеніи философіи въ христіанствѣ и разъясненіе ея дѣйствительнаго, истиннаго положенія по отношенію къ нему составляетъ тотъ центръ, около коего движется почти все содержаніе Строматъ. Въ виду обоснованія того положенія, что человѣческая образованность существенно необходима для христіанъ, Климентъ вдается въ глубину религіозно-философскаго изслѣдованія вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію. Но составить себѣ точное понятіе о воззрѣніяхъ Климента на этотъ предметъ, не смотря на широкое его раскрытіе, довольно затруднительно. Прежде всего историкъ, встрѣчая у Климента слова: «вѣра, знаніе» только съ большимъ трудомъ можетъ освободиться отъ теперешнихъ представленій, соединенныхъ съ этими очень простыми и ясными словами; тогда какъ Климентъ, на котораго преданія греческой философіи и современнаго ему гностицизма дѣйствовали сильнѣйшимъ образомъ, не могъ понимать эти слова въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ ихъ современный богословъ. Собственныя опредѣленія Климента понятій вѣра, знаніе, равно какъ и все раскрытіе этого ученія у него, совершались подъ давленіемъ совершенно противопожныхъ побужденій, что приводило его очень часто къ противорѣчивымъ на этотъ счетъ показаніямъ. Съ одной стороны Климентъ, при развитіи вопроса объ отношеніи вѣры къ

[1]) Protrept. c. VI. § 64.

знанію, имѣлъ въ виду доказать права знанія. Эту сторону вопроса онъ раскрывалъ противъ тѣхъ христіанъ, которыхъ называлъ онъ слишкомъ православными (ὀρθοδόξασται) и о которыхъ иронически отзывался такимъ образомъ: есть люди, которые такъ удивительно одарены способностями, что думаютъ, будто не слѣдуетъ изучать философіи, діалектики, или предаваться изученію природы, но нужно довольствоваться одною простою вѣрою (μόνη καὶ ψιλὴ πίστις) [1]). Но съ другой стороны Климентъ стремился выставить и права вѣры, вопреки тому предпочтенію предъ нею знанія, которое выставляли гностики и философски-образованные люди язычества. Тѣ и другіе считали вѣру достояніемъ простой толпы, людей низшей породы, плотскихъ. Задачею Климента было собственно примиреніе вѣры и знанія или возстановленіе того равновѣсія между ними, которое нарушалось съ одной стороны простыми христіанами, а съ другой—философами. Но Климентъ не всегда искусно лавируетъ между двумя крайностями и смотря потому, какое изъ этихъ двухъ направленій въ извѣстномъ случаѣ онъ думаетъ сокрушить, онъ высказывается о предметѣ своего изслѣдованія самымъ противоположнымъ образомъ. Трудность изслѣдованія занимающаго насъ вопроса зависитъ наконецъ и отъ самаго способа внѣшняго изложенія, который характеризуетъ Строматы Климента. Чтобы не дать меча въ руки неопытному дитяти, т.-е., чтобы не раскрыть полной истины такимъ людямъ, которые не въ состояніи правильно ее понять, но могутъ только извратить ее и перетолковать, Климентъ стремится такъ излагать свои мысли, переплетая въ нихъ важное и неважное, что глубоко образованный христіанинъ пойметъ, что̀ именно Климентъ хочетъ сказать, а для простыхъ настоящая истина останется закрытою. Весь трудъ Климента является «строматами»,—лугомъ, испещреннымъ самыми разнообразными цвѣтами, или ковромъ, на рисункѣ котораго перемѣшаны самые разнообразные оттѣнки кра-

[1]) Strom. I. c. IX. § 43.

сокъ. Такія цѣли Климента при написаніи Стромат имѣли послѣдствіемъ безсвязность этого труда, частыя въ немъ повторенія, нѣкоторыя дѣйствительно неясныя объясненія и т. п.

При доказательствѣ необходимости научнаго образованія для христіанъ Климентъ исходитъ изъ той мысли, что истина никогда не дается человѣку, какъ что нибудь готовое, что нуженъ большой трудъ для ея пріобрѣтенія и большія приготовленія для надлежащаго ея усвоенія. Нельзя ожидать, чтобы виноградное дерево приносило плоды безъ трудовъ и хлопотъ виноградаря. Чтобы получить виноградъ, необходимо удобрять почву, на которой растетъ дерево, окапывать его, поливать [1]). Вѣра даетъ только матеріалъ для истины; только чрезъ изслѣдованіе содержанія вѣры человѣкъ доходитъ до познанія полной, заключающейся въ ней, истины. Какъ воспитаніе раскрываетъ ту искру праведности, которая заключена въ человѣкѣ, такъ и наука раскрываетъ сокровища вѣры. При посредствѣ разума мы восходимъ отъ слѣдствій къ главнымъ положеніямъ и изъ этихъ положеній выводимъ ихъ крайнія послѣдствія. Разумъ научаетъ насъ познавать сходства и различія до самыхъ тонкихъ ихъ оттѣнковъ, не допускаетъ колебаній и неопредѣленности выраженій, что опасно само по себѣ и очень выгодно для заблужденія [2]). Развитіе и обоснованіе истины возможно только при діалектическомъ развитіи. Безъ науки люди никогда не могутъ понять тѣ аллегорическія и двусмысленныя выраженія, которыми наполнено писаніе. И самъ Господь чрезъ искусственную двусмысленную рѣчь мудро посмѣялся діаволу во дни искушенія. Въ писаніи Богъ говорилъ многими и различными способами, и иногда не такъ просто и удобопонятно, какъ объ этомъ думаютъ. Богатство откровенія также безконечно, какъ и его виновникъ. И исчерпать его нельзя безъ необходимаго научнаго приготовле-

---

[1]) Strom. I. IX.
[2]) Strom. VI. c. X.

нія и развитія [1]). Философію нельзя считать никуда негодной за то, что въ ней истина соединена съ ложью, потому что самое доказательство этой лжи, требуя напряженности мысли, доставляетъ пользу человѣку. Если философія представляетъ борьбу различныхъ мнѣній, то это не уничтожаетъ истины, а напротивъ возвышаетъ ее; чрезъ сличеніе противорѣчивыхъ мнѣній истина болѣе проясняется. Охотники избираютъ разные способы въ преслѣдованіи добычи; такъ и искатель истины долженъ прибѣгать къ всевозможнымъ средствамъ для достиженія ея. Мудрость есть рѣка, въ которую вливаются тысячи ручьевъ; но какъ рѣка и ручьи соединяются въ одномъ руслѣ, такъ и всѣ науки соединяются въ истинной мудрости. Знаніе ложныхъ системъ философіи необходимо для истины, подобно тому, какъ мѣнялѣ необходимо знать и фальшивыя монеты, для того, чтобы правильно цѣнить настоящія [2]). Простая вѣра (φιλη πίστις), обоснованная логическимъ разсужденіемъ, является вѣрою научною—(ἐπιστιμονική πίστις).

Изъ приведенныхъ опредѣленій Климента открывается, такъ сказать, только внѣшнее отношеніе знанія къ вѣрѣ. Климентъ этимъ не ограничивается, а стремится показать психологически ту внутреннюю тѣсную связь между вѣрою и знаніемъ, по которой «нѣтъ знанія безъ вѣры и нѣтъ вѣры безъ знанія». Всякое знаніе имѣетъ въ своемъ основаніи актъ вѣры, т.-е. основные принципы науки пріобрѣтаются не чрезъ логическій процессъ мышленія, а чрезъ непосредственное ихъ созерцаніе, такъ что при логическомъ, діалектическомъ изслѣдованіи эти основные научные принципы являются уже готовыми. Для объясненія того, что нужно понимать подъ основными принципами науки, Климентъ указываетъ на геометрическія аксіомы, которыя лежатъ въ основаніи геометріи и въ тоже время не требуютъ логиче-

---

[1]) Ibid.
[2]) Strom. I. c. V. 29 и sqq.

ской аргументаціи [1]). Въ другихъ мѣстахъ Строматъ вѣра отожествляется у Климента съ внутреннимъ неопредѣленнымъ чувствомъ истины, которое иногда принимаетъ что нибудь за истину безъ долгаго предварительнаго діалектическаго изслѣдованія. Въ этомъ смыслѣ Климентъ доказываетъ, что и сами философы считали вѣру необходимой для познанія. Эпикуръ называлъ вѣру πρόληψις—ума, свободнымъ полетомъ мысли къ увѣренности по какому-то внутреннему чутью истины. По мнѣнію Эпикура, думаетъ Климентъ, безъ такой антиципаціи истины, которая предшествуетъ всякому логическому доказательству, невозможно было бы никакое доказательство. Аристотель говорилъ, что критерій истины есть вѣра. И божественный Платонъ въ сочиненіи «о законахъ» называетъ счастливымъ того, кто отъ начала чувствуетъ себя участникомъ въ истинѣ. Непосредственное участіе въ истинѣ есть, по Платону, истинно царское знаніе [2]). Иногда понятіе вѣры у Климента пріобрѣтаетъ совсѣмъ особый отъ изложеннаго смыслъ. Онъ принимаетъ за вѣру ту дѣятельность нашего ума, когда онъ, путемъ логическаго отвлеченія отъ свойствъ міровыхъ явленій, пріобрѣтаетъ понятія о свойствахъ имъ противоположныхъ и которыя опытомъ познать нельзя. Познаніе пріобрѣтаемое только чувственнымъ опытомъ и дѣятельностью разсудочной въ сферѣ только предметовъ опыта не можетъ дойти до истиннаго представленія объ основномъ принципѣ бытія. Руководствующійся такимъ методомъ изслѣдованія видитъ въ мірѣ только грубые элементы; таковой смѣшиваетъ матерію и сущность, твореніе и Творца. Основной принципъ бытія теряется для такого человѣка во множественности явленій и онъ остается при этой множественности до тѣхъ поръ, пока чрезъ вѣру не возвысится къ простому общему принципу, который не есть матерія и не связанъ съ нею. Вѣра, возвышаясь надъ познаніями, пріі-

[1]) Pressensé. IV. 151.
[2]) Strom. II. c. IV.

обрѣтаемыми чрезъ чувственное воспріятіе, достигаетъ абсолютной истины [1]).

Представленіе вѣры, какъ познавательнаго акта души, при которомъ не требуется логическая аргументація, заставляетъ Климента иногда понимать ее въ смыслѣ близкомъ къ тому, что въ современной ему философіи понималось подъ именемъ непосредственнаго созерцанія истины. Близкое къ къ этому опредѣленіе вѣры было для Климента особенно важно. Если неоплатоники и гностики, понимая вѣру, какъ усвоеніе истины внѣшнимъ образомъ, на основаніи напр. согласія съ авторитетомъ и т. п., унижали ее предъ знаніемъ, понимая высшую ступень послѣдняго, какъ совершенно непосредственное, въ состояніи экстаза, созерцаніе человѣкомъ истины,—созерцаніе, которое такъ глубоко погружаетъ человѣка въ истину, что становится уже ненужною логическая аргументація, то Климентъ, понимая вѣру, на основаніи того, что и она не пользуется логической аргументаціей, какъ «созерцаніе» или собственно непосредственное ощущеніе (αἴσθησις) истины соединялъ и отождествлялъ вѣру съ высшею степенью знанія. Понимая вѣру какъ непосредственное созерцаніе въ смыслѣ близкомъ къ неоплатоническому, Климентъ считаетъ ее доступною, какъ неоплатоники и гностики-созерцаніе, только для нравственносовершенныхъ людей [2]). Сухая солома непосредственно загорается отъ огня; желѣзо непосредственно притягивается магнитомъ, подобное познается подобнымъ (т.-е. въ данномъ случаѣ сѣмя Слова въ человѣкѣ узнаетъ полное откровеніе Логоса въ писаніи),—вотъ тѣ подобія, которыя употребляетъ Климентъ для характеристики познанія, пріобрѣтаемаго

---

[1]) Strom. Ibid.

[2]) Отличіе „непосредственнаго созерцанія“ Климента отъ неоплатоническаго и въ особенности гностическаго состоитъ въ томъ, что Климентъ не считалъ его, какъ напр. гностики, природной принадлежностью только одного класса людей—духовныхъ. Тѣмъ не менѣе мистическій его принципъ не вездѣ вполнѣ освобождалъ его отъ различенія эсотерическаго и экзотерическаго вѣдѣнія.

чрезъ вѣру [1]). Новымъ глазомъ, новыхъ слухомъ, новымъ сердцемъ мы можемъ воспринимать предметы, открытые чрезъ І. Христа [2]). Представленіе вѣры, какъ непосредственнаго созерцанія, въ значительной степени окрашиваетъ систему Климента мистическимъ элементомъ. Истина усвояется совершенно внутреннимъ процессомъ души, убѣжденіе въ ней и ея критерій есть внутреннее, субъективное, живое согласіе съ нею. Гностикъ Климента не нуждается въ доказательствахъ истины, подобно тому какъ и въ своей нравственной дѣятельности онъ руководствуется чисто внутреннимъ давленіемъ любви къ добру, а не наградами или наказаніями, и т. п. [3]). Возводя на такую высоту чисто субъективный критерій истины, Климентъ естественно долженъ былъ отрицательно относиться къ объективнымъ источникамъ и способамъ доказательства истины. Непосредственное созерцаніе, какъ источникъ истины, для всякаго мистика уничтожаетъ цѣну внѣшняго откровенія, писанія. У Климента этого нѣтъ, но это, кажется, просто благодаря его непослѣдовательности. Но и вѣра въ писаніе у него основывается на чисто субъективномъ созерцаніи его содержанія и субъективной оцѣнкѣ его внутренней высоты. Что же касается внѣшнихъ доказательствъ божественности христіанства, какъ чудеса, то Климентъ не могъ относиться къ нимъ сочувственно. Убѣжденіе, основанное на чудесахъ, воспринимаетъ истину не новыми очами и новымъ сердцемъ, а внѣшнимъ чувствомъ и разсудкомъ—низшими органами познанія. Изъ области невидимаго, что̀ составляетъ существенную особенность созерцанія гностика, онъ возвращался бы въ область видимаго. Вѣра, основанная на чудесахъ, имѣетъ также мало нравственной силы, какъ и вѣра, основанная на мышленіи. Апостолъ Павелъ ставитъ совершенно на одной (низшей) ступени и убѣжденіе, основанное на чу-

---

[1]) Strom. II. c. VI.
[2]) Ibid. II. c. IV.
[3]) Ср. Neander, II. 264—265. Gotha. 1864.

десахъ и убѣжденіе на основаніи логической аргументаціи, когда онъ одинаково неодобрительно относится и къ просьбамъ іудеевъ о знаменіи, и къ поискамъ эллиновъ за мудростью. (1 Кор. 1, 12). Блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе. Мы повинуемся не чуду, но потому, что воспринимаемъ голосъ Бога. Οἱ μὴ διά σημείων, ἀλλ ἀκοῆς δὲ εὐπειθεῖς [1]).

Мы видимъ такимъ образомъ, что Климентъ весь центръ тяжести доказательства истины христіанства перенесъ въ область внутреннюю. Онъ не предлагаетъ уже образованному человѣку доказательства истины христіанства на основаніи пророчествъ и чудесъ, какъ это дѣлаетъ Іустинъ мученикъ, а считаетъ результатомъ этихъ доказательствъ убѣжденіе только низшаго порядка. Истинно вѣрующій, на котораго истина дѣйствуетъ какъ магнитъ на желѣзо, не нуждается ни въ знаменіяхъ, ни въ мудрости, т. е. ни въ доказательствахъ отъ чудесъ, ни въ доказательствахъ отъ разума. Весь вопросъ апологетики—въ томъ, чтобы такъ представить истину, чтобы она подѣйствовала на сердце человѣка, какъ магнитъ на желѣзо. Климентъ дѣйствительно и желаетъ представить христіанскую истину именно въ такой формѣ. Такъ, желая расположить язычника къ принятію священнаго писанія, Климентъ указываетъ ему на высшую святость его предписаній, которыя непремѣнно приметъ человѣческая совѣсть, на любовь Бога къ людямъ, которую оно открываетъ, на милосердіе. Небесный учитель не говоритъ съ нами, какъ съ учениками; Господь не называетъ насъ слугами, онъ не говоритъ съ нами, какъ Богъ съ человѣкомъ. Онъ обращается къ намъ, какъ нѣжный отецъ къ дѣтямъ [2]) и т. п.

Съ тою же цѣлію, т. е. чтобы нестолько доказать, сколько, если можно такъ выразиться, показать христіанскую истину, сдѣлать ее привлекательной для сердца, Климентъ часто обращается въ своихъ сочиненіяхъ къ изображенію бо-

---

[1]) Strom. II. c. VI. § 28.
[2]) Protrept. c. IX.

жественной личности Христа Спасителя. Этотъ превосходнѣйшій пріемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда Климентъ имъ пользуется, окрашиваетъ его изложеніе оттѣнкомъ нѣжнымъ и поэтическимъ, чему примѣръ мы уже видѣли, когда излагали изображенное Климентомъ дѣйствіе Логоса на языческій міръ. Такой же характеръ представленія личности І. Христа видѣнъ и въ цѣломъ Protrepticus и въ тѣхъ мѣстахъ Строматъ, гдѣ Климентъ употребляетъ его.

Таковы воззрѣнія Климента на методъ христіанскаго познанія и на способы доказательства истины христіанства. Главную его заслугу можно положить въ томъ, что онъ узаконилъ научное изслѣдованіе по отношенію къ писанію и содержанію христіанскаго ученія. Строить зданіе апологетики христіанства на этомъ основаніи суждено было Оригену.

Примиряющая дѣятельность александрійцевъ по отношенію къ языческой философіи и образованности свое высшее обнаруженіе должна была найти не въ томъ, что̀ называется апологіею отрицательной, которая защищаетъ дѣло Іисуса Христа чрезъ указаніе недостатковъ язычества. Александрійцы—христіане призваны были къ апологіи христіанства положительной, которая состоитъ въ представленіи христіанства соотвѣтствующимъ высшимъ требованіямъ философіи и образованности, въ такомъ раскрытіи христіанскаго ученія, которое удовлетворяло бы самый взыскательный философскій вкусъ. Александрійцы должны были представить христіанство въ такой же формѣ, какъ Филонъ представилъ іудейство, а неоплатонизмъ—язычество. Уже и у Климента мы видимъ попытки представить въ философскомъ раскрытіи нѣкоторые частные пункты христіанскаго вѣроученія. Уже онъ, въ цѣляхъ сліянія христіанства съ философіею, принялъ въ свою систему прямо нѣкоторыя философскія мнѣнія (напр. предсуществованіе душъ, вѣчность матеріи). Но философское раскрытіе христіанскаго ученія, представленіе его въ такой формѣ, чтобы оно удовлетворяло философски-образованныхъ людей, было дѣломъ Оригена. На приготовленной Климентомъ почвѣ, послѣ его изслѣдованій объ

отношеніи вѣры и знанія и послѣ его доказательства связи науки и вѣры, Оригенъ могъ свободно и смѣло строить зданіе христіанской апологетики, руководствуясь философскимъ методомъ и данными философіи. Апологетическая тенденція въ такой формѣ обнаруживается не въ отдѣльномъ какомъ-нибудь трудѣ Оригена, но она составляетъ жизненный нервъ цѣлой его дѣятельности. Многочисленныя толкованія Оригена на священное писаніе имѣютъ особый интересъ въ тѣхъ главнымъ образомъ мѣстахъ, гдѣ Оригенъ, съ цѣлію примирить какое-нибудь ученіе писанія съ философіею, вдается въ аллегоризмъ и строитъ цѣлыя философскія теоріи. Но эта апологетическая тенденція самымъ яснымъ образомъ выражается въ трудѣ его «о началахъ». Здѣсь Оригенъ думалъ представить опытъ философской системы съ христіанскимъ содержаніемъ. Кромѣ того, что здѣсь Оригенъ воспользовался методомъ философіи для раскрытія христіанскаго ученія, представилъ его въ діалектическомъ развитіи, связи и послѣдовательности, въ системѣ, онъ, въ видахъ тѣснѣйшаго сближенія христіанства съ философіею, пересадилъ въ систему христіанства многія философскія ученія, въ особенности Платоновы. Платоническій элементъ видѣнъ у него въ самомъ понятіи о Богѣ, который и у Оригена, какъ у Платона, является абстракціей, сущностью, неспособною войти въ непосредственное отношеніе съ міромъ явленій. Послѣднее обстоятельство вызвало нужду философской окраски ученія о Логосѣ, который является у него посредникомъ (въ философскомъ смыслѣ этого слова) между Богомъ и міромъ и иногда понимается въ смыслѣ Платонова міра идей. То же платоновское понятіе неизмѣняемости заставило допустить если не вѣчность міра, то міровъ, вѣчность творенія. Въ ученіи о мірѣ разумномъ принята платоновская теорія предсуществованія душъ; философское представленіе матеріальнаго тѣла, какъ темницы души,—вело къ извѣстнаго рода докетизму въ ученіи о человѣческой природѣ Христа и заставляло стать въ странное положеніе по отношенію къ ученію о воскресеніи плоти.

Философскія тенденціи удалили Оригена отъ церковнаго ученія о послѣдней судьбѣ міра и человѣка и имѣли слѣдствіемъ ученіе о всеобщемъ апокатастасисѣ.

Итакъ задачею литературной дѣятельности Оригена было примиреніе христіанства и платонизма и не только иногда, но часто, насильственное доведеніе христіанскихъ истинъ до соотвѣтствія съ платоническими. Сочиненіе Цельса «Λόγος ἀληθής» должно было смутить Оригена въ самой высшей степени. Тотъ самый платонизмъ, въ которомъ Оригенъ думалъ видѣть приготовительную ступень къ христіанству, которому онъ часто подчинялъ христіанство, оказывается такимъ врагомъ, какихъ ранѣе христіанство еще не видывало. Оказалось, что Оригенъ у своего сердца отогрѣвалъ цѣлую свою жизнь змѣю, которая на склонѣ его дней (апологія написана Оригеномъ въ старости) сильнѣйшимъ образомъ его ужалила. Оригенъ не въ силахъ былъ измѣнить свое воззрѣніе на платонизмъ, и мы увидимъ ниже, что онъ, несмотря на яснѣйшіе признаки платонизма Цельса, всѣми силами, но рѣшительно безуспѣшно (что часто видѣлъ онъ и самъ), стремится отнести Цельса къ той философской школѣ, которая возбуждала въ немъ только одно отвращеніе,—къ эпикуреизму. Мы увидимъ, что только уступая просьбамъ Амвросія, онъ взялся, и то съ большою неохотою, за написаніе труда «Противъ Цельса». Разборъ сочиненія Цельса «Λόγος ἀληθής», если бы Оригенъ не закрывалъ намѣренно глазъ, чтобы не видѣть платонизма Цельса, могъ бы имѣть большое вліяніе на его личное развитіе. Это долженъ бы быть поворотный пунктъ, который долженъ былъ обратить Оригена въ сферу церковности и истиннаго христіанства изъ темнаго лѣса философской метафизики, въ которомъ провелъ онъ цѣлую свою жизнь. Признаніе эпикуреизма Цельса лишило для Оригена эту его работу такого значенія. Но и несмотря на это, трудъ Оригена «противъ Цельса» нѣсколько отличается отъ другихъ его литературныхъ трудовъ. Вмѣсто примиренія философіи и христіанства, вмѣсто апологіи положительной, онъ долженъ писать теперь

опроверженіе философа; вмѣсто того, чтобы раскрывать христіанскія понятія философскимъ образомъ, онъ долженъ выходить на реальную почву христіанства. Онъ долженъ былъ вникнуть въ реальную исторію жизни Христа и буквально ее понимать вмѣсто того, чтобы видѣть въ ней только носителя высшихъ идей и происшествій въ мірѣ идеальномъ. Онъ долженъ былъ раскрывать значеніе внѣшнихъ основаній божественности христіанства, какъ пророчества и чудеса, вопреки субъективнымъ принципамъ, которые считалъ и онъ, какъ и Климентъ, высшимъ критеріемъ божественности христіанства. Это впрочемъ не значитъ, чтобы апологія Оригена была, такъ сказать, отрицаніемъ того направленія, которому слѣдовалъ онъ цѣлую жизнь и которому слѣдовалъ учитель его Климентъ. Мы увидимъ, что и его апологетическія воззрѣнія иногда суть повтореніе идей Климента, а иногда дальнѣйшее ихъ развитіе. Что касается и самыхъ догматическихъ идей, то и отъ нихъ Оригенъ здѣсь не отказывается. И они сходствуютъ у него съ тѣми, какія онъ высказываетъ въ другихъ сочиненіяхъ. Его задачей, несмотря на заглавіе сочиненія: «противъ Цельса», не всегда было опровергнуть Цельса, но часто—выяснить ему истинный смыслъ предмета такъ, чтобы онъ не представлялся ни страннымъ, ни нелѣпымъ и самому Цельсу, какъ и съ философской точки зрѣнія вообще (напр. ученіе о боговоплощеніи, о воскресеніи плоти). Опроверженіе Цельса строго-научное могло произойти только на почвѣ александрійской. Только то отсутствіе исключительности, то стремленіе уважать врага, которое развито было у александрійцевъ, можетъ объяснить намъ то обстоятельство, что Оригенъ все-таки взялся за опроверженіе сочиненія, котораго христіанскіе писатели не касались въ теченіе времени около 70 лѣтъ, и не касались, разумѣется, благодаря тому, что слишкомъ оскорбительно было это сочиненіе для благочестиваго чувства.

Б.

ЛИЧНОСТЬ ЦЕЛЬСА И ВСТУПИТЕЛЬНЫЯ ЗАМѢЧАНІЯ ОБЪ АПОЛОГІИ ОРИГЕНА ПРОТИВЪ НЕГО.

Оригенъ не зналъ личности своего противника. Поэтому въ своемъ сочиненіи, при попыткахъ его открыть, онъ указываетъ нѣсколько философовъ и литераторовъ съ этимъ именемъ. По извѣстію его, одинъ Цельсъ, эпикурейскій философъ, жилъ при Неронѣ, а другой, тоже эпикуреецъ, при— Адріанѣ и позднѣе [1]). Оригенъ зналъ еще, что какой-то Цельсъ написалъ многія книги противъ магіи [2]), а еще одинъ— написалъ двѣ книги противъ христіанъ (не λόγος ἀληθής [3]). Оригенъ нигдѣ не говоритъ рѣшительно, какой изъ этихъ Цельсовъ былъ писателемъ λόγος ἀληθής; не утверждаетъ даже прямо и того, что указаннаго писателя нужно искать именно между этими Цельсами.—Кромѣ указанныхъ Оригеномъ, существуютъ свѣдѣнія о Цельсахъ, жившихъ во 2 в. и у другихъ писателей, при чемъ вопросъ о тожествѣ ихъ съ упоминаемыми Оригеномъ требуетъ разсмотрѣнія. По извѣстію Спартіана, при судебныхъ разбирательствахъ императора Адріана присутствовалъ юрисконсультъ Юлій Цельсъ, знатокъ права. По другому извѣстію этотъ Цельсъ былъ

---

[1]) Δύο παρειλήφαμεν Κέλσους γεγονέναι ἐπεικουρείους· τὸν μὲν πρότερον κατὰ Νερωνα, τοῦτον δὲ κατ' Αδριανόν καὶ κατωτέρω. Contr. Cels. 1. 8.

[2]) Contr. Cels. 1. 68.

[3]) Contr. Cels. IV. 36.

убитъ въ Байяхъ, во время Адріана, по новелѣнію сената [1]). У Лукіана самосатскаго былъ другъ, эпикуреецъ Цельсъ, по просьбѣ котораго Лукіанъ написалъ и которому посвятилъ свое сочиненіе Pseudomantis (біографія лжепророка Александра Аванотейхоса [2]). Вотъ это, любезный Цельсъ, я счелъ долгомъ написать тебѣ, мужу мнѣ близкому и моему другу, котораго я цѣню наиболѣе всѣхъ за мудрость, за любовь къ истинѣ, а также за кротость нрава, умѣренность, за скромную жизнь и любезность (δεξιότης—собств. ловкость) въ отношеніяхъ къ ближнимъ. Но главнымъ образомъ я написалъ это для того, чтобы отмстить за Эпикура, мужа по истинѣ священнаго и божественнаго, что̀ (т.-е. послѣдняя цѣль сочиненія) и тебѣ гораздо пріятнѣе [3]). По извѣстію Лукіана, другъ его Цельсъ оказалъ большія заслуги въ особенности опроверженіемъ маговъ [4]).

Уже послѣднее замѣчаніе Лукіана даетъ возможность соединить въ одно извѣстнаго Оригену Цельса, написавшаго многія книги противъ магіи, съ другомъ Лукіана, также противникомъ магіи. Но для того, чтобы ближе опредѣлить личность противника христіанства и его отношенія къ сейчасъ перечисленнымъ лицамъ, нужно опредѣлить время составленія имъ труда противъ христіанъ.

Вопросъ о времени происхожденія Цельсова сочиненія противъ христіанъ можно считать въ настоящее время рѣшеннымъ довольно точно. Появленіе сочиненія относится къ царствованію Марка Аврелія, потому что Цельсъ упоминаетъ въ немъ не только о маркіонитахъ (появленіе секты относится къ 142 г.) но и о карпократіанской сектѣ Марцел-

---

[1]) Migne, Patrol. curs. complet. Ser graec. t. XI. стр. 638.

[2]) Біографія написана въ царств. Коммода (180—192).

[3]) Jakobitz, Lucianus, t. II. Pseudomantis, 61. стр. 207—208.

[4]) Pseudomant. c. 21, стр. 183. κατὰ μάγων. Изъ исторіи извѣстны и другія личности съ именемъ Цельса. Но такъ какъ они были не литераторы и не философы, то о нихъ упоминать здѣсь не требуется. См. о нихъ у Keim'a, 275—276,

ліанъ [1]), коей основательница появилась въ Римѣ, по свидѣтельству Иринея [2]), во время папы Аникиты. Временемъ появленія сочиненія Цельса признается обыкновенно послѣднее преслѣдованіе христіанъ во время Марка Аврелія, на основаніи замѣчанія Цельса, что послѣдователи Христа должны постоянно скрываться съ цѣлію избѣгнуть смертной казни. Для этой цѣли ихъ разъискиваютъ [3]).

Происхожденіе сочиненія Цельса во время Марка Аврелія и именно къ концу его царствованія показываетъ, что писателями его не могли быть тѣ Цельсы, которые жили при Неронѣ или Адріанѣ. Время жизни писателя λόγος ἀληθής точнымъ образомъ совпадаетъ съ временемъ жизни Цельса, друга Лукіана. Но вопросъ объ ихъ тожествѣ тѣсно связанъ съ опредѣленіемъ характера образованія и философскихъ убѣжденій писателя λόγος ἀληθής.

Цельсъ былъ очень образованный человѣкъ своего времени. Хотя Оригенъ называетъ его πολυίστωρ и πολυμαθής [4]) въ тонѣ насмѣшливомъ, но эту характеристику сочиненіе Цельса оправдываетъ въ смыслѣ совсѣмъ не смѣшномъ. Изъ сочиненія Цельса видно, что онъ обладалъ прекраснымъ знаніемъ греческой литературы. Онъ цитуетъ поэтовъ-писателей эпопей, трагиковъ, комиковъ, а также историковъ, философовъ. Онъ цитуетъ: Лина, Музея, Орфея, Гомера, Гезіода, Еврипида, Геродота, Пиѳагора, Гераклита, Эмпедокла, Платона, Анаксарха, Эпиктета и др.; знаетъ мнѣнія и обычаи различныхъ народовъ Европы, Азіи и Ливіи, даже обычаи скиѳовъ. Онъ имѣетъ свѣдѣнія по естественной исторіи, магіи, знаетъ музыку. Цельсъ любитъ изслѣдованія религій и религіозной жизни народовъ и знаетъ въ этомъ отношеніи

---

[1]) Contr. Cels. V, 62.

[2]) Иринеи, Противъ ересей I. XXV.

[3]) Contr. Cels. VIII. 69. Послѣднее гоненіе Марка Аврелія было въ 177 г. Во время близкое къ этому полагается и время происхожденія сочиненія Цельса. См. Keim, Celsus Wahres Wort, стр. 261—275. На русск. языкѣ: Розовъ, Чтен. Общества Люб. д. Просв. 1874 г. II. 137—141.

[4]) IV; 36; VI, 32. Contr. Cels.

дѣйствительно много. Для этой, кажется, цѣли преимущественно онъ путешествуетъ. Онъ бывалъ въ Палестинѣ, Сиріи, Египтѣ и, вѣроятно, Римѣ. Онъ бесѣдуетъ съ египетскими мудрецами и музыкантами (VI. 41), съ христіанскими пресвитерами (VI, 40) и обличаетъ дикое одушевленіе современныхъ ему палестинскихъ пророковъ (т.-е. ложныхъ) (VII. 9 [1]). Чтеніе сочиненія Цельса по тѣмъ выдержкамъ, которыя дѣлаетъ изъ него Оригенъ, показываетъ, что Цельсъ былъ философъ платонической школы. Впрочемъ платонизмъ его нельзя принимать въ строгомъ смыслѣ платонизма классическаго, а съ достаточной примѣсью эклектицизма — господствующаго философскаго направленія въ современномъ Цельсу образованномъ обществѣ. Но противникъ Цельса Оригенъ видитъ въ немъ эпикурейца. Мы должны ближе разсмотрѣть основанія этого мнѣнія [1]).

Свое убѣжденіе, что Цельсъ эпикурейскій философъ, Оригенъ высказываетъ въ высшей степени настойчиво. Онъ не только приписываетъ ему нѣкоторыя эпикурейскія ученія, но и замѣчая противорѣчія Цельса эпикуреизму, (а не замѣтить ихъ было нельзя), старается объяснить ихъ не тѣмъ, что Цельсъ совсѣмъ и не былъ эпикурейцемъ, а различными другими способами, при чемъ убѣжденіе въ томъ, что эпикуреизмъ составляетъ самую сущность воззрѣній Цельса, сохраняетъ полную свою силу.

Атомистическій матеріализмъ Демокрита, какъ основная черта теоретическаго ученія эпикуреизма, ведетъ къ отри-

---

[1]) Keim, 219—220. Мѣстомъ дѣятельности Цельса, на основаніи преимущественно его образа мыслей, считаютъ или Александрію (Додвеллъ), или Сирію (Мосгеймъ), или Римъ (Keim). См. Keim, 274—275. Цельсъ дѣйствительно былъ во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ, но гдѣ онъ написалъ свое сочиненіе противъ христіанъ—и даже—гдѣ было его преимущественное мѣстопребываніе—этихъ вопросовъ рѣшить, кажется, нельзя.

[1]) Подробное разсмотрѣніе сужденій Оригена относительно философскихъ воззрѣній Цельса имѣетъ особенную важность потому, что оно можетъ характеризовать намъ отношеніе къ философіи древнихъ писателей, изъ коихъ Оригенъ былъ лучшимъ ея знатокомъ.

ланію всѣхъ христіанскихъ догматовъ. Этотъ принципъ, будучи послѣдовательно развиваемъ, ведетъ къ отрицанію самой идеи божества, а равно духовности и безсмертія души человѣческой.—Но эпикурейцы не рѣшались отрицать реальность самой идеи Божества и для того, чтобы сохранить механическій принципъ объясненія явленій природы, такъ-сказать, удалили Бога изъ міра, представили Его, какъ существо покоющееся и непринимающее никакого участія въ человѣческихъ вещахъ. Эпикурейское ученіе, отрицающее дѣйствіе Бога на міръ, должно было, при столкновеніи съ христіанствомъ, сказаться отрицаніемъ догматовъ о твореніи, промышленіи вообще и въ частности о чрезвычайномъ актѣ промышленія—воплощеніи. А въ ученіи о человѣкѣ общій матеріалистическій принципъ долженъ былъ сказаться отрицаніемъ духовности и безсмертія души человѣческой. Всѣ эти пункты Оригенъ и усиливается приписать своему противнику Цельсу.

Желая доказать, что Цельсъ отрицаетъ христіанскую идею творенія, Оригенъ говоритъ: «Вотъ мнѣніе Цельса и эпикурейцевъ: ради того ученія, которое слышалъ Моисей у мудрыхъ народовъ и разумныхъ мужей, получилъ онъ божественное имя (ὄνομα δαιμόνιον [1]). Само собою разумѣется, что воззрѣніе Цельса на религію Моисея, какъ на заимствованіе изъ какихъ-то древнихъ ученій, не заключаетъ въ себѣ ничего эпикурейскаго. Оригенъ доходитъ въ данномъ случаѣ до представленія объ эпикуреизмѣ Цельса слѣдующимъ образомъ. Нѣсколько ранѣе [2]) Цельсъ говоритъ, что сказаніе Моисея о міротвореніи потому несправедливо, что, по этому сказанію, міръ представляется очень новымъ, не существующимъ еще и 10,000 лѣтъ. Оригенъ предполагаетъ, что критика Моисеева разсказа у Цельса производится не безъ предвзятой идеи. Цельсъ, по Оригену, потому доказываетъ несостоятельность Моисеева разсказа о твореніи, что онъ

---

[1]) Contr. Cels. l. 21.

[2]) 19.

противорѣчитъ его общей тенденціи—о томъ, что міръ не сотворенъ. Это дѣйствительно мнѣніе Эпикура, но и Платонъ признавалъ несотворенность міра; равно какъ идея творенія міра въ смыслѣ христіанскомъ и вообще была чужда классическому міру, основой философскихъ воззрѣній коего былъ вообще дуализмъ. И Цельсъ въ данномъ случаѣ могъ слѣдовать какъ Эпикуру, такъ и Платону. Мѣсто это въ отдѣльности не выражаетъ слѣдовательно непремѣнно эпикурейскихъ воззрѣній Цельса. Но изъ дальнѣйшаго разбора воззрѣній Цельса окажется, что отрицать твореніе міра Богомъ онъ могъ только въ смыслѣ платоническомъ.

На болѣе удобной почвѣ, по видимому, стоялъ Оригенъ, когда онъ думалъ приписать Цельсу отрицаніе промысла. Отрицаніе промышленія Бога есть дѣйствительно эпикурейское ученіе. И если бы было доказано, что Цельсъ отрицаетъ промыслъ, то можно было бы видѣть въ немъ эпикурейца или по крайней мѣрѣ философа неплатонической школы.

Оригенъ слѣдующимъ образомъ раскрываетъ воззрѣнія Цельса на промышленіе: «Цельсъ думаетъ, что громы, молніи и дожди не суть дѣла Бога. Этимъ онъ уже очень ясно эпикурействуетъ (σαφέστερον ἐπικουρίζων)». Цельсъ продолжаетъ: «Если и признать, что перечисленныя явленія суть дѣла Бога, то нужно согласиться и съ тѣмъ, что все это произошло нисколько не болѣе для пищи людей, сколько для растеній, травъ, тернія». Это высказываетъ Цельсъ, думаетъ, Оригенъ, какъ истый эпикуреецъ, преданный мнѣнію, что не по волѣ провидѣнія, а по случаю, все это бываетъ (συντυχικῶς, διδοῦς, καὶ οὐ κατὰ πρόνειαν, ὡς ἀληθῶς ἐπικούρειος, ταῦτα συμβαίνειν). Ибо если все это создано для нашей пользы нисколько не болѣе, чѣмъ и для пользы растеній, травъ, деревьевъ, тернія, то ясно, что это происходитъ не отъ провидѣнія, или же отъ такого провидѣнія, которое заботится объ насъ не болѣе, чѣмъ о растеніяхъ, деревьяхъ, травахъ и т. п. [1]). Въ приведенномъ мѣстѣ, какъ и въ бли-

[1]) Contr. Cels. IV. 75.

жайшихъ предшествующихъ главахъ, Оригенъ разбираетъ воззрѣнія Цельса на физическій и нравственный міръ. Отрицаніе промысла, что приписываетъ Оригенъ Цельсу въ данномъ случаѣ, онъ приписываетъ ему и въ другихъ мѣстахъ [1]). Мы говорили уже, что атомистическій принципъ эпикуреизма дѣйствительно разрушаетъ ученіе о промыслѣ, что и самое эпикурейское понятіе Бога, какъ вѣчно самодовольнаго, покоющагося, не даетъ основаній для этого ученія [2]). Механическое объясненіе явленій природы, признаніе ихъ результатомъ однихъ физическихъ дѣятелей уничтожаетъ понятіе цѣлесообразности природы въ смыслѣ христіанскомъ. Матеріалистическое воззрѣніе на душу уничтожаетъ особое достоинство человѣческой природы. Цельсъ дѣйствительно самымъ рѣзкимъ образомъ направляетъ свою полемику противъ ученія христіанъ о преимущественномъ промышленіи Бога о человѣкѣ и—о превосходствѣ его предъ животными. — Тѣмъ не менѣе только на поверхностный взглядъ можетъ показаться, что Цельсъ считаетъ простыми случайностями явленія грома, молніи и дождя и что онъ отрицаетъ промышленіе. Совершенно наоборотъ. Цельсъ признаетъ и законосообразность указанныхъ физическихъ явленій и рѣшительнымъ образомъ признаетъ промыслъ [3]),

---

[1]) Contr. Cels. I. 10.

[2]) Такъ Лукрецій говоритъ:

Omnis per se divum natura, necesse est,
Immortali aevo summa cum pace fruatur,
Semota a nostris rebus, sejunctaque longe.
Jam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
Nec bene pro meritis capitur, nec tangitur ira.

Lucret. lib. 1. v. 57 sqq. См. Тертулліанъ, Apologet. c. 47., Lactant. De ira Dei c. 8. 9.—Цицеронъ въ сочиненіяхъ – „De divinatione (lib. II). De natura deorum, (lib. II). См. Migne, t. XI. 697. Прим. 3.

[3]) Оригенъ въ V. 3, говоритъ, что Цельсъ въ одномъ мѣстѣ утверждаетъ (хотя по Оригену и въ противорѣчіе себѣ),—что существуютъ Богъ и провидѣніе.—Изъ дальнѣйшаго теченія этого сочиненія признаніе Цельсомъ промысла откроется съ полною ясностію.

только понимаетъ онъ промыслъ въ смыслѣ не христіанскомъ, а такъ, какъ понималъ это ученіе позднѣе явившійся неоплатонизмъ. Если Эпикуръ признавалъ Бога чуждымъ дѣлъ человѣческихъ, то и понятіе Платона о Богѣ, слишкомъ абстрактное [1]), по которому онъ мыслится, какъ единое, чуждое всякаго измѣненія и превращенія,—ведетъ также къ извѣстнаго рода деизму. Богъ, какъ безконечно-возвышенный надъ міромъ разнообразія, не могущій претерпѣвать абсолютно никакого ни внутренняго, ни внѣшняго измѣненія, не въ состояніи поэтому входить въ какія либо непосредственныя отношенія къ міру явленій. Богъ, говоритъ Цельсъ словами Платонова Тимея, не сотворилъ ничего смертнаго, но только одно безсмертное. Душа есть дѣло Божіе, но природа тѣла иная. Смертныя вещи суть дѣла не верховнаго Бога, но иныхъ боговъ.—Богъ, какъ абсолютно неизмѣняемый произвелъ такой міръ, какой только могъ произвести. Съ самаго начала бытія всѣ вещи приняли отъ Бога законъ, по которому должно совершаться ихъ теченіе. И этотъ законъ совершенно неизмѣненъ. Законъ необходимости міровыхъ явленій высказанъ Цельсомъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Когда такой законъ міровой жизни данъ изначала, то нѣтъ уже надобности въ воздѣйствіи Бога на міръ, которое распространялось бы на всѣ частныя его явленія. Міръ не требуетъ никакихъ поправокъ,—это лучшій изъ міровъ и даже не лучшій, а единственно возможный. Зло въ мірѣ также есть неизбѣжное явленіе, такъ какъ источникъ его въ матеріи (платоническое ὕλη). И притомъ понятіе зла относительно, т.-е. что̀ одному или многимъ людямъ въ извѣстное время кажется зломъ, то другимъ людямъ и въ другое время можетъ казаться добромъ. То, что

---

[1]) Изъ многихъ мѣстъ Платона, напр. Федръ: 57 стр: мѣста занебеснаго, вѣроятно, не воспѣвалъ никто изъ здѣшнихъ поэтовъ и никогда не воспоетъ, какъ надобно. Оно таково,—осмѣлимся уже высказать истину, особенно когда говоримъ объ истинѣ, оно есть существо безцвѣтное, необразное, неосязаемое, истинно-сущее и созерцаемое однимъ правителемъ души умомъ. (Русскій переводъ т. IV).

есть зло для какого нибудь вида животныхъ, для цѣлаго творенія составляетъ добро. Эти мысли Цельса Оригенъ раскрываетъ въ IV книгѣ своего сочиненія. Круговращеніе смертныхъ вещей всегда само себѣ тожественно, и въ слѣдствіе такого разъ навсегда установленнаго порядка теченія вещей, и прошедшее, и настоящее, и будущее должно быть одно и тоже [1]). На основаніи такого воззрѣнія, явленія физическаго міра—громы, молніи и дожди вовсе не суть явленія случайныя, а совершенно необходимыя и условливаемыя волею Бога. Цельсъ принимаетъ по отношенію къ нимъ провидѣніе, но только первоначальное, по которому Богъ, при самомъ созданіи ихъ для извѣстныхъ цѣлей міроваго цѣлаго, далъ имъ законъ жизни. Цельсъ отрицаетъ то, если можно такъ выразиться, частичное провидѣніе, которое предполагаетъ спеціальный актъ воли Бога, для каждаго отдѣльнаго міроваго явленія—въ родѣ дождя, идущаго въ извѣстный день. Равнымъ образомъ онъ отрицаетъ и частныя цѣли явленій—въ родѣ той цѣли потопа, которую выставляетъ писаніе, говоря о потопѣ, какъ о наказаніи Божіемъ для людей, живших въ опредѣленное время. Богъ, какъ неизмѣняемый, какъ верховный владыка міра, слѣдитъ собственно за неизмѣнными общими его законами, за міровою цѣлостью. Отдѣльныя, измѣнчивыя міровыя явленія находятся въ распоряженіи низшихъ боговъ, демоновъ. Въ такихъ сужденіяхъ, какъ мы видимъ вовсе не выражается отрицаніе провидѣнія, а только понимается оно не въ смыслѣ христіанскомъ.—Не только физическій, но и нравственный міръ подчиненъ тому же неумолимому закону необходимости и допускаетъ, по мнѣнію Цельса, промыслъ только въ той формѣ, какъ понимаетъ его онъ самъ, а не въ смыслѣ христіанскомъ. Зло есть неизбѣжное явленіе, условливаемое существованіемъ матеріи и имѣющее въ ней свой источникъ [2]). Ни прежде не было, ни теперь не существуетъ,

[1]) Contr. Cels. IV. 67.
[2]) Contr. Cels. IV. 65.

и не будетъ и въ послѣдствіи зла въ мірѣ ни больше, ни меньше. Природа всѣхъ вещей всегда одна и таже; и зло является всегда въ одномъ и томъ же количествѣ [1]). Богу ни въ какомъ отношеніи нѣтъ надобности исправлять то, что онъ однажды сдѣлалъ.—Такія воззрѣнія хотя и не вполнѣ соотвѣтствуютъ платоновскимъ понятіямъ о промышленіи Божіемъ, но тѣмъ не менѣе могутъ и не совершенно противорѣчить имъ.

Но въ особенности въ сильномъ противорѣчіи съ воззрѣніями Платона, возвышающими разумное и духовное въ мірѣ, стоитъ чисто натуралистическое воззрѣніе Цельса на человѣка. Цельсъ вообще представляетъ Бога, какъ духовно-разумное существо. Истиннымъ дѣломъ Бога онъ считаетъ только духовный разумный міръ. У него существуетъ даже ясная мысль, что основная задача исторіи міра есть процессъ развитія собственно этого разумнаго духовнаго міра. Всѣ эти мысли и понятія естественнымъ образомъ должны были дѣлать для Цельса совершенно необходимою ту мысль, что въ ряду земныхъ твореній человѣкъ есть существо особенно цѣнное въ очахъ Божіихъ и что промышленіе Бога, коего (промышленія) Цельсъ не отрицалъ, должно имѣть своимъ предметомъ на землѣ преимущественно разумныя творенія. Но на самомъ дѣлѣ Цельсъ отрицаетъ спеціальное и преимущественное промышленіе Божіе о человѣкѣ и самаго человѣка унижаетъ до равенства съ животными, а нѣкоторыхъ животныхъ считаетъ какъ будто даже и превосходнѣе его. Совершенно наперекоръ Сократу и Платону, Цельсъ доказываетъ, что Богъ сотворилъ міръ для человѣка никакъ не болѣе, чѣмъ для льва, орла, дельфина. Человѣкъ, по крайней мѣрѣ по своему тѣлу, никакъ не выше въ цѣлости творенія, чѣмъ мыши, червяки; и Богъ заботится о немъ нисколько не болѣе, чѣмъ объ обезьянѣ. Нѣкоторыя животныя, напр. пчелы, слонъ, имѣютъ не менѣе разума, чѣмъ и онъ. А способность предузнанія будущаго у птицъ

[1]) Contr. Cels. IV. 62.

сильнѣе развита, нежели у человѣка, потому что птицы учатъ этому его самого (гаданье по полету и крику птицъ, предузнаніе погоды) [1]). Мы увидимъ ниже, что въ такія крайнія воззрѣнія Цельсъ впалъ въ жару полемики съ христіанами, которые, по его представленію, слишкомъ уже много говорили о своей близости къ Богу. Синкретическій платоникъ, въ цѣляхъ полемическихъ, воспользовался въ этомъ случаѣ данными, которыя для борьбы съ христіанствомъ представляла ему не платоническая философія. Но вліяніе какой именно школы здѣсь нужно видѣть? Всего естественнѣе видѣть тутъ вліяніе эпикуреизма, какъ и видитъ Оригенъ, тѣмъ болѣе, что близко къ Оригену жившій эпикуреецъ Лукрецій былъ особенно сильнымъ врагомъ, какъ промышленія о человѣкѣ, такъ и превосходства его предъ животными [2]). Но мы разъяснили уже выше, что Цельсово отрицаніе провидѣнія не есть полное его отрицаніе, какъ въ системѣ Эпикура. Отрицаніе особаго промысла Божія о человѣкѣ въ томъ же видѣ, какъ это дѣлаетъ Цельсъ, удобнѣе можно находить въ другихъ системахъ, чѣмъ въ эпикуреизмѣ. Подобное воззрѣніе распространено было въ различныхъ школахъ, напр. его можно встрѣтить у Карнеада (150 до Р. Хр.), который былъ врагомъ стоиковъ и въ особенности Хризиппа, у Плутарха, у Секста Эмпирика, у неоплатониковъ Плотина и Прокла [3]). Признанія такого равенства между человѣкомъ и животнымъ или даже признанія превосходства животныхъ предъ человѣкомъ, какъ это дѣлаетъ Цельсъ, въ древней литературѣ трудно найти. Въ своей естественной исторіи Аристотель поставляетъ человѣка, какъ ζῶον πολιτικὸν на ряду съ муравьями и пчелами и приписываетъ этимъ животнымъ нѣкоторыя духовныя свойства, какъ напр. ἴχνη, μιμήματα, μάθησις τις, но не приписываетъ имъ ума, воли, (νοῦς, βουλετικὸν), приписываетъ имъ

---

[1]) См. ниже. Отдѣленіе: 3-е доказательство невозможности воплощенія.

[2]) Кеіт. 58. Прим. 3.

[3]) Кеіт. 211. Прим. 1.

память (μνήμη), но не воспоминаніе (ἀνάμνησις). Плутархъ стоитъ въ этомъ отношеніи ближе къ Цельсу, чѣмъ Аристотель, но у него все-таки нѣтъ того неумѣреннаго предпочтенія животнаго человѣческому, какое мы видимъ у Цельса. Плутархъ приписываетъ животнымъ обладаніе разумомъ (λόγος), размышленіемъ (λογισμὸς), разсужденіемъ (σύνεσις), мыслью (διάνοια), мудростію (σοφία); считаетъ ихъ способными къ общественной жизни, къ взаимной любви, къ пророчеству (предсказанію), признаетъ ихъ любезными Богу [1]). Другіе изъ разсказовъ о животныхъ Цельсъ заимствуетъ изъ другихъ естествоиспытателей, въ особенности Плинія, Эліана и др. [2]).

Тоже отрицаніе промысла Оригенъ видѣлъ и въ другомъ мѣстѣ сочиненія Цельса. Критикуя христіанскую идею боговоплощенія, Цельсъ замѣчаетъ, что «Богъ не нисходилъ на землю и не восходилъ на небо». На основаніи этого выраженія Цельса Оригенъ говоритъ, что Цельсъ обличаетъ себя эпикурейцемъ, хотя онъ прямо не заявляетъ объ этомъ самъ во всемъ своемъ сочиненіи [3]). Мы изложили уже въ предъидущихъ замѣчаніяхъ воззрѣнія Цельса на Бога и міръ, какъ недопускающій, въ слѣдствіе подчиненія закону необходимости, никакихъ въ себѣ ни измѣненій, ни поправокъ. Отрицая боговоплощеніе, Цельсъ во всей совокупности своихъ замѣчаній по этому предмету основывается: во 1-хъ, на понятіи неизмѣняемости Бога (совершенно платоническомъ), по которому Богъ не можетъ измѣниться въ человѣка или просто не можетъ въ извѣстное время начать дѣлать то, чего прежде не дѣлалъ, (а боговочеловѣченіе произвело бы радикальную перемѣну въ самомъ божествѣ); во 2-хъ, на понятіи неизмѣнности порядка теченія смертныхъ вещей,

---

[1]) См. Keim. стр. 61 прим. 2. По своему философскому направленію Плутархъ—эклектическій платоникъ.

[2]) См. ниже въ отд. „о воплощеніи".

[3]) Μὴ ὁμολογήσας δι᾽ ὅλου τοῦ συγγράμματος Ἐπικούρειος εἶναι, πρὸς τὸν Ἐπικουρον αὐτομολῶν ἐλέγχεται. Contr. Cels. V. 3.

имѣющемъ основаніе въ предъидущемъ понятіи. Объ этихъ вопросахъ мы будемъ подробнѣе разсуждать, когда будемъ излагать воззрѣнія Цельса на боговоплощеніе. Въ разбираемомъ мѣстѣ для насъ особенно важно то замѣчаніе Оригена, что самъ Цельсъ во всемъ своемъ сочиненіи ни разу не призналъ себя эпикурейцемъ.

Третій эпикурейскій пунктъ Оригенъ видитъ у Цельса въ томъ, что онъ отрицаетъ безсмертіе души. «Христіане руководствуются несбыточными надеждами,» говоритъ Цельсъ, когда обращается къ разбору христіанскаго ученія о будущей блаженной жизни и общеніи съ Богомъ. — Что касается до тебя, о Цельсъ, говоритъ по этому поводу Оригенъ, то ты долженъ признать, что точно также пустыми надеждами руководствуются и тѣ, кои слѣдуютъ ученію о душѣ Пиѳагора [1]) и Платона [2]), ученію, по которому она восхо-

---

[1]) Гермесъ есть стражъ душъ, въ слѣдствіе чего онъ и называется Помпеемъ (спутникомъ—πεμπω), Пилеемъ (привратникомъ—πύλαι), Хтоніономъ (подземнымъ), потому что онъ выводитъ души изъ тѣлъ, и ведетъ чистыя души въ горнее пространство, нечистымъ же не даетъ доступа ни къ тѣмъ, ни одной къ другой, но эринніи связываютъ ихъ крѣпкими оковами (Пиѳагоръ у Diog. Laërt. c. Pithagoras. См. Migne, t. XI. 1023. Прим. 3.

[2]) Платонъ, Федръ: Какое множество восхитительныхъ зрѣлищъ въ предѣлахъ неба! Сколько тамъ поприщъ, по которымъ протекаютъ блаженные боги исполняя всякій свое дѣло. Слѣдуютъ же они за Зевсомъ, поколику всегда хотятъ и могутъ; такъ какъ ненависть находится внѣ сонма боговъ. Но отправляясь на праздникъ и пиръ, они ѣдутъ подъ высшее пространство небеснаго свода уже вверхъ по наклонной плоскости. Поэтому колесницы боговъ, послушныя ихъ управленію, катятся ровно и легко, а прочія съ трудомъ; потому что конь, причастный злу, хорошо вскормленъ возничими, какъ то тяжелъ, порывается и тяготѣетъ къ землѣ. Души, называемыя безсмертными, достигнувъ вершины и вышедши внѣ неба, становятся на хребтѣ его. (Сочин. Плат. Переводъ Карпова. т. IV. 56—57 стр.). Тамъ же стр. 63. Восхитительно было видѣть красоту тогда, когда вмѣстѣ съ хоромъ боговъ слѣдуя за Зевсомъ, а другіе—за кѣмъ либо другимъ изъ боговъ, мы наслаждались дивнымъ видѣніемъ и зрѣлищемъ, и посвящены были въ тайну, блаженнѣе которой и назвать невозможно,—когда праздновали ее, какъ непорочные и чуждые зла, ожидавшаго насъ въ будущемъ. Допущенные къ непорочнымъ, простымъ, постояннымъ и блаженнымъ видѣніямъ, и созерцая ихъ въ чистомъ сіяніи, мы и сами были чисты и не погребены въ этой оболочкѣ, которая теперь называется тѣломъ и которою мы связаны, какъ улитки. См. также и другія мѣста Федра, гдѣ говорится о безсмертіи и блаженствѣ душъ.

дить на высшее небо и над-небесномъ пространствѣ созерцаетъ то, что созерцаютъ блаженные. По твоему мнѣнію, Цельсъ, и тѣ, кои принимаютъ существованіе души и послѣ смерти тѣла и проводятъ настоящую жизнь такъ, чтобы въ будущей сдѣлаться героями и жить вмѣстѣ съ богами, руководствуются тоже несбыточными надеждами. Пусть же Цельсъ выступаетъ на борьбу, не скрывая секты, къ которой онъ принадлежитъ, но открыто признавая, что онъ—эпикуреецъ, отрицающій то, что говорятъ и греки и варвары въ пользу безсмертія души или въ пользу извѣстнаго продолженія ея существованія по смерти тѣла. Пусть Цельсъ докажетъ, что эти ученія развиваютъ несбыточныя надежды у послѣдующихъ имъ; а что слѣдующіе его философіи свободны отъ такихъ надеждъ, что они приведены къ надеждамъ лучшимъ, или (и это болѣе послѣдовательно со стороны Цельса) что они не питаютъ никакой надежды, такъ какъ, (по ихъ мнѣнію), душа предается совершенному разрушенію послѣ смерти тѣла[1]). Приведенное мѣсто, повидимому, одно изъ важнѣйшихъ мѣстъ Цельсова сочиненія для доказательства его эпикуреизма. Если Цельсъ надежды на будущую жизнь и блаженство считаетъ несбыточными, то онъ, очевидно, не вѣритъ безсмертію души, и слѣдовательно противорѣчитъ платоническимъ воззрѣніямъ, которыя мы ему приписываемъ. Но это—только на первый взглядъ. Нужно прежде всего твердо помнить, что Цельсъ не отрицалъ безсмертія души. Ниже мы приводимъ мѣсто изъ Оригена, гдѣ онъ представляетъ Цельса притворяющимся, будто онъ не слѣдуетъ ученію Эпикура и признаетъ въ человѣкѣ нѣчто превосходнѣйшее и высшее матеріальнаго, когда говоритъ: «имѣющіе здравую душу всегда устремляются къ сродному, т.-е. къ Богу, и постоянно желаютъ слышать и воспоминать о немъ»[2]). Въ другомъ мѣстѣ Оригенъ говоритъ, что Цельсъ написалъ въ своемъ сочиненіи слѣдующія слова изъ Платонова Тимея: Богъ не

[1]) Contr. Cels. III. 80.
[2]) Contr. Cels. 1. 8.

сотворилъ ничего смертнаго, но только одно безсмертное; душа есть дѣло Божіе [1]). По поводу этого мѣста самъ Оригенъ, какъ узнаемъ, увидѣлъ себя поставленнымъ въ крайне-критическое положеніе по вопросу объ эпикуреизмѣ Цельса. Еще въ одномъ мѣстѣ [2]) Цельсъ, обращаясь къ христіанамъ, говоритъ: какъ же не нелѣпо съ вашей стороны сокрушаться о тѣлѣ и надѣяться, что оно воскреснетъ, какъ будто-бы нѣтъ у насъ ничего лучше и почтеннѣе его и опять подвергать его казнямъ (т. е. по воскресеніи), какъ неимѣющее никакого достоинства? Недостойно разсуждать объ этомъ предметѣ съ людьми, имѣющими такія убѣжденія и преданными тѣлу... Я разсуждаю съ тѣми, кои надѣются, что душа или умъ (духовный, если его захотятъ такъ назвать, или разумный духъ, святой, блаженный, или душа живая, или произведеніе божественной и бестѣлесной природы, вышенебесный, нетлѣнный, или, если захотятъ назвать его еще какими нибудь другими именами), будетъ жить вѣчно съ Богомъ... Отъ этого ученія ни одинъ человѣкъ не долженъ отступать.

Если разсматривать приведенныя выше слова въ связи съ ихъ контекстомъ (III, 78), и въ связи съ убѣжденіемъ, что Цельсъ принималъ безсмертіе души, то они выставляютъ не эпикурейскія, а платоновскія воззрѣнія Цельса. Въ контекстѣ Цельсъ говоритъ о мотивахъ обращенія къ христіанству. Христіанское общество составляется, по Цельсу, изъ людей необразованныхъ и дурныхъ, которые и привлекаются въ него и, по принятіи въ него, руководствуются въ своей нравственной дѣятельности или ложнымъ страхомъ будущихъ тѣлесныхъ наказаній, или пустою надеждой будущихъ удовольствій. Считая достойнымъ человѣка принципомъ нравственной дѣятельности только тотъ, что добро нужно дѣлать только для добра, а не въ виду награды за него, Цельсъ не могъ относиться сочувственно ко всякимъ

---

[1]) Ibid. IV. 54.
[2]) Ibid. VIII. 49.

внѣшнимъ мотивамъ нравственной дѣятельности. Но въ особенности христіанскія эсхатологическія ожиданія онъ долженъ былъ считать несбыточными, грубыми, пустыми, потому что они стояли въ связи съ христіанскимъ ученіемъ о воскресеніи плоти, чего ни Платонъ, ни Цельсъ не могли допустить [1]). Если мы обратимъ вниманіе на эсхатологическія представленія христіанъ современниковъ Цельса и не только простыхъ, но и образованныхъ (напр. Иринея и др.), которые будущее блаженство представляли въ образѣ чувственнаго тысячелѣтняго царства, то должны будемъ признать, что Цельсъ имѣлъ право эти надежды считать несбыточными и грубыми. Цельсъ такимъ образомъ, говоря о несбыточныхъ надеждахъ христіанъ, отрицалъ не всякія вообще надежды на будущую жизнь, какъ это дѣлалъ Эпикуръ и чего желалъ бы со стороны Цельса Оригенъ, а отрицалъ только надежды христіанскія, стоящія въ связи съ ученіемъ о воскресеніи плоти. Платоновское ученіе о тѣлѣ человѣка совершенно дуалистическое замѣчается и въ разбираемыхъ воззрѣніяхъ Цельса.

Мы такимъ образомъ видимъ, что даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда Оригенъ думалъ приписать Цельсу эпикуреизмъ, у послѣдняго замѣтенъ платонизмъ. Это философское направленіе въ такой степени ясно высказывается въ сочиненіи Цельса, что Оригенъ не могъ его не замѣтить. И онъ ставитъ эти противорѣчія эпикуреизму въ вину Цельсу и объясняетъ ихъ происхожденіе всѣми возможными способами, за исключеніемъ самаго простаго, что Цельсъ вовсе не эпикурейскій философъ.

Такія противорѣчія Цельса эпикуреизму, а слѣд. и самому себѣ, Оригенъ находитъ въ воззрѣніяхъ Цельса 1) на природу души и ея безсмертіе, 2) въ воззрѣніяхъ на языческихъ боговъ, 3) на поэтовъ—писателей эпопей, 4) на магію. Наконецъ 5) твердо выраженный Цельсомъ платони-

---

[1]) Contr. Cels. V. 14.

ческій принципъ философіи его окончательно сбиваетъ Оригена съ твердо охраняемой имъ позиціи, что Цельсъ—эпикуреецъ.

1) Въ одномъ мѣстѣ сочиненія Цельса Оригенъ прочиталъ такія слова: Держащійся добраго ученія, еслибы даже угрожала ему опасность, не долженъ отказываться отъ этого ученія или показывать видъ, что отступилъ отъ него, или и въ дѣйствительности являться измѣнникомъ этому ученію». Этому прекрасному правилу, по мнѣнію Оригена, Цельсъ не слѣдуетъ. Изъ другихъ сочиненій [1]) его усматривается, что онъ—эпикуреецъ; здѣсь же, для того, чтобы обвиненіе его показалось болѣе благовиднымъ, онъ, не признавая ученія Эпикура, показываетъ видъ, будто онъ допускаетъ, что есть въ человѣкѣ нѣчто превосходнѣйшее матеріальнаго, сродное Богу. Ибо онъ такъ говоритъ: имѣющіе здравую душу всегда устремляются къ сродному, т.-е. къ Богу и постоянно желаютъ слышать и воспоминать о немъ». Изъ этихъ словъ видно, что Цельсъ не держится эпикурейскихъ воззрѣній, а измѣняетъ имъ. И это сдѣлалъ Цельсъ потому, что еслибы онъ призналъ себя эпикурейцемъ, то не имѣлъ бы довѣрія при своемъ обвиненіи тѣхъ людей, кои признаютъ промыслъ и Бога, пекущагося о сущемъ. Мы допускаемъ, что были два эпикурейца Цельса, изъ коихъ ранній жилъ при Неронѣ, а другой при Адріанѣ и позднѣе [2]). Разсматривая это мѣсто, мы видимъ, что Оригенъ вообще признаетъ Цельса эпикурейцемъ. Какъ эпикуреецъ, который въ теоретической части своего ученія долженъ держаться атомистическаго матеріализма, Цельсъ не долженъ бы былъ признавать ни въ мірѣ, ни въ человѣкѣ ничего высшаго матеріальности (въ мірѣ—Бога, управляющаго имъ, а въ человѣкѣ—души). Высказывая правило, что держащійся до-

---

[1]) Здѣсь разумѣются или двѣ книги противъ христіанъ (не λόγος αληθὴς), которыя Оригенъ приписывалъ тоже Цельсу, а можетъ быть и книги противъ магіи, также приписываемыя Оригеномъ Цельсу.

[2]) Contr. Cels. 1. 8.

браго ученія не долженъ ни отказываться отъ него, ни представляться отказавшимся, не смотря на опасность смерти, Цельсъ на практикѣ не слѣдуетъ этому правилу, потому что показываетъ видъ, будто онъ не держится эпикурейскихъ воззрѣній, а противорѣчитъ имъ, признаетъ въ человѣкѣ душу, сродную Богу. Видя такое противорѣчіе своего противника эпикурейскимъ принципамъ, Оригенъ рѣшается признать двоихъ Цельсовъ, изъ коихъ одинъ жилъ при Неронѣ, а другой при Адріанѣ и позднѣе. Но такъ какъ обоихъ этихъ Цельсовъ онъ считаетъ эпикурейцами, то различіе времени ихъ жизни ни сколько не объясняетъ противорѣчія самому себѣ того Цельса, котораго Оригенъ разбираетъ. Изъ разсматриваемаго мѣста становится такимъ образомъ яснымъ, что хотя Оригенъ и признавалъ Цельса эпикурейцемъ, но этотъ Цельсъ не держался эпикурейскихъ принциповъ въ дѣйствительности, и признавалъ въ человѣкѣ душу и въ мірѣ Бога, которому сродна человѣческая душа.

Такое же противорѣчіе Цельса эпикурейскимъ воззрѣніямъ на душу Оригенъ видитъ и въ другомъ случаѣ.

Цельсъ критикуетъ евангельскій разсказъ о воскресеніи Спасителя. Оригенъ приписываетъ ему то мнѣніе, что «можетъ существовать въ душѣ образъ (φαντασία) умершаго человѣка, какъ бы живаго». Оригенъ замѣчаетъ, что это мнѣніе высказываетъ Цельсъ, какъ эпикуреецъ (ἐπιφέρει ὡς Ἐπικούριος). «Можетъ быть, что образъ воскресшаго, какъ бы живаго, говоритъ Цельсъ, видѣлъ кто-нибудь во снѣ, погрузившись въ него съ сотвѣтственнымъ расположеніемъ духа; или же составилъ себѣ такой образъ воскресшаго кто нибудь, въ слѣдствіе сильнаго, овладѣвшаго имъ, желанія видѣть воскресшаго, и разсказалъ объ этомъ другимъ, что случается, какъ говорятъ, съ тысячими (т.-е. дѣйствіемъ воображенія представляется какъ бы дѣйствительнымъ то, что̀ составляетъ предметъ нашихъ сильныхъ желаній). Очевидно, что во мнѣніи Цельса нѣтъ еще ничего собственно эпикурейскаго. Образъ воскресшаго есть простая,

по Цельсу, фикція воображенія человѣка, слишкомъ сильно расположеннаго видѣть воскресшаго, даже убѣжденнаго въ томъ, что онъ его непремѣнно увидитъ. Хотя Цельсу и кажется, что онъ говоритъ здѣсь нѣчто необыкновенное,—дѣлаетъ свои замѣчанія Оригенъ,—но онъ на самомъ дѣлѣ вышеприведенными словами самымъ лучшимъ образомъ подтверждаетъ тотъ необходимый догматъ, что душа умершаго дѣйствительно существуетъ (Оригенъ слѣдовательно видитъ у Цельса не желаніе только отвергнуть дѣйствительность факта воскресенія тѣлъ, въ чемъ нѣтъ ничего эпикурейскаго, а желаніе отвергнуть безсмертіе души, чего Цельсъ вовсе не хочетъ сказать, но что̀ Оригенъ непремѣнно хочетъ у него предположить). Кто приметъ такое мнѣніе Цельса [1]), тотъ не безъ основанія повѣритъ въ безсмертіе души или по крайней мѣрѣ въ продолженіе ея существованія и послѣ смерти тѣла. Подобно этому и Платонъ, въ діалогѣ «о душѣ», говоритъ, что около гробницъ являются подобные тѣнямъ образы (φαντάσματα) людей уже умершихъ [2]). Образы душъ умершихъ являются отъ чего нибудь дѣйствительнаго (ἀπό ὑποκειμένου), имѣютъ реальное основаніе и—именно въ томъ, что душа имѣетъ, и послѣ смерти матеріальнаго, настоящаго, лучевидное (αὐγοειδὲς) тѣло [3]).—Если не имѣть предвзятой мысли объ эпикурействѣ Цельса и если признать правильное пониманіе Оригеномъ Цельсова представленія о явленіяхъ образовъ умершихъ людей, то окажется, что Цельсъ—послѣдователь Платона, а не Эпикура.

2) Отношеніе Цельса къ народнымъ богамъ. По поводу

---

[1]) т. е. что по смерти тѣла можетъ являться образъ умершаго человѣка.

[2]) Contr. Cels. II. 60 Платонъ, Phaedon, 81 p. Должно думать, что образъ, принимаемый душою по смерти тѣла, имѣетъ вѣсъ и тяжесть, матеріаленъ (γεώδες) и видимъ; и душа, имѣющая такой образъ, обладаетъ тяжестью и привлекается къ видимому пространству, изъ страха невидимаго, аида, и вращается, какъ говорятъ, около памятниковъ и гробовъ. Въ слѣдствіе этого и являлись образы душъ подобные тѣнямъ. См. Migne, t. XI. 891. Прим. 74.

[3]) Мнѣніе о тѣлѣ души, которое имѣетъ она послѣ смерти настоящаго, было довольно распространено и въ древности языческой, и у отцовъ церкви.

чудесъ Спасителя Цельсъ замѣчаетъ, что если и признать справедливыми евангельскіе разсказы о чудесахъ Іисуса, то такихъ же чудотворцевъ очень много можно указать и у другихъ народовъ. Таковы: Замолксисъ у гетовъ, Мопсъ у киликійцевъ, Амфилохъ у акарнанійцевъ, Амфіарей у ѳивянъ, Трофоній у левадійцевъ и т. д. Оригенъ спрашиваетъ Цельса, какъ же онъ думаетъ о всѣхъ перечисленныхъ имъ личностяхъ? Есть-ли между ними кто нибудь или демонъ, или герой, или богъ, который произвелъ дѣйствительно превышающее человѣческія силы? Если онъ признаетъ, что никто изъ нихъ ни герой, ни божество, то этимъ хотя и откроетъ онъ свое дѣйствительное мнѣніе, именно, что онъ, какъ эпикуреецъ, не мыслитъ одинаково съ греками, не признаетъ демоновъ и не почитаетъ боговъ, такъ же какъ они,—но этимъ же онъ ясно дастъ знать, что неосновательно все, имъ прежде сказанное объ этомъ предметѣ, (когда онъ допускалъ, что существуютъ боги и демоны), а равно и то, что̀ онъ скажетъ объ этомъ въ послѣдствіи. А если онъ признаетъ такихъ людей или демонами, или богами, то также онъ долженъ поступать и по отношенію къ Іисусу [1]). Отрицаніе боговъ и демоновъ, что ставитъ Оригенъ спеціальнымъ признакомъ эпикуреизма Цельса, на самомъ дѣлѣ не есть такой признакъ. При томъ же Цельсъ не отрицаетъ въ дѣйствительности ни демоновъ, ни боговъ, а принимаетъ ихъ въ смыслѣ платоническомъ, какъ это видно будетъ въ другомъ мѣстѣ.

3. Отношеніе къ эпическимъ поэтамъ. Въ кн. IV, 36, Оригенъ представляетъ замѣчанія Цельса относительно того, что іудеи,—народъ въ высшей степени невѣжественный, — къ сказаніямъ различныхъ народовъ о происхожденіи людей изъ земли, присоединили много невѣроятнаго и нелѣпаго, что Гезіодъ и другіе языческіе писатели — древнѣе Моисея и говорили, какъ мужи богодухновенные

[1]) Contr. Cels III. 35.

(ἄνδρες ἔνθεοι), лучше Моисея. Оригенъ замѣчаетъ, что Моисей древнѣе троянской войны, и что слѣд. нелѣпости относительно происхожденія человѣка выдумали именно тѣ люди, коихъ Цельсъ называетъ «ἄνδρες ἔνθεοι» и — продолжаетъ такимъ образомъ: Платонъ благоразумно исключилъ изъ своего «государства» Гомера и другихъ писателей подобныхъ поэмъ, какъ развратителей молодыхъ людей. Ясно, что Платонъ не думалъ, чтобы лица, оставившія такія поэмы, были мужи богодухновенные. А эпикуреецъ Цельсъ, будучи въ состояніи судить о поэтахъ лучше Платона [1]), (если онъ тотъ же самый, который составилъ другія двѣ книги противъ христіанъ),—называетъ богодухновенными мужами, изъ любви къ противорѣчію намъ, тѣхъ лицъ, которыхъ онъ таковыми не считалъ. Мѣсто это не совсѣмъ понятно, потому что отзывъ о поэтахъ, заключающійся въ другихъ двухъ книгахъ Цельса противъ христіанъ, намъ неизвѣстенъ. Но во всякомъ случаѣ изъ этого мѣста ясно, какъ указываетъ Оригенъ, что Цельсъ, писатель λόγος αληθής, судилъ о поэтахъ не такъ, какъ судилъ эпикуреецъ Цельсъ, авторъ двухъ другихъ книгъ противъ христіанъ. Правда, что Цельсъ, называя поэтовъ мужами богодухновенными, повидимому противорѣчитъ Платону, который исключилъ ихъ изъ своего «государства», какъ говоритъ Оригенъ. Платонъ дѣйствительно передаетъ рѣзкіе отзывы Сократа о вредѣ писателей поэмъ въ воспитаніи юношества и въ гражданской жизни [2]). Но существуетъ и другой взглядъ у Платона на писателей

---

[1]) Съ точки зрѣнія своего механически-физическаго міровоззрѣнія Эпикуръ считалъ народныя представленія о богахъ настолько извращенными, что, по его мнѣнію, заслуживаетъ обвиненіе въ безбожіи не тотъ, кто разрушаетъ эти представленія, а тотъ, кто ихъ раздѣляетъ. Съ этой точки зрѣнія Эпикуръ относился рѣзко отрицательно къ поэтическимъ сказаніямъ о богахъ, какъ источнику нелѣпыхъ о нихъ представленій. (Ἐπίκουρος) ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος. Zeller III. I. 392 (Zweit. Aufl).

[2]) См. Платона „Государство“, кн. II. (Очень во многихъ мѣстахъ), кн. III. X. Русскій переводъ т. III, 497 стр. и слѣд.

поэмъ. Въ 1-й части діалога «Іонъ» проводится та мысль, что добрые писатели поэмъ, не благодаря какому нибудь наученію или искуству, но будучи богодухновенными (ἔνθεοι ὄντες) составили свои прекрасные стихи [1]), Цельсъ слѣдовательно могъ называть поэтовъ «ἄνδρες ἔνθεοι» совершенно согласно съ Платономъ.

4) Отношеніе къ магіи. Эпикурейцы были противниками магіи [2]). Другъ Лукіана эпикуреецъ Цельсъ написалъ опроверженіе маговъ [3]). Когда Оригенъ разбираетъ мнѣніе своего противника о томъ, что чудеса Спасителя произведены были при помощи магіи, то онъ замѣчаетъ: «ты видишь изъ этого, что Цельсъ какъ бы принимаетъ магію, и я не знаю, тотъ ли это самый Цельсъ, который составилъ многія книги противъ магіи. Ὁρᾷς, ὡς διὰ τούτων οἱονεί παραδέχεται μαγείαν εἶναι. οὐκ οἶδα ὁ αὐτὸς ὢν τῷ γράψαντι κατὰ μαγείας βιβλία πλείονα [4]). Оригенъ, разумѣется, вполнѣ здѣсь неправъ, когда предполагаетъ, что Цельсъ, признающій чудеса Спасителя произведенными силою магіи, допускаетъ реальность магіи, вѣритъ въ нее. Но мы увидимъ ниже, что вообще Оригенъ не вполнѣ неправъ, когда говоритъ, что Цельсъ допускаетъ магію. А въ такомъ случаѣ онъ уже не сходится съ эпикурейскими воззрѣніями на нее.

5. Оригенъ приводитъ изъ рѣчи Цельса слѣдующія слова, парафразированныя имъ изъ Платонова Тимея: Богъ не сотворилъ ничего смертнаго, но только одно безсмертное; смертное же есть дѣло иныхъ (боговъ, твореній). Душа есть дѣло Божіе, но природа тѣла иная; и ни чѣмъ не различается тѣло человѣка отъ тѣла летучей мыши, червя, лягушки. Матерія (вездѣ) одна и та же и измѣненіе свойственно

---

[1]) Платонъ, Іонъ, Введеніе. Русскій переводъ. IV т. 361 стр.

[2]) Александръ Аванотейхосъ не хотѣлъ, по извѣстію Лукіана, показывать свои фокусы, пока не будутъ удалены атеисты, христіане и эпикурейцы. Neander. I. 117.

[3]) Pseudom. 21. Κατὰ μάγων.

[4]) Contr. Cels. I. 68.

всѣмъ ея видамъ [1]). Изъ этихъ словъ для всякаго становится яснымъ, что Цельсъ—философъ платонической школы, потому что основной принципъ платоновой философіи—дуализмъ—онъ высказываетъ собственными словами Платона. И Оригенъ не могъ этого не видѣть. Поэтому онъ и говоритъ, что Цельсъ въ данномъ случаѣ или противорѣчитъ эпикурейскому ученію (хотя здѣсь выражается не противорѣчіе эпикуреизму въ частномъ какомъ-нибудь положеніи, а полное отрицаніе эпикурейскаго основнаго принципа), или Цельсъ въ послѣдствіи перемѣнилъ эпикурейское ученіе на лучшее (т.-е. извѣстный эпикуреецъ Цельсъ, другъ Лукіана, противникъ магіи, или тотъ Цельсъ—тоже эпикуреецъ, который написалъ двѣ другія книги противъ христіанъ, за исключеніемъ λόγος αληθής—при чемъ Оригенъ не знаетъ одно лицо эти писатели или нѣтъ)—перемѣнилъ свои эпикурейскія воззрѣнія, выраженныя въ другихъ сочиненіяхъ, извѣстныхъ съ его именемъ, на лучшія—въ сочиненіи λογος αληθής, или же, что писатель λογος αληθής—совсѣмъ другое и только соименное лицо съ авторами другихъ эпикурейскихъ произведеній, носящихъ имя Цельса [2]). Въ данномъ случаѣ одно изъ предположеній Оригена допускаетъ, что Цельсъ—писатель λογός αληθής могъ быть и не тотъ, что другъ Лукіана и не эпикуреецъ вообще. Процессъ, какимъ Оригенъ дошелъ до представленія эпикуреизма писателя λογος αληθής, былъ вѣроятно слѣдующій: Оригенъ еще прежде своего знакомства съ этимъ сочиненіемъ зналъ эпи-

---

[1]) Contr. Cels. IV, 54. Мысли эти заключаются въ нѣсколькихъ мѣстахъ Платонова Тимея; напр.: Верховный Богъ самъ есть діміургъ божественныхъ предметовъ; произведеніе же смертныхъ вещей онъ повелѣлъ совершить происшедшимъ отъ него порожденіямъ. Эти, подражая своему отцу и взявши принципомъ безсмертную душу, окружили ее сами уже смертнымъ тѣломъ, и дали тѣло душѣ какъ бы нѣкоторую колесницу. Въ тѣлѣ образовали они еще другой также смертный видъ души, которая содержитъ въ себѣ грубѣйшіе необходимые аффекты. p. 69. См. Migne. Patrolog. cursus. T. XI.

[2]) Διαλάβωμεν, ἐλέγχοντες τόν ἤτοι μή προσποιούμενον τήν ἑαυτοῦ Ἐπικούριον γνώμην, ἤ (ὡς ἄν εἴποι ἄν τις) ὕστερον μεταθέμενον ἐπί τά βελτίω, ἤ καί (ὡς ἄν ἕτερος λέγοι) τόν ὁμώνιμον τῷ ἐπικουρείῳ. Contr. Cels. IV. 54.

курейца Цельса, друга Лукіана—противника магіи. Очень вѣроятно, что этотъ Цельсъ написалъ и двѣ книги противъ христіанъ, въ которыхъ проводились эпикурейскія воззрѣнія, и которыя (книги) Оригенъ тоже зналъ. Амвросій, извѣстный другъ Оригена, представилъ ему еще сочиненіе противъ христіанъ, тоже Цельса. Оригенъ заключилъ, что и это сочиненіе принадлежитъ тому же Цельсу эпикурейцу, заключилъ такъ можетъ быть еще прежде, чѣмъ прочиталъ вполнѣ самое сочиненіе. Первое знакомство съ сочиненіемъ Цельса могло только утвердить Оригена въ его предположеніи. Злая насмѣшливость Цельса, его иногда ироническое, а иногда презрительное отношеніе къ самымъ священнымъ для Оригена предметамъ и лицамъ никакъ не могли заставить его видѣть въ Цельсѣ послѣдователя «божественнаго» Платона, какъ самъ Оригенъ о немъ выражался, а заставили его приписать это сочиненіе самой ненавистной для него школѣ—эпикуреизму [1]), тѣмъ болѣе, что полемика эпикурейца Лукіана съ христіанствомъ носитъ на себѣ, хотя и въ слабой степени, тѣ же черты, что и полемика Цельса.

Сводя все нами сказанное относительно воззрѣній Оригена на ту философскую школу, къ которой принадлежалъ Цельсъ, мы должны сказать слѣдующее: Оригенъ самъ несомнѣнно принималъ Цельса за эпикурейца. Онъ не только называетъ его эпикурейцемъ, но и стремится приписать ему эпикурейскія ученія и именно три пункта собственно эпикурейскихъ находитъ онъ въ воззрѣніяхъ Цельса: отрицаніе творенія, промысла вообще и въ частности воплощенія и безсмертія души. Но во всѣхъ случаяхъ, когда онъ стремится приписать Цельсу эти ученія, онъ поступаетъ, какъ мы видѣли, несправедливо. Притомъ въ большей части случаевъ Оригенъ обличаетъ Цельса въ эпикуреизмѣ не по поводу изложенія дѣйствительныхъ его эпикурейскихъ воззрѣній, а

---

[1]) Что эпикуреизмъ дѣйствительно былъ философскою школой, самой ненавистной Оригену, какъ и учителю его Клименту, объ этомъ см. Contr. Cels. III. 47. Clement. Protreptic. V, 66.

по поводу противорѣчія его имъ. Но противорѣчій этихъ такъ много, и они въ такой степени существенны, что Оригена они не могли не смутить. И онъ продолжаетъ еще обвинять Цельса въ эпикуреизмѣ, но съ прибавленіемъ, что принадлежность Цельса къ этой философской школѣ открывается не изъ сочиненія его λόγος αληθής, а изъ другихъ. Въ виду другихъ противорѣчій Цельса эпикуреизму, онъ или старается признать (неизвѣстно впрочемъ зачѣмъ) двоихъ эпикурейцевъ Цельсовъ, изъ коихъ одинъ жилъ при Неронѣ, а другой при Адріанѣ и позднѣе; или старается объяснить эти противорѣчія тѣмъ, что Цельсъ, писатель сочиненій съ эпикурейскимъ характеромъ, измѣнилъ ихъ въ λογος αληθής на лучшія; или же прямо сомнѣвается, тотъ-ли Цельсъ написалъ λόγος αληθής, что и другія сочиненія противъ христіанъ и противъ магіи съ эпикурейскимъ характеромъ. Наконецъ допускаетъ просто то, что Цельсъ-эпикуреецъ въ сочиненіи λόγος αληθής притворяется, скрываетъ свои дѣйствительныя воззрѣнія, а выставляетъ свой платонизмъ съ тою цѣлію, чтобы возраженія его, сдѣланныя съ точки зрѣнія этой наиболѣе уважаемой христіанами школы, имѣли болѣе цѣны. Всѣ эти замѣчанія показываютъ, что мы не можемъ считать Цельса эпикурейцемъ, чего онъ и самъ не говоритъ о себѣ въ своемъ сочиненіи. Цельсъ по основнымъ своимъ принципамъ есть собственно платоническій философъ [1]), хотя платонизмъ его и не есть чистый. Время жизни Цельса было временемъ господства философскаго эклектизма; въ слѣдствіе этого и въ его воззрѣнія взошли элементы не платоническіе. Писатель λόγος αληθής, кромѣ подлинныхъ сочиненій Платона, пользуется и подложными, въ особенности его письмами [2]). Онъ считаетъ божественными мужами, кромѣ Платона, Пиѳагора, Ферекида, Гера-

---

[1]) Платонизмъ Цельса въ литературѣ о немъ выясненъ въ особенности Мосгеймомъ (Vorrede. 22. 41. 49. 56), Бауромъ и Целлеромъ. Послѣ ихъ изслѣдованій въ этомъ не остается ни малѣйшаго сомнѣнія. См. Keim, 205.

[2]) Contr. Cels. VI, 3. 18.

клита, Эмпедокла, Анаксарха, Эпиктета и вообще стоиковъ [1]). Онъ часто взываетъ къ мудрости древнихъ мудрыхъ народовъ—египтянъ, ассиріянъ, индусовъ, персовъ, самоѳракійцевъ, гипербореевъ и др. (изъ числа такихъ народовъ у него исключаются только іудеи); указываетъ на свидѣтельство древнихъ мужей: Лина, Музея, Орфея, Гомера, Гезіода, на древнія ученія и древнія рѣчи вообще [2]), толкуя иногда древнихъ поэтовъ, какъ напр. Гомера, аллегорически [3]). Философское направленіе, котораго держался Цельсъ, можно характеризовать, какъ эклектическій синкретизмъ, впрочемъ съ рѣшительнымъ преобладаніемъ платоновскихъ воззрѣній надъ всѣми прочими философскими элементами системы. Представителями подобнаго направленія во время Цельса или близкое нему были: Плутархъ, Апулей, Максимъ Тирскій, императоръ Александръ Северъ и вѣроятно Филиппъ Арабъ; не много позднѣе представителями подобнаго же направленія явились неоплатонники.

Таковы философскія воззрѣнія Цельса. Уяснивъ себѣ эти воззрѣнія, мы можемъ опредѣлить и личность этого философа, писавшаго противъ христіанъ, и его отношеніе къ Цельсу, другу Лукіана. Въ прежнее время, когда ученые оставались вѣрными мнѣнію Оригена, что Цельсъ—эпикуреецъ, для нихъ не было никакого препятствія признавать его тожество съ Цельсомъ Лукіана. По этому Баронію, Гуэцію, Спенсеръ, Буддей, Додвеллъ, Фабриціи признавали это тожество. Но по мѣрѣ того, какъ эпикуреизмъ Цельса подвергался все болѣе и болѣе сомнѣнію, рушилась и вѣра въ тожество Цельсовъ Оригена и Лукіана. Голландскій ученый Георгъ Горнъ, на основаніи нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ данныхъ въ воззрѣніяхъ Цельса, призналъ его стоикомъ, а земляк Горна Весселингъ—эклектикомъ, соединившимъ воз-

---

[1]) См. Keim, 204, 220.
[2]) Ibid.
[3]) Contr. Cels. VI. 42.

зрѣнія Платона и Аристотеля [1]). Моссгеймъ же побѣдоносно доказалъ, что, по основнымъ своимъ воззрѣніямъ, Цельсъ не эпикуреецъ, а рѣшительный платоникъ [2]). Это послѣднее воззрѣніе, принятое такими знаменитостями, какъ Неандеръ, Бауръ, Целлеръ, еще болѣе сокрушило вѣру въ единство обоихъ Цельсовъ. Но такъ какъ и самъ Моссгеймъ, доказавшій платонизмъ Цельса, не отрицалъ и эклектическаго элемента въ его воззрѣніяхъ, то нѣкоторые и послѣ его изслѣдованій или прямо утверждали еще тожество обоихъ Цельсовъ, или остались по этому вопросу въ нерѣшительномъ положеніи.

Мы остановимся на разборѣ самой новѣйшей попытки Кейма доказать тожество Цельсовъ Оригена и Лукіана, потому что она стоитъ дѣйствительно на самой вершинѣ развитія занимающаго насъ вопроса и имѣетъ въ виду всѣ основанія; на которыхъ строились предъидущія его рѣшенія.

Предположеніе объ отличіи Цельса Оригена отъ Цельса Лукіана основывалось во 1) на томъ, что Цельсъ Лукіана— эпикуреецъ; 2) что Цельсъ Оригена, какъ платоникъ, не имѣлъ никакой симпатіи къ эпикуреизму; 3) что другія отдѣльныя черты обоихъ Цельсовъ совершенно противоположны.

Утверждая тожество Цельсовъ Лукіана и Оригена, Кеймъ доказываетъ положенія прямо противоположныя всѣмъ выставленнымъ,—а именно:

1) Цельсъ Лукіана, вѣроятно, вовсе не былъ эпикуреецъ, какъ чистымъ эпикурейцемъ не былъ и самъ Лукіанъ.

2) Цельсъ Оригена могъ сочувствовать эпикуреизму.

3) Нравственныя и другія черты обоихъ Цельсовъ совершенно сходны между собою.

Мы съ своей стороны изложимъ замѣчанія Кейма и выскажемъ свое сужденіе о нихъ. Изъ этого и будетъ ясно, что большихъ затрудненій, пожалуй, и нѣтъ признавать то-

---

[1]) Keim, 281.

[2]) Mossh. Vorred. 22.

жество обоихъ Цельсовъ, но рѣшительно доказывать это тожество нельзя, потому что нѣтъ такихъ основаній по которымъ его неизбѣжно нужно бы признать. Подобнаго же вывода (т.-е. нерѣшительнаго сужденія) держатся и Неандеръ и Бауръ.

Кеймъ раскрываетъ слѣдующимъ образомъ свои воззрѣнія по вопросу о тожествѣ Цельсовъ Лукіана и Оригена.

1) Лукіанъ самосатскій нигдѣ не называетъ Цельса эпикурейцемъ, хотя онъ и былъ лучшій его другъ (Pseudom. 61). Если Лукіанъ въ своемъ сочиненіи объ Александрѣ Аванотейхосѣ, посвященномъ Цельсу, называетъ платониковъ, въ отличіе отъ эпикурейцевъ, добрыми друзьями Александра (с. 25), то въ устахъ насмѣшливаго друга это вовсе не было смертельной обидой для платоника, который могъ и не сочувствовать крайностямъ лицъ, слишкомъ преданныхъ платонической школѣ. Изъ предполагаемаго Лукіаномъ согласія со стороны Цельса въ сужденіи о книгѣ, содержащей основныя положенія Эпикура (— книгѣ, прекраснѣйшей изъ всѣхъ «какъ ты (Цельсъ) знаешь» (гл. 47) [1]), а равно и изъ желанія, чтобы вторая цѣль составленія сочиненія объ Александрѣ Аванотейхосѣ, именно отмщеніе за Эпикура, была пріятна и другу (с. 61), никоимъ образомъ не слѣдуетъ заключеніе объ эпикуреизмѣ Цельса [2]). Напротивъ, еслибы Цельсъ былъ прямой эпикурееецъ, то это просто и должно было быть сказано, тогда какъ Лукіанъ еще

---

[1]) Въ 47 гл. Лукіанъ разсказываетъ объ Александрѣ, что онъ, нашедши сочиненіе Эпикура, содержащее въ себѣ главныя существенныя ученія этого мудраго мужа, книгу „прекраснѣйшую изъ всѣхъ, какъ ты (Цельсъ) знаешь“, принесъ ее на площадь и сжегъ: Εὕρων τὰς Ἐπικούρου κύριας δόξας, τὸ κάλλιστον, ὡς οἶσθα, τῶν βιβλίων καὶ κεφαλαιώδη περιέχον τῆς τ'ανδρὸς σοφίας τά δόγματα, κομίσας ἐς τὴν ἀγορὰν μέσην, ἔκαυσεν... Iacobitz, Lucianus. II. 197.

[2]) Первая цѣль сочиненія Лукіана объ Александрѣ, какъ мы видѣли, состояла въ томъ, чтобы доставить удовольствіе Цельсу и отблагодарить его за дружбу, а вторая—отмстить за Эпикура, котораго непримиримымъ врагомъ былъ Александръ. Вторая цѣль сочиненія и для Цельса, по убѣжденію Лукіана, гораздо пріятнѣе, чѣмъ первая.

попусту теряетъ слова на выраженіе несомнѣнной эпикурейской аксіомы, что книга Эпикура есть «прекраснѣйшая изъ книгъ, какъ ты (Цельсъ) знаешь». И если Лукіанъ объявляетъ, но только впрочемъ какъ второстепенную, добавочную, объявляетъ какъ бы застѣнчиво, цѣль своего сочиненія—месть за Эпикура, то это производитъ не то впечатлѣніе, что Цельсъ пылаетъ особенною любовію къ Эпикуру, но гораздо болѣе то, что Лукіанъ желаетъ увѣриться въ одобреніи друга и по отношенію къ этой второй цѣли. Другія черты ведутъ насъ еще далѣе. Зачѣмъ бы Лукіану протестовать (въ 4 гл.) противъ замѣчанія друга, что онъ (Лукіанъ) унижаетъ Пиѳагора, еслибы Цельсъ не былъ почитателемъ Пиѳагора въ большей степени, чѣмъ Эпикура? Замѣчательное разномысліе между Лукіаномъ и Цельсомъ видно еще въ ихъ различныхъ сужденіяхъ объ Александрѣ. Когда Цельсъ прослъ у Лукіана подробнаго описанія дѣйствій Александра (с. 1), то интересы его и Лукіана въ этомъ отношеніи были не одинаковы. Признаюсь, говоритъ Лукіанъ (с. 2), что мнѣ (при написаніи труда объ Александрѣ) стыдно за тебя и за себя; за тебя, потому что ты считаешь достойнымъ письменнаго памятника негоднѣйшаго изъ всѣхъ мошенниковъ; за себя, потому что я внимательно занимаюсь исторіей человѣка, который заслуживаетъ того, чтобы быть разорваннымъ обезьянами и лисицами въ амфитеатрѣ, предъ лицемъ всего міра». Если потомъ въ дальнѣйшемъ теченіи труда Лукіана замѣчается, что Цельсъ не могъ объяснить естественными средствами замѣчательнѣйшіе пророческіе отвѣты Александра и долженъ былъ принимать обширныя наставленія объ этомъ предметѣ со стороны Лукіана (сар. 20. 21), то это требуетъ допустить, что Цельсъ, далекій отъ эпикуреизма, постоянно принадлежалъ гораздо болѣе къ классу благочестивыхъ платониковъ, стоиковъ, пиѳагорейцевъ, съ которыми Александръ стоялъ на короткой ногѣ. И хотя Цельсъ отличался отъ этихъ философовъ независимымъ, свободнымъ взглядомъ на религіозное суевѣріе, лукіановскимъ сужденіемъ о «магахъ и гоэтахъ», даже о знаменитомъ пиѳаго-

рейцѣ Аполлоніѣ и цѣлой его «*Трагедіи*» (с. 5), но—не въ сужденіи о томъ пафлагонскомъ гоэтѣ, который внушалъ почтеніе ему, какъ и образованному Риму этого времени, императорскому двору и Марку Аврелію (Alex. 48). Подобнымъ же образомъ и Оригеновъ Цельсъ насмѣхался надъ гоэтами и относился съ уваженіемъ къ магіи. Дружба Лукіана съ такимъ неэпикурейцемъ не должна представляться удивительною. Лукіана привязывали къ Цельсу высокое уваженіе къ его характеру, притягательная сила пріятнаго и деликатнаго права Цельса. Эти черты, вмѣстѣ съ одинаковостью образованія, вызывали общее желаніе взаимнаго объясненія (с. 21. 16). И самъ Лукіанъ никоимъ образомъ не былъ фанатическимъ эпикурейцемъ. Эпикуръ былъ собственно только его практическимъ идеаломъ, и онъ проникся Эпикуромъ только послѣ изученія разнообразныхъ школъ. Что касается не практической области, то Лукіанъ жилъ подлинно эклектическимъ основнымъ положеніемъ: изучать все и отвсюду заимствовать лучшее (Hermotym. 45 sqq. Fischer. 6. 11). Онъ одинаково желалъ смѣяться или плакать надъ человѣческою глупостію вмѣстѣ съ Гераклитомъ, Демокритомъ и Діогеномъ (Opfer. 15. Fodtesdespr. 1); въ книгѣ объ Александрѣ онъ самъ различаетъ между Пиѳагоромъ и тѣми глупостями, которыя послѣ о немъ разсказывали (с. 4) и т. д. [1]).

Нужно отдать справедливость остроумію и оргинальности метода, коимъ Кеймъ думаетъ доказать тожество Цельсовъ Лукіана и Оригена. Нѣкоторыя изъ отдѣльныхъ замѣчаній Кейма также нельзя не принять. Такъ Кеймъ справедливо ищетъ и у Цельса и у Лукіана, за исключеніемъ эпикуреизма, другихъ философскихъ элементовъ. Эклектицизмъ, господствующая черта философскаго направленія эпохи, когда жили Цельсъ и Лукіанъ, естественнымъ образомъ, пожалуй даже независимо отъ нихъ, долженъ былъ на нихъ дѣйствовать, и Кеймъ справедливо указываетъ на неэпи-

[1]) Keim, 283—286.

курейскіе элементы у Цельса Лукіана и на отсутствіе эпикурейскаго фанатизма у самаго Лукіана. Тѣмъ не менѣе посвященіе сочиненія, которое имѣетъ не второстепенною, какъ думаетъ Кеймъ, но главною своею задачею [1]) отмстить за Эпикура, «мужа по истинѣ священнаго и божественнаго»,— посвященіе сочиненія, въ которомъ платоники считаются короткими друзьями лжепророка, достойнаго, по воззрѣнію Лукіана, быть растерзаннымъ предъ всѣмъ міромъ обезьянами и лисицами, посвященіе такого сочиненія Цельсу трудно объяснимо, если онъ имѣлъ такъ мало отношенія къ эпикуреизму, какъ думаетъ Кеймъ. Поставляя не второстепенною, а главною цѣлію своего сочиненія объ Александрѣ месть за Эпикура, Лукіанъ вовсе не выражаетъ желанія (Wunsche, какъ думаетъ Кеймъ), чтобы эта цѣль была пріятна его другу, а выражаетъ убѣжденіе, что она будетъ ему пріятна и даже пріятнѣе, чѣмъ первая. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только прочитать посвященіе Лукіана (гл. 61). Если Лукіанъ нигдѣ не называетъ Цельса эпикурейцемъ, то это можетъ быть объясняемо не тѣмъ, что Цельсъ не принадлежалъ къ эпикуреизму, а тѣмъ, что извѣстную для друзей вещь не было надобности называть. Чтеніе цѣлаго сочиненія Лукіана показываетъ, что оно написано не подъ тѣмъ побужденіемъ, что благородный другъ, уважаемый Лукіаномъ за его кроткій, деликатный характеръ и любовь къ истинѣ, не раздѣляетъ воззрѣній Лукіана на эпикуреизмъ, а подъ тѣмъ, что своимъ эпикурейскимъ воззрѣніямъ на религіозное суевѣріе и шарлатанство Лукіанъ найдетъ полное сочувствіе въ своемъ другѣ, хотя этотъ послѣдній и не совсѣмъ правъ и послѣдователенъ себѣ въ своемъ удивленіи Александру. Самое обращеніе Цельса за разрѣшеніемъ его недоумѣній относительно Александра къ Лукіану показываетъ, что эти недоумѣнія онъ желалъ для себя раз-

---

[1]) Вотъ что, другъ мой, я счелъ достойнымъ написать тебѣ (выставляется первое побужденіе—благодарность за дружбу) τό πλέον δε, ὁπερ καὶ σοὶ ἥδιον, Ἐπικούρῳ τιμορῶν, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπέσιῳ τὴν φύσιν

рѣшить не въ какомъ-либо иномъ, смыслѣ, а въ смыслѣ Лукіана, т.-е. эпикурейскомъ, а слѣдовательно и самъ онъ, за исключеніемъ этого случая съ Александромъ, былъ вѣренъ тѣмъ же началамъ, какъ и Лукіанъ. Всѣ эти замѣчанія показываютъ, что Кеймъ недостаточно убѣдителенъ, когда онъ отрицаетъ эпикуреизмъ Лукіанова Цельса. И самая дружба этихъ лицъ, если она не говоритъ прямо за единство ихъ убѣжденій, то гораздо лучше можетъ быть объяснена именно имъ, а не привлекательными только чертами характера Цельса.

2. Въ разобранномъ мѣстѣ Кеймъ стремится приблизить Лукіанова Цельса къ Оригенову и въ слѣдствіе этого старается отвергнуть эпикурейскія воззрѣнія Лукіановскаго Цельса. Въ дальнѣйшемъ развитіи своей аргументаціи онъ старается сблизить ихъ съ другаго конца; не посредствомъ отрицанія эпикурейства Лукіанова Цельса, а посредствомъ приближенія воззрѣній Цельса Оригенова къ Лукіанову. Цельсъ Оригена, Цельсъ «истиннаго слова», говоритъ Кеймъ, въ основныхъ своихъ мысляхъ платоникъ, что въ отдѣльныхъ мѣстахъ невольнымъ образомъ признаетъ съ удивленіемъ и самъ Оригенъ, только это признаніе онъ постоянно вновь приноситъ въ жертву своему раннему предположенію (объ эпикурействѣ Цельса). Хотя Цельсъ никогда не былъ простымъ эклектикомъ, но во всякомъ случаѣ, по выраженію Оригена, онъ былъ полигисторъ, который всѣмъ интересовался, который отдавалъ справедливость всѣмъ философамъ, который не колебался примирять споривщія платоническія партіи чрезъ другихъ философовъ, чрезъ вѣру въ согласіе мудрыхъ мужей, несмотря на различія. При такой широтѣ симпатій Цельса возможно допустить у него и признаніе Эпикура, и молчаливую зависимость отъ него и его послѣдователей въ особенности въ отрицаніи спеціальнаго промышленія, въ осмѣяніи суевѣрія людей, обмановъ маговъ, хотя авторъ «истиннаго слова» нигдѣ не называлъ Эпикура, и свои разногласія съ платонизмомъ могъ заимствовать изъ другихъ школъ, отъ акаде-

міи напр. въ ея позднѣйшемъ развитіи, а осмѣяніе маговъ даже отъ благочестиваго Плутарха [1]). Соединеніе платонизма съ эпикуреизмомъ видитъ у Цельса, кромѣ Кейма, и Прессансэ. «Эта удивительная смѣсь, говоритъ Прессансэ, не должна намъ казаться странною въ это время религіознаго синкретизма, который разрушилъ и смѣшалъ всякія опредѣленныя границы различныхъ ученій. У Цельса не находимъ мы ни классическаго платонизма, ни обыкновеннаго эпикуреизма. Первый въ его системѣ нѣсколько пониженъ, а второй возвышенъ. У него нѣтъ ни высокаго спиритуализма вѣрнаго ученика академіи, ни грубости школы Эпикура» [2]). Но мы видѣли, что у Цельса въ нѣкоторыхъ пунктахъ можно найти дѣйствительный и неподдѣльный платонизмъ, а эпикурейскихъ чисто воззрѣній въ его системѣ мы не найдемъ и имѣемъ дѣйствительно возможность объяснять ихъ изъ ученія другихъ школъ, которыя ближе къ платонизму. Если во всякомъ случаѣ допустить, что у Цельса соединены платоновскія воззрѣнія съ эпикурейскими, то примѣръ его во всей исторіи философіи будетъ единственнымъ.—Надобно думать такъ, что воззрѣнія, близкія къ эпикурейскимъ, появились у Цельса изъ противорѣчія христіанамъ, что эти воззрѣнія не составляли сущности его убѣжденій, а въ такомъ случаѣ сходство его съ другомъ Лукіана значительно ослабится [3]).

3) Черты обоихъ Цельсовъ, продолжаетъ Кеймъ, Лукіанова и Оригенова, совпадаютъ между собою въ цѣломъ ряду отдѣльныхъ пунктовъ.

а) Нужно быть слѣпымъ, чтобы въ начертаніи характе-

---

[1]) Keim, 286.

[2]) Pressensè, t. IV. 67—68.

[3]) Цельсу нужно было, съ его дуалистической точки зрѣнія, уничтожить значеніе собственно человѣческой плоти, которую такъ возвышаетъ христіанство. Но увлекшись мыслью о полномъ равенствѣ человѣческаго тѣла съ тѣлами животныхъ, Цельсъ не удержался въ должныхъ границахъ, а сталъ доказывать равенство человѣка съ животными не по тѣлу только, но и по душевнымъ явленіямъ.

ристики Лукіанова Цельса не узнать нашего Цельса. «Вотъ это (т.-е. сочиненіе объ Александрѣ Авонатейхосѣ), другъ мой, я счелъ должнымъ написать для тебя, чтобы доставить удовольствіе тебѣ, мужу мнѣ любезному и моему другу, котораго я уважаю наиболѣе всѣхъ и за мудрость и за любовь къ истинѣ, за кротость нрава и умѣренность, за скромную жизнь и за любезность (за ловкость—δεξιότης) въ отношеніяхъ къ ближнимъ.» Такъ характеризуетъ своего друга Лукіанъ. Къ философіи, къ истинѣ взываетъ и авторъ «слова истины» какъ въ заглавіи, такъ и въ содержаніи своего труда. Его благородное чувство обнаруживается въ ненависти по отношенію къ обманщикамъ, въ его независимости отъ увлеченія богатствомъ (IV, 6), [1]), въ неодобреніи глупостей императоровъ (III, 36), въ его заботѣ о поддержаніи міровой культуры противъ варваровъ (VIII, 68), наконецъ и въ умѣренности и добросовѣстности по отношенію къ христіанству; даже его кроткій нравъ, который старается отрицать у него Неандеръ и его послѣдователи, прорывается у него, когда онъ высказываетъ состраданіе къ христіанамъ и желаетъ сохранить ихъ отъ смерти; наконецъ его ясный, свѣтлый духъ (heitere Gemuth) и пріятное обращеніе никто не станетъ отрицать. Чтобы убѣдиться въ этомъ,—стоитъ только обратить вниманіе на его даръ живой бесѣды, свойственный человѣку многознающему и на тотъ подлинно лукіановскій юморъ и остроуміе (VI, 74), который Оригенъ безпрерывно чернитъ замѣчаніемъ, что этотъ юморъ—свойственъ только комедіи и сатирѣ; и стоитъ только обратить вниманіе на спокойную самоувѣренность, съ какою онъ смотрѣлъ на свое положеніе въ отношеніи къ Богу и лю-

[1]) Въ цитуемомъ мѣстѣ Цельсъ говоритъ слѣдующее, по поводу вопроса о Боговоплощеніи: можетъ быть Богъ, прежде неизвѣстный людямъ и вслѣдствіе этого полагавшій, что ему чего-то недостаетъ, пожелалъ быть узнаннымъ со стороны людей. Но также поступаютъ люди, недавно получившіе богатство; они какъ можно скорѣе хотятъ его показать. Не значитъ ли это свидѣтельствовать о Богѣ, что онъ сильно увлекается тщеславіемъ, свойственнымъ смертнымъ?

дямъ [1]).—Все, что говоритъ Кеймъ въ данномъ случаѣ о любви Цельса къ философіи и истинѣ, объ его заботѣ о поддержаніи классической культуры, объ его остроуміи и юморѣ, все это, конечно, справедливо. Но все это, какъ мы видимъ, черты ума, а не сердца Цельса. Кеймъ долженъ бы былъ обратить вниманіе на то, можно ли найти у Цельса Оригена тѣ мягкія нравственныя черты, которыя приписываетъ своему другу Лукіанъ? Попытка найти ихъ у писателя λόγος ἀληθής была бы похожа на желаніе превратить волка въ ягненка. «Благородное чувство Цельса, по Кейму, проявляется въ его умѣренности и добросовѣстности по отношенію къ христіанству». На самомъ же дѣлѣ отношеніе Цельса къ христіанству такое, которое въ иныхъ случаяхъ не имѣетъ ничего общаго съ благородствомъ. Цельсъ ненавидитъ христіанъ. И эта-то ненависть, на которую часто указываетъ Оригенъ, иногда просто замѣняетъ его сильный умъ и критическій талантъ. Онъ пользуется противъ христіанъ всѣми средствами. Названіе его сочиненія λόγος αληθής—побуждаетъ предполагать, что онъ будетъ вести свое обвиненіе на христіанъ въ области философіи и науки. Но Цельсъ не ограничился только такого рода полемикой. Онъ выставилъ противъ христіанъ и чисто политическія обвиненія, которыя имѣютъ только слабую связь съ его философскими воззрѣніями и которыя въ устахъ философа тѣмъ болѣе неблагородны, что самъ онъ зналъ о преслѣдованіяхъ христіанъ, о томъ, что ихъ предаютъ смерти [2]). Цельсъ вѣрилъ нелѣпымъ слухамъ о христіанскихъ ночныхъ собраніяхъ; принималъ безъ критики іудейскіе разсказы о Спасителѣ и злорадно заставилъ въ своемъ трудѣ говорить противъ христіанъ іудея, котораго самъ презиралъ также, какъ и христіанъ. Нравствен-

---

[1]) Keim, 287—288.

[2]) На основаніи того, что философъ Цельсъ возводитъ на христіанъ и политическія обвиненія и вообще сильно заботится объ имперіи, предполагаютъ, что онъ занималъ какую-нибудь государственную и даже можетъ быть полицейскую должность, подобно позднѣйшему противнику христіанства Іероклу, правителю Виѳиніи.

ная неразборчивость заставляетъ его чернить такихъ лицъ, которыхъ онъ могъ знать только отъ людей, ихъ ненавидѣвшихъ. Большой недостатокъ нравственный и именно отсутствіе благородства высшаго качества обнаруживается у Цельса въ его презрѣніи къ родовой незнатности, бѣдности, вообще къ низшему общественному классу,—презрѣніи, которое высказываетъ онъ въ своихъ сужденіяхъ объ І. Христѣ, Богоматери, апостолахъ [1]). Еслибы Цельсъ былъ тотъ кроткій, мягкій, деликатный другъ Лукіана, какимъ онъ его изображаетъ, то онъ лучше бы понялъ величіе смиреннаго и, если можно такъ выразиться, въ смиреніи благороднаго образа Господа, въ какомъ онъ изображенъ въ евангеліи. Цельсъ зналъ различіе въ христіанствѣ между великою церковію (V, 59) и еретическими обществами, и однако не принялъ къ свѣдѣнію этого различія при обвиненіяхъ на христіанъ. Вездѣ видѣнъ въ Цельсѣ грубый, гордый человѣкъ, который въ своей философской заносчивости, смотритъ на все съ высока. Кеймъ считаетъ остроуміе и юморъ Цельса причиною того дара пріятнаго собесѣдничества и общественнаго обращенія, которымъ Цельсъ могъ плѣнять. На самомъ же дѣлѣ остроуміе Цельса во все не то безобидное, добродушное остроуміе, которое обнаруживаетъ ясный духъ самого остряка и только веселитъ слушающихъ. Цельсъ остритъ всегда ѣдко, зло; подвергаться дѣйствію такого остроумія или даже слушать его вовсе непріятно. Это—не юморъ, а саркастическій смѣхъ злаго человѣка. Цельсъ иногда дѣйствительно принимаетъ на себя личину спокойнаго, безпристрастнаго, мудраго мужа, который отечески назидаетъ глупыхъ людей, но это не что иное у Цельса, какъ дѣйствитель-

[1]) Насколько въ отношеніи къ благородству Цельсъ стоитъ ниже напр. Порфирія Тирскаго—въ сужденіяхъ объ І. Христѣ, объ этомъ см. ниже въ отдѣлѣ: „Жизнь Іисуса“. Прозваніе Celsus, которое прилагалось къ нѣкоторымъ именамъ аристократическихъ римскихъ фамилій (Keim, 275—276), заставляетъ предполагать объ аристократическомъ происхожденіи противника христіанства. Этимъ и можетъ быть объясняемо его презрѣніе къ незнатности, бѣдности

но ловкій полемическій пріемъ, который силу его ненависти и презрѣнія къ христіанамъ выражаетъ нисколько не хуже, чѣмъ и его сарказмы. Во всѣхъ такихъ случаяхъ очень легко замѣтить, что эта роль у Цельса дѣланная, и что совсѣмъ она ему не къ лицу. Лукіанъ хвалитъ въ своемъ другѣ, говоритъ Неандеръ, мягкость и умѣренность. Въ трудѣ Цельса противъ христіанъ мы не находимъ никакого слѣда этихъ чертъ, но мы узнаемъ въ Цельсѣ очень страстнаго человѣка, который совершенно неспособенъ отдать справедливость оспариваемому имъ дѣлу ни съ какой стороны [1]). Кеймъ лучше бы сдѣлалъ, если бы онъ для своей цѣли, т.-е. для доказательства тожества Цельсовъ Лукіана и Оригена употребилъ пріемъ обратный. Онъ не долженъ бы былъ доводить насильственнымъ образомъ черты Оригенова Цельса до соотвѣтствія съ характеристикой Цельса у Лукіана, а—или усомниться въ истинности характеристики Лукіана, или же ту перемѣну въ Цельсѣ, которую онъ обнаружилъ въ λόγος ἀληθής, сравнительно съ своими постоянными нравственными свойствами, объяснить особенностями самаго предмета изслѣдованія въ этомъ сочиненіи. (Послѣдній способъ употребляетъ и Неандеръ.) Такимъ образомъ Кеймъ, и не признавая сходства нравственныхъ чертъ, обнаруженныхъ обоими Цельсами, все же могъ бы принимать ихъ за одного.

b) Главный трудъ Лукіанова Цельса, говоритъ Кеймъ, есть «прекраснѣйшее и полезнѣйшее (по отзыву Лукіана) опроверженіе маговъ (κατὰ μάγων), подъ каковымъ трудомъ Лукіанъ могъ ложно понимать и сочиненіе Цельса противъ христіанъ, а Лукіаново описаніе лжеца Александра должно было дать Цельсу, соотвѣтственно желанію самаго Лукіана, новое вспомогательное средство къ опроверженію и разоблаченію такихъ людей (с. 21). Цельсъ Оригена въ своемъ трудѣ имѣетъ въ виду это же главное дѣло своей жизни, когда онъ пишетъ противъ такихъ именно людей и изобличаетъ пророковъ Палестины (VII. 9. II). Но въ особенности

[1]) Neander. I, 205.

и Лукіанъ и Цельсъ замѣчательно сходятся въ презрѣніи къ «трагедіи» извѣстнаго Аполлонія Тіанскаго. Лукіанъ, соотвѣтственно воззрѣнію своего друга, это презрѣніе прямо высказалъ, а Цельсъ совершенно молчитъ объ этомъ лицѣ, котораго упоминаніе между «божественными мужами» было бы очень умѣстно, хотя и Цельсъ и Лукіанъ, конечно, не могли никоимъ образомъ знать позднѣйшей апотеозы Филострата». Въ данномъ мѣстѣ, какъ и ранѣе, Кеймъ говоритъ объ отношеніи Цельсовъ Лукіана и Оригена къ магіи. Ранѣе Кеймъ нашелъ, что Цельсъ Лукіана, хотя онъ и относился отрицательно къ суевѣрію и магіи, былъ однако пораженъ дѣяніями Александра Аванотейлоса, не могъ ихъ объяснить естественными причинами и просилъ наученія по этому поводу у Лукіана. Такимъ образомъ, по Кейму, выходитъ, что извѣстная склонность къ магіи осталась у Цельса и въ то время, когда писано сочиненіе Лукіана «Лжепророкъ»[1]).—Мы замѣчали ранѣе, что обращеніе Цельса къ Лукіану за объясненіемъ дѣйствій Александра можетъ и не указывать на склонность его къ магіи, а объясняться тѣмъ, что Цельсъ желаетъ знать подробное объясненіе этихъ дѣйствій съ эпикурейской точки зрѣнія. Дѣятельность Цельса противъ маговъ—прекраснѣйшая и полезнѣйшая—по отзыву Лукіана, о которой зналъ и Оригенъ, не показываетъ сочувствія Цельса къ магіи, но только выражаетъ его чисто эпикурейскія воззрѣнія на этотъ предметъ. Но воззрѣнія Цельса Оригена на магію, хотя они отчасти и сходятся съ Лукіановыми, тѣмъ не менѣе значительно и удаляются отъ нихъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Цельсъ Оригена какъ бы отрицаетъ совсѣмъ всякое дѣйствительное значеніе магіи. Въ одномъ мѣстѣ Цельсъ сравниваетъ чудеса Христа съ дѣйствіями маговъ, которые изучаютъ свои фокусы въ Египтѣ и показываютъ ихъ на площадяхъ за нѣсколько оболовъ прогоняютъ духовъ изъ людей, исцѣляютъ болѣзни, вызы-

[1]) Сочиненіе Цельса противъ христіанъ написано раньше сочиненія Лукіана „Лжепророкъ“.

ваютъ души героевъ, устояютъ прекрасныя пиршества (т.-е. производятъ такіе фокусы), заставляютъ двигаться подобія животныхъ». Поэтому поводу Цельсъ говоритъ: «должны-ли мы, за то, что эти люди совершаютъ такія дѣла, принимаютъ ихъ за сыновъ Божіихъ, или мы должны сказать что это— искусство людей дурныхъ, жалкихъ [1])? Изъ этихъ словъ Цельса Оригенъ дѣлаетъ заключеніе, что Цельсъ принимаетъ магію и въ слѣдствіе этого сомнѣвается: его противникъ— тотъ-ли Цельсъ, который написалъ многія книги противъ магіи? Въ данномъ случаѣ Оригенъ, думая, что Цельсъ допускаетъ магію, конечно, неправъ. Но то несомнѣнно, что противникъ Оригена вообще судилъ о магіи не такъ, какъ слѣдовало эпикурейцу, и Оригенъ могъ вообще законнымъ образомъ высказывать сомнѣніе относительно принадлежности его противнику книгъ противъ магіи, извѣстныхъ съ именемъ Цельса. Цельсъ передаетъ слышанный имъ разсказъ египетскаго музыканта Діонисія, что магія производитъ дѣйствительное дѣйствіе на людей простыхъ, необразованныхъ, но не на философовъ. Это воззрѣніе на магію, говоритъ Неандеръ, можно свести на обычное мнѣніе о ней тогдашнихъ платониковъ,—что чрезъ приложеніе силъ природы—притяженія и отталкиванія (нѣкоторый родъ магнетическаго вліянія) можно имѣть большую силу надъ тѣми, которые находятся еще въ тѣсной связи съ природой, но не надъ философами, которые болѣе свободны отъ естественныхъ ея вліяній [2]). Мы увидимъ ниже, что Цельсъ, считая чудеса христіанъ дѣйствіями магіи, признавалъ въ нихъ и сверхъестественный элементъ, приписывалъ ихъ заклинаніямъ и силѣ какого-нибудь демона [3]) и вообще отличался вѣрою въ сверхъестественныя явленія. Можно-ли съ несомнѣнностью утверждать, что человѣкъ, думающій такъ, есть другъ Лукіана, бывшій, всего вѣроятнѣе, эпикурейцемъ,

---

[1]) Contr. Cels. I. 68.
[2]) Neand. I. 203—205.
[3]) Contr. Cels. I. 6.

какъ и Лукіанъ?—Обращаясь къ разбору вышеприведеннаго мѣста Кейма, мы должны замѣтить, что подъ сочиненіемъ своего друга Цельса «κατὰ μάγων» Лукіанъ не разумѣлъ, вѣроятно, сочиненія нашего Цельса противъ христіанъ; а молчаніе Оригенова Цельса объ Аполлоніѣ, конечно, ничего не говоритъ о томъ, какъ Цельсъ къ нему относился.

с) Для доказательства своей мысли о тожествѣ Цельсовъ Лукіана и Оригена Кеймъ указываетъ еще на сходство ихъ сочиненій въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мѣстахъ. Такъ онъ говоритъ: «нельзя въ самомъ дѣлѣ отрицать, что насмѣшливая критика Лукіана по отношенію къ христіанамъ, какъ онъ развилъ ее въ сочиненіи о смерти Перегрина [1]), существеннымъ образомъ совпадаетъ, и именно въ основныхъ чертахъ, съ замѣчаніями и возраженіями нашего Цельса. Именно Лукіанъ порицаетъ во 1-хъ отпаденіе христіанъ отъ боговъ, во 2-хъ, глупое, какъ ему казалось, ученіе о воскресеніи плоти, 3) презрѣніе къ смерти и наконецъ 4) легкомысленную вѣру христіанъ».—Само собою понятно, что такое сходство нѣтъ никакой возможности объяснять заимствованіемъ Цельса у Лукіана, потому что указанные пункты обвиненій на христіанъ можно встрѣтить не у однихъ только Цельса и Лукіана. Кеймъ указываетъ поэтому на другой фактъ. Лукіанъ въ своемъ хвалебномъ сочиненіи къ Пантеѣ (написан. ок. 162 г.), прекрасной и умной супругѣ императора Люція Вера, говоритъ о прекрасныхъ, но бездушныхъ женщинахъ слѣдующее: «эти созданія представляются мнѣ подобными египетскимъ храмамъ. Самое зданіе громадно и великолѣпно, оно украшено дорогими камнями, отдѣлано золотыми украшеніями и прекраснѣйшими стѣнными рисунками; но войди внутрь зданія, посмотри на изображеніе божества, и ты увидишь обезьяну, ибиса, козла, кошку (с. 11). Цельсъ говоритъ: «христіанъ можно сравнить съ египтянами. У этихъ послѣднихъ существуютъ прекрасныя священныя мѣстности и рощи, посвященныя богамъ, съ гро-

[1]) Сочиненіе „De morte Peregrini“ написано раньше сочиненія Цельса (165).

мадными и роскошными пропилеями и храмами, вокругъ которыхъ расположены прекрасныя галлереи, и въ коихъ совершается благочестивое и таинственное богослуженіе. Но кто взойдетъ внутрь этихъ храмовъ, тотъ увидитъ, что тамъ молятся кошкѣ, обезьянѣ, крокодилу, козлу или собакѣ (Ш. 17) [1]. Сходство дѣйствительно въ приведенныхъ мѣстахъ есть; и нѣтъ, конечно, никакихъ препятствій объяснять это сходство и заимствованіемъ Цельса у Лукіана. Но не надо забывать, что одна и таже особенность египетскаго культа, указываемая Лукіаномъ и Цельсомъ, могла произвести на разныхъ лицъ совершенно одинаковое впечатлѣніе тѣмъ болѣе, что оба писателя лично были въ Египтѣ и лично видѣли египетскій культъ.

d) Наконецъ Лукіановъ и Оригеновъ Цельсы жили въ одно и тоже время, и отчасти въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Цельсъ Лукіана процвѣталъ при Маркѣ Аврелiѣ и Коммодѣ (Alex. 48). Цельсъ Оригена писалъ при концѣ царствованія Марка Аврелія (178). Цельсъ Лукіана долженъ былъ быть вблизи его въ Сиріи, Греціи или Египтѣ; Цельсъ Оригена знаетъ по личнымъ наблюденіямъ Сирію, Грецію, Египетъ [2]. — Эти послѣднія замѣчанія совершенно справедливы.

Если сравнивать возраженія Цельса съ тѣми замѣчаніями язычниковъ, которыя мы знаемъ напр. изъ апологій Іустина мученика, писавшаго лѣтъ за 25 до Цельса или Тертулліана, писавшаго спустя почти столько же времени послѣ него, то можно замѣтить, что Цельсъ въ своихъ возраженіяхъ гораздо основательнѣе, нежели язычники Іустина и Тертулліана. Это замѣчаніе не значитъ, конечно, того, чтобы Цельсъ въ своей полемикѣ съ христіанствомъ, всегда стоялъ на высотѣ научной и философской добросовѣстности, чтобы онъ не пользовался нелѣпыми, темными и тенденціозными слу-

---

[1]) Keim, 287—290.
[2]) Ibid. 291.

хами, которые ходили о христіанахъ. Но несмотря на это онъ можетъ быть названъ противникомъ христіанства, который не пожалѣлъ труда, насколько возможно, близко и основательно ознакомиться съ христіанствомъ и притомъ пріобрѣсти это знаніе, такъ сказать, изъ первыхъ рукъ, изъ первоначальныхъ источниковъ. Источниками свѣдѣній Цельса о христіанствѣ были: 1) его личныя наблюденія жизни христіанъ, особенно во время его путешествій и личныя бесѣды съ представителями іудейства и христіанства. Цельсъ самъ разсказываетъ о своихъ личныхъ отношеніяхъ къ такъ называемымъ у него палестинскимъ пророкамъ [1]), къ христіанскимъ пресвитерамъ [2]). Онъ по личному наблюденію знаетъ великую церковь христіанъ, секты маркіонитовъ, офитовъ и другія [3]). Нѣкоторыя изреченія изъ священнаго писанія онъ приводитъ съ такими замѣчаніями, которыя показываютъ, что онъ ихъ заимствовалъ не изъ книги, а изъ живаго разговора съ христіанами [4]). 2) Источниками свѣдѣній Цельса о христіанствѣ были священныя писанія христіанъ. Изъ ветхаго завѣта Цельсу извѣстны были особенно книги Бытія и Исходъ. Цельсъ знаетъ исторію творенія міра, сотвореніе жены изъ ребра, исторію о змѣѣ искусителѣ, о потопѣ, о построеніи башни, объ Авраамѣ и патріархахъ, о рыбѣ, проглотившей Іону и львиномъ рвѣ пророка Даніила [5]). Часто онъ говоритъ о ветхозавѣтныхъ пророкахъ и пророчествахъ, но вращается при этомъ болѣе въ сферѣ общихъ замѣчаній о нихъ, не вдаваясь въ историческія частности. Изъ апокрифическихъ позднѣйшихъ іудейскихъ писаній Цельсу извѣстна была книга Эноха [6]). Источникомъ жизни І. Христа служили четыре евангелія [7]). Это несомнѣнно само по себѣ

[1]) VII. 9. 11.
[2]) VI. 40.
[3]) V, 59, 54. VI, 24.
[4]) Keim 223.
[5]) VII. 53.
[6]) V. 54.
[7]) О томъ, какъ пользовался Цельсъ евангеліями, можно читать на русскомъ языкѣ статью въ чтеніяхъ Общества Люб. Дух. Просвѣщ. 1874 г. ч. II, стр. 135, 596, 685.

и, кажется, всѣми признано. Но при этомъ Цельсъ имѣлъ еще какой-то самостоятельный источникъ жизни Спасителя [1]), только онъ не захотѣлъ имъ пользоваться. Бо́льшую трудность представляетъ доказательство того, что Цельсъ пользовался письменными произведеніями другихъ апостоловъ. Приводя изреченія христіанъ, которыя несомнѣнно принадлежатъ напр. ап. Павлу, Цельсъ употребляетъ выраженія: «вы (христіане) говорите это; это у васъ постоянно на языкѣ» [2]) и т. п. и такимъ образомъ показываетъ, что онъ эти изреченія заимствуетъ не изъ книгъ. Но, кажется, было бы излишнею придирчивостью отрицать, что Цельсъ пользовался посланіями апостола Павла къ римлянамъ, коринѳянамъ и галатамъ. Большая часть христіанскихъ изреченій, которыя приводитъ Цельсъ не изъ евангелій, указываетъ именно на эти посланія апостола. Но подлинность этихъ посланій признаетъ даже новотибингенская историческая критика [3]). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненія Цельса видятъ указанія на Дѣянія апостольскія и апокалипсисъ [4]). Изъ позднѣйшей христіанской литературы Цельсъ зналъ очень немногое. У него нѣтъ слѣдовъ знакомства ни съ апостольскими мужами, ни съ апологетами времени Антонина Пія и Марка Аврелія. Находящійся у Цельса унизительный отзывъ объ апостолахъ, по мнѣнію Оригена, заимствованъ изъ посланія Варнавы. Но очень можетъ быть, что источникомъ этаго отзыва служили одни евангельскія сказанія и отзывы апостоловъ о самихъ себѣ [5]). Цельсъ зналъ искаженныя христіанами сивиллины книги [6]), Преніе Паписка и Іасона [7]), діаграмму офитовъ [8]) и гностическій «Небесный разговоръ» [9]).

---

[1]) II 13.

[2]) II. 67.

[3]) См. Keim, 223. 225. Armerk. I.—Moszheim, Verzeichniss d. Schriftstellen im Werke Celsus. 897 sqq.

[4]) III. 10. VI. 34.

[5]) См. ниже. Отд. „Жизнь Іисуса“.

[6]) V. 61.

[7]) IV. 52.

[8]) VI. 25.

[9]) VIII. 15.

Въ заключеніе можно привести слѣдующую характеристику Цельса, какъ противника христіанства, которую дѣлаютъ Бауръ въ исторіи догматовъ и Мосгеймъ въ предисловіи къ своему переводу сочиненія Оригена противъ Цельса: Цельсъ не принадлежалъ, говоритъ Бауръ, къ глубокомысленнымъ философамъ, но, какъ противникъ христіанства, онъ необыкновенно искусенъ. Онъ съумѣлъ напасть на христіанство съ различныхъ сторонъ. Одинаково искусно ведетъ онъ это нападеніе какъ оружіемъ философіи и учености, такъ и оружіемъ остроумія и насмѣшки. Съ тою цѣлію, чтобы своему нападенію придать большую силу и выступить съ большимъ успѣхомъ противъ христіанства, котораго всемірно-историческое значеніе онъ правильнѣе цѣнилъ, чѣмъ большая часть его современниковъ, Цельсъ предался точнѣйшему изученію современнаго ему состоянія христіанъ и ихъ писаній. Прекрасно характеризуетъ его Мосгеймъ въ своемъ предисловіи къ переводу 8 книгъ Оригена противъ Цельса[1]). Цельсъ не пожалѣлъ труда, чтобы изслѣдовать обстоятельства христіанъ, съ цѣлію удачнѣе на нихъ напасть. Онъ испыталъ все, что можетъ испытать опытный спорщикъ, который охотно желаетъ привлечь на свою сторону людей всякаго рода. То заставляетъ онъ говорить іудея и позволяетъ ему выболтать все, что можетъ вдохнуть жажда мщенія и гнѣвъ, то говоритъ самъ. Здѣсь говоритъ онъ какъ достопочтенный мудрецъ, движимый любовію къ людямъ и огорченный несчастіемъ людей, отпавшихъ къ христіанамъ отъ вѣры отцевъ. Тамъ принимаетъ онъ видъ мужа, который умѣетъ шутить и смѣяться надъ глупостью міра. То онъ Гераклитъ, который постоянно плачетъ, то Демокритъ, который постоянно смѣется. Здѣсь ищетъ онъ опоры въ разумѣ, тамъ беретъ краснорѣчіемъ, тамъ ученостью.

---

[1]) Mossheim, Vorrede 20. Baur, Dogmengeschichte, 298.

Апологетическое сочиненіе Оригена противъ Цельса написано въ то время, когда церковь была свободна отъ гоненій. Впрочемъ покой этотъ, по Оригену, обѣщалъ продолжаться недолго [1]). Это случилось вѣроятно послѣ царствованія Максимина, жестоко преслѣдовавшаго христіанъ. Преемникъ его Гордіанъ былъ еще тринадцатилѣтнимъ мальчикомъ, когда взошелъ на тронъ цезарей. Онъ отличался кротостію характера и мягкостію по отношенію ко всѣмъ, и въ продолженіе своего шестилѣтняго царствованія не безпокоилъ христіанъ. Въ 244 г. преторіанскій префектъ, Филиппъ арабъ лишилъ молодаго императора и трона и жизни. Благоволеніе къ христіанству Филиппа араба въ его четырехлѣтнее правленіе было такъ замѣчательно, что рано уже его самаго стали считать христіаниномъ [2]) Въ дѣйствительности же онъ былъ, вѣроятно, преданъ господствовавшему тогда эклектицизму, какъ и одинъ изъ его предшественниковъ, Александръ Северъ. Извѣстно, что Оригенъ долженъ былъ писать письма къ императору Филиппу и его супругѣ Севирѣ [3]). Можетъ быть государь желалъ знать его мнѣніе относительно христіанскаго ученія. Императоръ на престолѣ такимъ образомъ былъ расположенъ къ христіанству, церковь была покойна и въ слѣдствіе этого умножалось число ея членовъ. Послѣднее обстоятельство не могло не вызвать противодѣйствія язычниковъ, которые теперь, какъ и прежде, въ возрастаніи христіанскаго общества видѣли причину несчастій имперіи. Совершенно понятнымъ при этомъ является и желаніе христі-

[1]) Contr. Cels. III. 15. Страхъ внѣшній не господствуетъ надъ нашимъ обществомъ. Извѣстно, что давно уже онъ прекратился. Но кажется, что прекратится и это безопасное для вѣрующихъ состояніе, потому что тѣ, кои всячески хулятъ наше ученіе, полагаютъ причину такого, какъ теперь, безпокойнаго состоянія (политическаго) вещей въ умноженіи числа вѣрующихъ, въ слѣдствіе того, что начальствующіе не преслѣдуютъ ихъ, какъ это было въ прежнее время.

[2]) Евсев. Церк. Ист. VI. 34. (370 стр.). Срав. VII. 10. (408).

[3]) Евсев. Церк. Ист. VI. 36.

анъ представить основательное и научное защищеніе христіанства. Время покоя церкви при Филиппѣ арабѣ (244—249) было самымъ удобнымъ для этой цѣли временемъ, потому что за Филиппомъ слѣдовалъ Декій [1]). Если признать, что сочиненіе Цельса написано во время Марка Аврелія (161—180) и именно во время послѣдняго его гоненія на христіанъ (177 [2]), а апологію признать написанною во время Филиппа араба, то между появленіемъ обоихъ сочиненій нужно допустить промежутокъ времени около 70 лѣтъ.

Апологія Оригена написана имъ, по побужденію его друга Амвросія [3]). Это былъ богатый и знатный, вѣроятно, александрійскій гражданинъ. Оригенъ обратилъ Амвросія отъ гностической ереси къ церковной вѣрѣ и сдѣлался его другомъ. Амвросій имѣлъ вообще очень большое вліяніе на литературную дѣятельность Оригена. Важнѣйшіе труды Оригена—труды по св. писанію предприняты были имъ по побужденію Амвросія. Оригенъ началъ излагать изъясненія на божественныя писанія, говоритъ Евсевій, къ чему особенно склонялъ его сильными убѣжденіями Амвросій. Эти убѣжденія Амвросія состояли не только въ словахъ, но и въ щедромъ доставленіи ему самыхъ способовъ. Для записыванія мыслей Оригена при немъ находились болѣе семи скоро-

---

[1]) Бароній полагаетъ, что апологія Оригена начата въ 243 г. при импер. Гордіанѣ и окончена при Филиппѣ-арабѣ. Но еслибы это было такъ, то Оригенъ не могъ бы сказать, что церковь уже продолжительное время наслаждалась миромъ, потому что Гордіану предшествовалъ гонитель христіанства Максиминъ. Предположенію Баронія противорѣчитъ и Евсевій, который относитъ написаніе апологіи ко времени Филиппа аравитянина (Церк. Ист. VI. 36). Всего вѣроятнѣе годомъ написанія апологіи считать послѣдній годъ царствованія Филиппа аравитянина. Въ это время протекло уже 12 лѣтъ послѣ преслѣдованія Максимина. Политическіе безпорядки въ имперіи, о которыхъ упоминаетъ Оригенъ (III, 15) суть вѣроятно революція Декія, которой предшествовали – революція Іотапіана въ Сиріи и Марина—въ Панноніи (Migne, т. XI. 639—642).

[2]) Смерть Іустина—въ Римѣ, Поликарпа въ Смирнѣ и гоненіе въ Ліонѣ и Вьеннѣ.

[3]) Contr. Cels. Praef.

писцевъ, которые въ опредѣленное время смѣняли другъ друга. А считая дѣвочекъ, занимавшихся чистописаніемъ, не менѣе у него было также и переписчиковъ; и признаваемое необходимымъ для содержанія всѣхъ ихъ въ избыткѣ доставлялъ Амвросій, который къ ревностному занятію Оригена священнымъ писаніемъ присоединялъ невыразимое усердіе, чѣмъ особенно и располагалъ его къ составленію изъясненій [1]). Нѣкоторыя изъ сочиненій Оригена и въ послѣдствіи назначались для Амвросія, или писались по его побужденію. Такъ къ нему написалъ Оригенъ «увѣщаніе къ мученичеству», когда Амвросій заключенъ былъ за исповѣданіе вѣры въ тюрьму [2]). Для разрѣшенія его же недоумѣній составлено сочиненіе о «молитвѣ Господней». Вліяніе Амвросія на литературную дѣятельность Оригена лучше всего характеризуется названіемъ ἐργοδιώκτης, которое прилагалъ къ нему самъ Оригенъ. По побужденію этого же Амвросія написано и сочиненіе Оригена «противъ Цельса». Вліяніе Амвросія при составленіи книги Оригена противъ Цельса было, кажется, даже сильнѣе, чѣмъ при составленіи имъ другихъ трудовъ. Оригенъ взялся за этотъ трудъ, какъ можно полагать, противъ своей воли. Въ предисловіи къ своему труду онъ самъ указываетъ Амвросію на свое нежеланіе писать противъ Цельса, приводитъ въ примѣръ Спасителя, который, когда на него лжесвидѣтельствовали, молчалъ, и когда его обвиняли, ничего не отвѣчалъ. Сначала Оригенъ, какъ видно, и мало цѣнилъ силу нападеній Цельса, потому что однимъ изъ побужденій не писать противъ него выставлялъ и то, что истинно-вѣрующіе не могутъ быть введены въ заблужденіе подобными писаніями, какъ сочиненіе Цельса, что къ нему не приложимо предостереженіе апостола Павла отъ обольщенія философіею, такъ какъ такія писанія ни философичны, ни обольстительны [3]). Только

---

[1]) Евсев. Ц. Ист. VI. 23.
[2]) Евсев. Ц. Истор. VI. 28.
[3]) Praefat. 1. 3. 5.

исполняя желаніе друга, принялся Оригенъ за свою апологію, когда Амвросій переслалъ ему сочиненіе Цельса. Не придавая значенія своему апологетическому сочиненію для истинно-вѣрующихъ, Оригенъ сознаетъ, что оно можетъ быть полезно для слабыхъ въ вѣрѣ и для противниковъ Христа.

Сочиненіе Оригена противъ Цельса всегда пользовалось особеннымъ уваженіемъ въ христіанской церкви. Въ свое время оно дѣйствительно имѣло чрезвычайно важное апологетическое значеніе. Это видно изъ отзывовъ о немъ Евсевія Кессарійскаго, Василія великаго, Григорія Богослова и блаженнаго Іеронима [1]). Въ настоящее время оно также не во всѣхъ своихъ частяхъ утратило апологетическое значеніе, хотя какъ увидимъ ниже, по нѣкоторымъ пунктамъ возраженій Цельса въ настоящее время можно представить лучшіе отвѣты, чѣмъ отвѣты Оригена. Гораздо важнѣе апологетическаго значенія труда Оригена въ настоящее время его значеніе научно-историческое. Оригенъ сохранилъ для науки возраженія противъ христіанства одного изъ важнѣйшихъ его противниковъ, такъ что изъ сочиненія Оригена историческая наука знаетъ въ настоящее время гораздо больше о возраженіяхъ противъ христіанства, чѣмъ изъ всѣхъ другихъ сочиненій этого рода. Изъ полемическихъ сочиненій противъ христіанъ до насъ дошло только сочиненіе Лукіана «de morte Peregrini». Рѣчи противъ христіанъ ритора Фронтона и циника Кресцента умерли вмѣстѣ съ ними, такъ какъ онѣ были устныя. Сочиненія Порфирія противъ христіанъ были сожжены по указу императоровъ Ѳеодосія II и Велентиніана III (16 февр. 448 г.). Таже, вѣроятно, неумѣренная христіанская ревность уничтожила и сочиненія Цельса, Іерокла, Юліана. Оригенъ оказалъ неоцѣненную заслугу исторіи тѣмъ, что сохранилъ сочиненіе Цельса и притомъ почти въ буквальной его передачѣ. Нельзя, правда,

---

[1]) См. отзывы объ апологіи Оригена у древнихъ отцевъ. Migne, Patrologiae cursus, XI. 642.

думать, чтобы Оригенъ сохранилъ сочиненіе Цельса во всей его цѣлости. Ученые замѣчаютъ у него, какъ слѣды пропусковъ, такъ и не вполнѣ буквальную передачу содержанія. Тѣмъ не менѣе мы можемъ признать, что изъ апологіи Оригена можно вполнѣ ознакомиться съ образомъ воззрѣній Цельса, съ его полемическими пріемами, способомъ выраженія и т. п. [1]).

Въ опроверженіи Цельса Оригенъ слѣдуетъ за нимъ шагъ за шагомъ. Не смотря на многія попытки, иногда очень остроумныя, открыть планъ, которому слѣдовалъ Цельсъ въ изложеніи своихъ возраженій, это изложеніе, по крайней мѣрѣ въ представленіи его Оригеномъ, все-таки нужно признать безсвязнымъ. Поэтому мы и не будемъ слѣдовать въ изложеніи возраженій Цельса и отвѣтовъ Оригена тому теченію ихъ, какое мы видимъ въ апологіи Оригена. По сличеніи способовъ расположенія апологіи Оригена у различныхъ ученыхъ [2]), самымъ естественнымъ представляется, несходный вполнѣ ни съ однимъ изъ нихъ, слѣдующій:

I) Жизнь Іисуса.

II) Христіанское ученіе: а) его методъ

б) его содержаніе: 1) общій характеръ,

2) отдѣльные догматы.

III) Культъ христіанъ.

IV) Политическія и гражданскія отношенія христіанъ.

---

[1]) См. у Keim'a 179—186.

[2]) Ibid. 196—203.

В.

ИЗЛОЖЕНІЕ СОДЕРЖАНІЯ СОЧИНЕНІЯ ОРИГЕНА ПРОТИВЪ ЦЕЛЬСА.

1. ЖИЗНЬ ІИСУСА.

Жизнь и дѣянія Спасителя между іудеями, говоритъ Оригенъ въ началѣ своего предисловія къ сочиненію противъ Цельса,—лучше голоса, обличающаго лжесвидѣтельство, и защитительныхъ рѣчей противъ обвиненій. [1]) Если такое апологетическое значеніе придавалъ личности и дѣламъ Спасителя защитникъ христіанства, то не оставляли ихъ безъ вниманія и противники новой религіи. Отношеніе противниковъ христіанства къ личности и дѣламъ Спасителя было не одинаково. Когда ненависть къ новой религіи, благодаря болѣе близкому знакомству съ нею, а также и благодаря развитію въ язычествѣ такъ называемаго религіознаго синкретизма, стала ослабѣвать, лучшіе и болѣе честные противники христіанства высоко цѣнили личность Христа. Александръ Северъ почиталъ Христа на ряду съ Авраамомъ, Орфеемъ, Аполлоніемъ. Филостратъ старшій думалъ противопоставить Спасителю самую лучшую, по его мнѣнію, личность язычества—Аполлонія Тіанскаго,—противопоставить съ тою цѣлію, чтобы доказать, что и въ язычествѣ были такіе же высокіе люди, какъ и Христосъ. Плотинъ,

[1]) Contra. Cels. Praef. 1.

Порфирій [1]) и оракулъ Аполлона въ Милетѣ [2]) также стремятся сохранить высокій нравственный образъ Христа. Они называютъ Его благочестивымъ, заслуживающимъ своимъ благочестіемъ безсмертія. Туже идею, какъ и Филостратъ старшій, преслѣдовали Порфирій и Ямвлихъ въ написанной ими жизни Пиѳагора. Какъ Филостратъ проводитъ параллель между Аполлоніемъ и Іисусомъ Христомъ, такъ точно Порфирій и Ямвлихъ противопоставляютъ противообразъ Христу въ лицѣ Пиѳагора [3]).

Въ воззрѣніяхъ своихъ на личность Спасителя Цельсъ расходится съ указанными нами противниками христіанства. Онъ видитъ въ немъ не что иное, какъ обманщика гоэта, фокусника, относится къ нему съ насмѣшкой, съ гордымъ презрѣніемъ аристократа къ человѣку низшаго класса, невѣжественному и т. д. По характеру и тону своей полемики въ этомъ отношеніи Цельсъ похожъ болѣе на эпикурейца Лукіана Самосатскаго, чѣмъ на неоплатоника Порфирія Тирскаго, и въ этомъ-то топѣ Цельса мы уже указали одну изъ причинъ, почему Оригенъ причисляетъ его къ той же философской школѣ, къ которой принадлежалъ и Лукіанъ,—къ эпикуреизму.

Для характеристики личности Христа Цельсъ обращается къ изложенію евангельской исторіи съ цѣлію показать, что, подвергнутая строгой критикѣ, она даетъ совершенно другой образъ Христа и Его дѣла, нежели тотъ, который

---

[1]) Apud August. De civitate Dei XIX, 23. Ipse vero (Christus) pius et in coelum, sicut pii, concessit. См. Baur, Dogmengesch. I, 335 пр. I.—Еще у Август. 19, 23: Sapientes hebreorum, quorum unus iste etiam Iesus fuit, a demonibus pessimis et minoribus spiritibus vetabant religiosos, et ipsis vacare prohibebant: venerari autem magis coelestes deos, amplius autem venerari Deum patrem.—Неоплатоники всѣ хульныя рѣчи, которыя ходили о христіанахъ, относили къ апостоламъ, а не къ І. Христу. Continent blasphemias a Christo et eas in discipulos ejus effundunt. August. De consens. evang. I. 7. 15. См. Baur, Dogmeng. 335 пр. 1.

[2]) Lactant. Instit. div. Lib. IV. c. 13.

[3]) Baur, Ibid. 333—334.

принималъ на себя самъ Христосъ и въ какомъ его представляли себѣ его послѣдователи. Но эту историческую, фактическую полемику противъ христіанства Цельсъ ведетъ не самъ лично. Онъ заставляетъ разъигрывать эту роль іудея [1]). Въ полемическомъ отношеніи пріемъ этотъ нельзя не назвать очень ловкимъ. Выводя на сцену іудея, Цельсъ выставляетъ въ немъ человѣка, который имѣетъ очень много воззрѣній общихъ съ христіанскими. Іудей вполнѣ вѣритъ въ возможность боговоплощенія, онъ увѣренъ, что фактъ этотъ неизбѣжно наступитъ, что Мессія придетъ въ міръ. Цельсъ и заставляетъ іудея рѣшить, дѣйствительно ли въ Іисусѣ Мессія явился?—Іудейство есть историческое лоно христіанства. Въ Іудеѣ Спаситель родился, возросъ и совершалъ свое общественное служеніе. Разсказамъ Цельса могло придавать видимую компетентность то обстоятельство, что онъ заставляетъ іудея разбирать исторію жизни Спасителя.—Цельсъ относился, какъ мы сказали, съ ненавистью къ личности Спасителя. Но между іудеями, видѣвшими въ христіанахъ отступниковъ отъ ихъ религіи, эта ненависть была развита въ самой сильной степени. По свидѣтельству апологетовъ, нелѣпые слухи о лицѣ Спасителя и о христіанской жизни распространяемы были именно іудеями. Іустинъ мученикъ говоритъ, что іудеи, по ненависти къ христіанамъ, распускали о нихъ нелѣпые слухи [2]). Тертулліанъ говоритъ: quod aliud genus seminarium infamiae nostrae (quam iudaeum)? [3]) Надо впрочемъ замѣтить, что іудей Цельса не всегда строго выдерживаетъ свою роль. Онъ иногда возражаетъ противъ христіанскихъ разсказовъ о лицѣ и жизни Спасителя съ точки зрѣнія совершенно языческой, (non ubique sibi constat, какъ говоритъ Оригенъ. I. 28).

Въ евангельской исторіи Цельсъ различаетъ двѣ стороны: истинно-человѣческую и чудесную. Разсказы о тѣхъ дѣйствіяхъ

---

[1]) Contra Cels. I, 28.
[2]) Разговоръ съ Триф. гл. 17.
[3]) Ad nat. I, 14.

Сына Божія, въ которыхъ выражается Его истинно-человѣческая природа, Цельсъ признаетъ вполнѣ достовѣрными; но признаетъ съ тою цѣлію, чтобы не найти въ нихъ ничего такого, что свидѣтельствовало бы о Божествѣ Іисуса Христа, даже болѣе,—чтобы доказать, что Спаситель былъ хуже обыкновенныхъ людей. Для ослабленія силы разсказовъ о чудесахъ Спасителя Цельсъ употребляетъ собственно два полемическихъ пріема. Одни изъ такихъ разсказовъ онъ признаетъ недостовѣрными и невозможными, обманомъ, ложью; а нѣкоторыя чудеса, хотя и признаетъ, но лишаетъ ихъ силы, приравнивая къ чудесамъ маговъ или иногда и лучшихъ людей язычества. Оригенъ дѣлаетъ вполнѣ справедливое замѣчаніе по поводу общихъ пріемовъ исторической полемики Цельса. Онъ говоритъ, что его противникъ вмѣсто того, чтобы глубже вникнуть въ евангельскую исторію, какъ она изображается въ христіанскихъ разсказахъ, вѣритъ въ ней только тому, что соотвѣтствуетъ его желанію: Ἔοικεν πιστεύειν, ὅπου θέλει [1]).

Изъ событій, предшествовавшихъ общественному служенію Спасителя, іудей Цельса говоритъ о рожденіи Христа и бѣгствѣ Его въ Египетъ.

Рожденіе Спасителя, по наитію св. Духа, отъ пресвятой Дѣвы іудей Цельса сравниваетъ съ языческими миѳами о Данаѣ, Αὐγῇ, Антіопѣ и другихъ женщинахъ, которымъ языческая миѳологія приписывала преступную связь съ богами. Какимъ образомъ происходило рожденіе Спасителя въ дѣйствительности, объ этомъ іудей Цельса сообщаетъ нелѣпый слухъ, который, вѣроятно, распространяли іудеи [2]). Цельсъ,

---

[1]) Contra Cels. I, 63. Къ сожалѣнію это прекрасное замѣчаніе, на которомъ Оригенъ могъ бы построить вполнѣ научную защиту чудесной стороны жизни Спасителя, оставлено имъ безъ дальнѣйшаго развитія.

[2]) См. Contra Cels. I, 37, 28, 32. Даная и Антіопа извѣстны своей преступной связью съ Зевсомъ. Αὐγὴ—(Аѳинская жрица)—съ Геркулесомъ. Происшедшія отъ этихъ связей дѣти становились сынами божіими, богами. Keim. Celsus' Wahres Wort. 12. Прим. 4. Срави. съ словами іудея у Цельса слова іудея Трифона у Іустина муч. Разговоръ съ Триф., 67 гл., 257 стр.

можетъ быть, ничѣмъ не унизилъ себя такъ сильно, какъ своимъ легковѣріемъ къ разсказамъ, которые, очевидно, суть произведенія іудейской ненависти.

Бѣгство Іисуса въ Египетъ не есть событіе, совершившееся по особенному божественному повелѣнію. «Какая была тебѣ нужда, спрашиваетъ Іисуса іудей, еще когда ты былъ мальчикомъ, переходить въ Египетъ? Чтобы тебѣ не быть умерщвленнымъ? Но Богъ не предается страху смерти. Правда, ангелъ былъ посланъ съ неба, повелѣвая тебѣ и твоимъ домашнимъ бѣжать, чтобы, оставаясь, вы не умерли. Неужели же великій Богъ, который ранѣе уже посылалъ для тебя ангеловъ, не могъ сохранить тебя, собственнаго сына, въ твоемъ домѣ? [1]) Цѣль путешествія въ Египетъ іудей Цельса понимаетъ по своему: Іисусъ въ Египтѣ изучилъ искусство производить чудеса и возвратившись въ отечество, ради этихъ чудесъ, выдавалъ себя за Бога [2]).

По поводу сопоставленія разсказа о рожденіи Спасителя, въ слѣдствіе наитія св. Духа, отъ пресв. Дѣвы, съ тѣми языческими миѳами, которые передаютъ о преступныхъ связяхъ женщинъ съ богами, Оригенъ замѣчаетъ, что такія рѣчи болѣе приличны шуту, чѣмъ серьезно занимающемуся литературнымъ дѣломъ [3]). Для утвержденія истинности сверхъестественнаго рожденія Сына Божія Оригенъ приводитъ два рода доказательствъ, изъ коихъ одни назначаются имъ для іудеевъ, а другія для язычниковъ.

«Мнѣ кажется, говоритъ Оригенъ, что лицедѣйству іудея я достаточно противопоставлю пророчество Исаіи, въ которомъ предсказано, что отъ Дѣвы родится Эммануилъ (Исаіи VII, 10—14. Имя Эммануила будетъ соотвѣтствовать

---

[1]) Contra Cels. I. 66. „Богъ (ранѣе бѣгства въ Египетъ) посылалъ для тебя (Іисуса) ангеловъ". Здѣсь разумѣется благовѣщеніе Пр. Дѣвѣ (Лук. 1. 26—38) и явленіе ангела Іосифу, послѣ зачатія Іисуса во чревѣ Маріи (Мѳ. 1, 18—23).

[2]) Contra Cels. I. 38, 28.

[3]) Contra Cels. I. 37. Ταῦτα βωμολόχῳ ἔπρεπε τὰ ῥήματα, καὶ οὐ σπουδάζοντι ἐν τῇ ἀπαγγελία.

Его дѣламъ и съ самаго Его рожденія будетъ ясно, что Богъ—съ человѣками. Если іудей пожелаетъ спорить и станетъ отрицать, что написано: «се дѣва» (παρθένος), а утверждать, что написано: «вотъ молодая женщина (νεᾶνις)», то мы скажемъ ему, что слово alma, которое LXX перевели παρθένος, а другіе νεᾶνις, означаетъ и во Второзаконіи [1]) именно дѣву. Что Спаситель долженъ родиться отъ дѣвы, это доказывается не только еврейскимъ словомъ, но и самымъ фактомъ. Говоря о рожденіи Эммануила, Богъ хотѣлъ дать дому Давида знаменіе. Но что было бы за знаменіе, если бы родила сына молодая женщина, а не дѣва? Если кто скажетъ, что слова пророчества произнесены для Ахаза и слѣдовательно въ его время и должно произойти знаменательное рожденіе, то мы спросимъ, какая дѣвица во время этого царя родила сына, которому бы можно было дать имя Эммануилъ т.-е. съ нами Богъ? Если же такой женщины не нашлось, то ясно, что пророчество относится вмѣстѣ съ Ахазомъ ко всему дому Давида, такъ какъ Спаситель по плоти долженъ родиться отъ сѣмени Давида [2]). Цельсъ, по Оригену, необходимо долженъ былъ знать это пророчество Исаіи, по крайней мѣрѣ по евангелію Матѳея, но онъ намѣренно опустилъ его, устрашившись доказательной его силы.

Въ основаніи втораго доказательства чудесности рожденіи Сына Божія, которое (доказательство) назначается Оригеномъ для язычниковъ и имѣетъ философскій характеръ, лежитъ теорія предсуществованія душъ. Эта теорія развита Оригеномъ въ слѣдующемъ видѣ. Будучи горячимъ защитникомъ свободы дѣятельности разумныхъ существъ во всѣхъ областяхъ ихъ бытія, Оригенъ не могъ не замѣчать того противорѣщаго его воззрѣніямъ на свободу факта, что человѣческая дѣятельность ограничивается въ своей свободѣ

---

[1]) Втор. XXII, 23—24. Этотъ пояснительный примѣръ приведенъ Оригеномъ неудачно. Migne. XI. 726. пр. 73.

[2]) Contr. Cels. I. 34 - 35.

различіемъ условій самаго рожденія отдѣльныхъ лицъ. Одинъ человѣкъ рождается между греками и имѣетъ всѣ средства образованности, а другой—между варварами, дикими, которые отцеубійство считаютъ вещью законной. Рожденіе въ бѣдности и въ богатствѣ, въ знатности и незнатности—все вообще безконечное разнообразіе условій рожденія, опредѣляющихъ дѣятельность человѣка и независящихъ отъ его свободнаго выбора, противорѣчитъ, по Оригену, божественной правдѣ и заставляетъ признать или безусловное предопредѣленіе, или дѣйствіе только случая въ человѣческихъ вещахъ, и въ обоихъ случаяхъ—безъотвѣтственность человѣка за свои дѣйствія. Эти соображенія привели Оригена къ тому заключенію, что условія рожденія человѣка не опредѣляются ни случаемъ, ни безусловнымъ предопредѣленіемъ, а суть результатъ предшествующей нравственной жизни человѣческой души. Отъ начала міра Богъ сотворилъ опредѣленное количество разумныхъ духовъ, обладавшихъ полной свободой выбора по отношенію къ добру и злу. Смотря по степени нравственнаго своего совершенства, достигаемаго свободной дѣятельностью, духи занимали съ теченіемъ времени высшія или низшія области и сферы бытія, являлись ангелами, людьми, демонами. Духи, сами по себѣ невидимые и безтѣлесные, имѣютъ нужду въ *тѣлесности* для своего обнаруженія и дѣятельности. Только одинъ Богъ абсолютно бѣзтѣлесенъ; всѣ духи обладаютъ извѣстнаго рода тѣломъ. Вмѣстѣ съ сотвореніемъ разумныхъ духовъ сотворено было Богомъ и соотвѣтственное количество матеріи. Матерія сама по себѣ есть нѣчто совершенно неопредѣленное, безкачественное, но въ то же время способное къ принятію всевозможныхъ качествъ и формъ. Формы матеріи опредѣляются обитающими въ ней духами. Нравственное (въ общемъ смыслѣ) состояніе разумнаго духа опредѣляетъ и его матеріальную форму. Тѣло можетъ быть тонкимъ эфирнымъ, но можетъ быть и грубымъ, темнымъ. Душа Спасителя, созданная вмѣстѣ съ прочими разумными духами, съ самаго начала своего бытія развивалась исключительно только въ на-

правленіи добра. Она достигла такого совершенства, что для Бога не было невозможнымъ, не смотря на безконечность Его нравственныхъ совершенствъ, соединиться съ нею въ лицѣ І. Христа. Высокое нравственное состояніе души Спасителя должно по необходимости условливать и соотвѣтственное качество Его матеріальной формы т.-е. тѣла. Оригенъ о тѣлѣ Христа учитъ вообще очень сбивчиво и противорѣчиво. Но въ разбираемомъ случаѣ онъ допускаетъ, что тѣло Христа, какъ высшее по своему достоинству обыкновенныхъ человѣческихъ тѣлъ, должно было произойти не обыкновеннымъ процессомъ человѣческаго рожденія, а сверхъестественнымъ [1]). Въ подтвержденіе этого Оригенъ, вопреки себѣ, указываетъ на языческіе разсказы, которыми Цельсъ опровергалъ чудесность рожденія Сына Божія. Оригенъ неоднократно замѣчаетъ, что и сами язычники лучшимъ людямъ приписывали не обыкновенное человѣческое, а божественное происхожденіе. Сами греки утверждаютъ, говоритъ Оригенъ, что не всѣ люди получаютъ свое бытіе обыкновеннымъ путемъ происхожденія. О Платонѣ утверждаютъ, что его мать Перикціона родила его не отъ мужа своего Аристона, но отъ Аполлона. Это, конечно, сказка, но изъ нея видно, какое происхожденіе люди склонны приписывать тѣмъ, кои отличаются отъ другихъ мудростью и добродѣтелью [2]). Но какое въ самомъ дѣлѣ значеніе можетъ имѣть чистый вымыслъ для подтвержденія евангельскаго разсказа, объ этомъ Оригенъ судитъ не совсѣмъ ясно и во всякомъ случаѣ противорѣчиво. Указавъ на то, что и языческіе миѳы склонны приписывать необыкновеннымъ людямъ необыкновенный способъ происхожденія, Оригенъ тотчасъ же замѣчаетъ, что указанія на языческіе миѳы для подтвержденія евангельской исторіи приличны болѣе шуту, чѣмъ серьезному литературному дѣятелю [3]).

---

[1]) Contra Cels. I. 32—33. Теорія предсуществованія душъ излагается и въ другихъ сочиненіяхъ Оригена. См. Pressensè, t V. 229—230.

[2]) Contra Cels. I. 37.

[3]) Contra Cels. I. 37.

Теорія предсуществованія душъ не вѣрна и сама по себѣ, а равно несправедливы и тѣ послѣдствія, которыя изъ нея выводятся для доказательства истины евангельскаго разсказа. Предполагая полное первоначальное нравственное равенство духовъ, для сохраненія ихъ свободы, теорія предсуществованія душъ ограничиваетъ тѣмъ самымъ свободу Бога, который можетъ раздавать дары свои каждому въ той мѣрѣ, въ какой хочетъ, а равно противорѣчитъ и понятію объ истинной свободѣ ограниченныхъ разумныхъ духовъ. Воззрѣніе на матерію, какъ лишенную всякихъ качествъ и формъ an sich, какъ на простую форму явленія духа, противорѣчитъ обыкновенному разумному человѣческому сознанію, уничтожаетъ всякое самостоятельное значеніе матеріи и есть по существу своему крайній идеализмъ. Представленіе тѣла и души Господа, какъ высшихъ обыкновенныхъ человѣческихъ душъ и тѣлъ, несогласно съ понятіемъ о дѣйствительномъ человѣчествѣ Спасителя и о дѣйствительности Его искупительной жертвы за людей. Предположеніе въ матеріи самостоятельной способности измѣненія, соотвѣтственно нравственному состоянія разумныхъ душъ, отрицаетъ дѣйствительность евангельскаго разсказа о реальномъ фактѣ зачатія св. Дѣвы вслѣдствіе особеннаго наитія Св. Духа или, по крайней мѣрѣ, побуждаетъ принимать этотъ конкретный фактъ въ смыслѣ общемъ и аллегорическомъ.

Философское доказательство чудесности акта рожденія Сына Божія Оригенъ стремится усилить аналогіей, которую можно назвать естественно-исторической. Оригенъ думаетъ, что въ животномъ мірѣ существуютъ индивидуумы женскаго пола, которые безъ оплодотворенія могутъ продолжать свой родъ, какъ напр. коршунъ. Этимъ Творецъ желалъ показать, говоритъ Оригенъ, что онъ то́, что́ свойственно одному виживотныхъ, можетъ произвести и въ другомъ, и даже въ самомъ человѣкѣ [1]).

---

[1]) Contra Cels. I. 73. Мы не должны, конечно, винить Оригена за допу-

Отъ фактовъ первочачальной евангельской исторіи Цельсъ, въ роли іудея, переходитъ къ разсмотрѣнію послѣдующей евангельской исторіи. Здѣсь ближайшемъ образомъ обращаетъ вниманіе Цельса чисто человѣческая сторона жизни Спасителя. Уничиженіе Сына Божія, составляетъ для Цельса основаніе заключать, что онъ не только не Богъ, но даже хуже обыкновенныхъ людей. Цельсъ является въ этомъ случаѣ поклонникомъ аристократизма породы, образованія и богатства.—Христіане часто искажали свои священныя книги, говоритъ Цельсъ, но они все-таки не съумѣли выпустить изъ нихъ всего того, что противорѣчитъ ихъ воззрѣніямъ. Жизнь Спасителя, и по изображенію ея евангелистами, является безславною и недостойною Бога. Солнце, говоритъ цельсъ, при своемъ появленіи освѣщаетъ все, но первоначально оно обнаруживаетъ свой собственный блескъ [1]). Это

щенную имъ невѣрную мысль, если вспомнимъ состояніе естествознанія въ его время. По свидѣтельству Амміана Марцелина, въ указанное свойство коршуна вѣрили земляки Оригена—египтяне; коршунъ у нихъ былъ символомъ богини-матери и вообще женскаго начала въ природѣ. О породѣ коршуновъ съ такимъ свойствомъ египтяне думали, что въ ней нѣтъ мужескаго пола. Христіанскіе писатели не рѣдко и съ тою же цѣлію, какъ и Оригенъ, указывали на разсматриваемое свойство коршуна при объясненіи акта безсѣменнаго зачатія. Василій В. говоритъ: „Многія породы птицъ для зачатія не имѣютъ нужды въ сообщеніи съ самцами... О коршунахъ сказываютъ, что они большею частію раждаютъ дѣтей безъ взаимнаго сообщенія и при всемъ томъ бываютъ весьма долговѣчны, ибо жизнь ихъ продолжается часто до 100 лѣтъ. И сей случай изъ исторіи птицъ, говоритъ Василій, возьми себѣ на замѣчаніе, чтобы когда увидишь посмѣвающихся нашему таинству, будто бы невозможно и несовмѣстимо съ природою родить Дѣвѣ, сохранивъ неоскверненнымъ свое дѣвство, могъ ты привести себѣ на мысль, что благоизволивый буйствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ, (1 Кор. 1, 21), къ удостовѣренію насъ въ чудесахъ, предварительно указалъ намъ множество случаевъ въ самой природѣ. (Твор. Василія Великаго. Изд. М. Д. А. т. V, ч. I стр. 149). Изъ учителей Церкви тотъ же самый фактъ и съ тою же цѣлью, какъ Оригенъ и Василій Великій, приводятъ Тертулліанъ, (въ сочиненіи противъ Валентиніанъ) и Амвросій (Hexaemer). Изъ язычниковъ разсказываютъ объ этомъ фактѣ естественно-историческіе писатели—Эліанъ и Плутархъ. См. Migne. t. XI. 730 p. Прим. 84.

[1]) II, 30.

значитъ, что тотъ, кто желаетъ выдать себя за Сына Божія и Бога, долженъ предварительно доказать свою божественность. Но Іисусъ произошелъ изъ незначительнаго городка, родился въ нуждѣ и бѣдности отъ жены которая обручена была мужу плотнику [1]). Составлявшіе родословіе Іисуса (Матѳей и Лука) поступили слишкомъ надмѣнно, показавъ его происхожденіе отъ родоначальника всѣхъ людей и отъ древнихъ царей іудейскихъ [2]). Набравши себѣ первоначально десять или одиннадцать безславныхъ людей (точнаго числа апостоловъ Цельсъ не зналъ) самыхъ недостойныхъ (πονηροτάτους) мытарей и лодочниковъ (τελώνας καὶ ναύτας), переходилъ Іисусъ съ ними туда и сюда, собирая пищу постыднымъ нищенскимъ образомъ [3]). Въ жизни Спасителя Цельсъ не видитъ ничего великаго и славнаго, изъ чего можно бы было заключить, что онъ—Богъ. Умѣлъ ли онъ презирать своихъ враговъ, смѣяться надъ ихъ нападками и покрывать ихъ стыдомъ [4])?—Древніе миѳы, повѣствующіе, что Персей, Амфіонъ, Эакъ, Миносъ получили божественное происхожденіе, мы не даримъ вѣрою. Но они для того, чтобы разсказъ былъ правдоподобенъ, передаютъ о дѣйствительно великихъ и удивительныхъ дѣлахъ своихъ героевъ, которыя превосходятъ человѣческія силы. Что же ты, обращается іудей Цельса къ Іисусу, сдѣлалъ хорошаго и удивительнаго? Ничего ты намъ не показалъ, хотя ты вызываемъ былъ во храмѣ доказать какимъ-нибудь энергическимъ знаменіемъ, что ты дѣйствительно Сынъ Божій [5]). Еще большую степень униженія представляетъ, по Цельсу, смерть Іисуса. «Какъ могли мы признавать за Бога того, который не испол-

---

[1]) Contra Cels. i. 28—32.

[2]) Contra Cels. II. 32.

[3]) Contra Cels. I. 62. Въ II. 46 прямо говорится, что апостоловъ только 10. Отзывъ объ апостолахъ сдѣланъ Цельсомъ или на основаніи Лук. V, 8 или 1 Тим. I, 15. По мнѣнію Оригена, онъ сдѣланъ еще на основаніи посланія Варнавы. См. Варнава, гл. V.

[4]) Ibid. II, 33.

[5]) Contra Cels. I. 67. См. Іоанн. X, 24.

нилъ ничего изъ того, что, по слухамъ, носившимся въ народѣ, онъ обѣщалъ?—А когда мы обличили его и признали достойнымъ казни, то онъ ищетъ скрыться и бѣжать постыднѣйшимъ образомъ, но предается однимъ изъ тѣхъ, которыхъ называлъ онъ своими учениками. Не прилично тому, кто есть Богъ, бѣжать и быть приведеннымъ связаннымъ; недостойно тому, кто считался Спасителемъ, сыномъ великаго Бога, ангеломъ, быть оставленнымъ тѣми, съ которыми онъ жилъ, которыхъ онъ сдѣлалъ участниками во всѣхъ своихъ домашнихъ дѣлахъ, которые видѣли въ немъ учителя [1]). Почему если не прежде, то теперь (при смерти) не обнаружилъ онъ ничего божественнаго, почему не отвратилъ приготовленный ему позоръ и не наказалъ хулящихъ его и Отца его [2])? Затѣмъ онъ умоляетъ, плачетъ и проситъ Бога, чтобы онъ прогналъ отъ него страхъ смерти, когда взываетъ: «Отче мой, аще возможно есть, да мимо идетъ ми чаша сія» [3])? Іисусъ былъ жестоко мученъ [4]), онъ терпѣлъ постыдныя наказанія [5]). Изъ написаннаго въ евангеліи, говоритъ Оригенъ, Цельсъ выбираетъ только то, что даетъ поводъ къ осмѣянію Іисуса, именно онъ разсказываетъ о тѣхъ людяхъ, которые ругались надъ нимъ и надѣвали на него багряницу, о терновомъ вѣнцѣ и о трости, которую давали ему въ руки [6]). Іисусъ пьетъ желчь и уксусъ, не въ состояніи будучи переносить жажды, которую часто переноситъ и обыкновенный человѣкъ [7]) и т. д. Если уже христіане до такой степени одержимы страстью къ нововведеніямъ, то какъ много для нихъ лучше было бы, если бы они выбрали себѣ кого-нибудь изъ тѣхъ, кои умѣли умирать благородною смертію и которымъ дѣйствительно при-

---

[1]) Ibid. II. 9.
[2]) Contra Cels. II. 35.
[3]) Ibid. 24. Εἰ δύναται, τὸ ποτήριον τοῦτο παρελθεῖν (παρελθέτω).
[4]) VIII. 41.
[5]) VI. 10.
[6]) II. 34.
[7]) II. 37.

личенъ миѳъ объ ихъ божественности. Цельсъ указываетъ на Геркулеса, Эскулапа, Анаксарха, Эпиктета, Сивиллу и даже Іону и Даніила [1]), погибшихъ болѣе благородною смертію, нежели Іисусъ Христосъ.

Уничиженіе Спасителя въ Его жизни и Его крестная смерть были, по словамъ ап. Павла, соблазномъ (σκάνδαλον) для іудеевъ и безумiемъ для эллиновъ [2]). Это уничиженіе отъ колыбели до креста разрушало іудейскія мечты о явленіи Мессіи въ блескѣ и славѣ для возстановленія іудейской независимости и могущества. Изъ полемическаго сочиненія Іустина мученика противъ іудейства мы узнаемъ, что съ этой точки зрѣнія ему дѣлалъ возраженія іудей Трифонъ. «Мѣста писанія, говоритъ Трифонъ, какъ напр. Даніил. гл. 7, заставляютъ насъ ожидать (въ Мессіи) великаго и славнаго, который получитъ отъ Ветхаго денми вѣчное царство. Οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νομῷ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν ἐσταυρώθη. Сей же глаголемый Христосъ былъ безчестный и безславный, такъ что былъ распятъ на крестѣ, подвергшись такимъ образомъ страшному проклятію, положенному въ законѣ Божіемъ [3]).—Какъ христіане могли возлагать свои надежды на распятаго—этого іудеи не могли понять [4]). Позоръ такого рода смерти производилъ на іудеевъ особенно сильное впечатлѣніе въ виду мѣста Втор. 21, 23. Трифонъ-іудей никакъ не можетъ скрыть отъ Іустина, что хотя вся его (Іустина) аргументація производитъ на него впечатлѣніе, но онъ очень сомнѣвается, чтобы предсказана была пророками именно крестная смерть Мессіи. Ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι. Поэтому если и ясно для Трифона, что писанія проповѣдуютъ Христа страждущаго (παθητὸν), то онъ не можетъ себѣ представить, чтобы Христосъ могъ быть распятымъ.

---

[1]) Ibid. VII. 53.
[2]) I Кор. 1, 23.
[3]) Разговоръ съ Триф. гл. 32.
[4]) Ibid. гл. 10.

Прямымъ отвѣтомъ на такія замѣчанія, назначаемымъ собственно только для іудеевъ, со стороны апологетовъ должно было послѣдовать различеніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на такія, которыя говорятъ объ уничиженіи Спасителя, и такія, которыя говорятъ объ Его славномъ состояніи и правильное истолкованіе этихъ послѣднихъ. Іустинъ мученикъ въ разговорѣ съ Трифономъ часто возвращается къ этому различенію [1]). Оригенъ по этому поводу говоритъ слѣдующее: Всѣ іудеи, которые не вѣрятъ въ Іисуса, незнаютъ, что пророки говорятъ о двухъ состояніяхъ Христа (ἐπιδημίαι Χριστοῦ). Одно изъ нихъ ἀνθρωποπαθέστερα и ταπεινοτέρα, а другое ἔνδοξος и θειοτέρα, въ которомъ не было ничего антропопатическаго [2]).

Направляя свою полемику противъ Цельса язычника, скрывающагося подъ маскою іудея, Оригенъ стремится указить и въ человѣческой чисто дѣятельности Спасителя великое и удивительное, а также открыть и въ самомъ Его уничиженіи высокое нравственное величіе. Если Цельсъ думаетъ, что съ явленіемъ Христа, если бы Онъ былъ Богъ, должно было послѣдовать тоже, что и при восхожденіи солнца, которое, освѣщая все, открываетъ и свой собственный блескъ, то Оригенъ указываетъ на политическое положеніе міра во время рожденія Спасителя, которое провидѣніемъ было такъ подготовлено, что Спаситель явился, чаемый и ожидаемый, какъ солнце послѣ долгой ночи. Онъ явился какъ бы той цѣлью, къ которой стремилась и направлялась вся предшествующая исторія человѣчества. Когда восхотѣлъ Богъ приготовить народы къ своему ученію, то Онъ устроилъ такъ, чтобы они находились подъ властью одного римскаго императора, а не были между собою разъединены вслѣдствіе владычества многихъ царей, отчего апостоламъ было бы труднѣе исполнить повелѣніе Іисуса, который сказалъ: шедше научите вся языки (Мѳ. 28, 19). Извѣстно, что Іисусъ

[1]) Ibid. гл. 14. 31. 49. 110. 111.
[2]) Contra Cels. 1. 56.

родился въ царствованіе Августа, который, единствомъ императорской власти, соединилъ въ одно многихъ живущихъ на землѣ. Владычество многихъ царей было бы препятствіемъ къ распространенію ученія Іисуса по всей вселенной, вслѣдствіе необходимости каждому отдѣльному народу воевать для защиты своего отечества. Не задолго до временъ Августа, а также и гораздо ранѣе, неизбѣжна была война между пелопонезцами и аѳинянами, а равно войны другихъ народовъ между собою. Какъ могло бы получить силу ученіе мира, которое не дозволяетъ даже мстить врагамъ за обиды, еслибы при явленіи Спасителя вселенная неизмѣнилась уже въ мирномъ направленіи [1]).—Переходя къ отдѣльнымъ пунктамъ замѣчаній Цельса, Оригенъ соглашается, что родовитость, знатность предковъ, богатство, знаменитость отечества, возможность получить высокое образованіе дѣйствительно содѣйствуетъ славѣ, знаменитости имени человѣка. Но между людьми высшимъ считается тотъ, кто, при отсутствіи всѣхъ указанныхъ благопріятныхъ условій къ славѣ и знаменитости, сумѣетъ достигнуть той и другой. Гораздо удивительнѣе, если могъ достигнуть извѣстности большей, чѣмъ знаменитые люди древности, сынъ простаго плотника, который (плотникъ), по Цельсу, вслѣдствіе бѣдности оставилъ отечество и переселился въ Египетъ для торговли [2]). Касательно нравственнаго характера Спасителя, унижаемаго Цельсомъ, Оригенъ замѣчаетъ, что вся дѣятельность Іисуса, и преимущественно чудодѣйственная, въ отличіе ея отъ подобной дѣятельности маговъ, преслѣдовала нравственныя цѣли. Какъ же можно допустить, чтобы тотъ, кто училъ истинно-нравственной жизни, самъ не представлялъ образца такой жизни, какъ для учениковъ своихъ, такъ и для позднѣйшихъ людей? [3]) Занимавшіеся философіею не оставляли дурныхъ привычекъ и пороковъ, но уче-

---

[1]) Contra Cels II. 30.
[2]) Contra. Cels. 1. 29.
[3]) Ibid. 68.

ники Христа сами говорятъ о чудной перемѣнѣ, которая происходила въ нихъ съ принятіемъ христіанства. Ратующіе за общественное благо должны быть благодарны тому ученію, которое избавляетъ людей отъ большихъ золъ. Такое ученіе должно быть признано, если не истиннымъ, то полезнымъ [1]). Цельсъ считалъ учениковъ Спасителя невѣжественными и безнравственными, говорилъ, что они мытари и рыбаки. Указавши источники, откуда Цельсъ могъ заимствовать такія сужденія (смотри выше), Оригенъ замѣчаетъ, что совершенно не было неумѣстнымъ, если Іисусъ, желая показать человѣческому роду, какую врачующую силу для души онъ имѣетъ, избралъ въ ученики свои людей гнусныхъ и крайне дурныхъ нравственно (ἐπιῤῥήτους καὶ πονηροτάτους) и возвелъ ихъ къ тому, что они стали примѣромъ честнѣйшаго образа жизни для тѣхъ, которые приведены были ко Христу благовѣстіемъ ихъ [2]). То обстоятельство, что апостолы были не знатные и не образованные, въ чемъ упрекаетъ ихъ Цельсъ, даетъ Оригену право утверждать, что они привлекали къ себѣ людей единственно божественною, присущею имъ силою. «Для того, кто можетъ судить благоразумно и правильно о дѣйствіяхъ апостоловъ Іисуса,—ясно, что они учили христіанству и покоряли людей Божію слову божественною силою. Они не имѣли той способности слова и искусства ораторской рѣчи, которыя образуются діалектическимъ и риторическимъ искусствомъ грековъ, коими они могли бы подчинять себѣ слушателей. Если бы Іисусъ избралъ апостолами своего ученія людей, которые бы, по мнѣнію многихъ, были мудры или обладали бы искусствомъ мышленія и пріятностью рѣчи, чѣмъ они и могли бы пользоваться для служенія ученію Христа, то благовидно было бы подумать, что они пользовались тѣмъ же способомъ, какъ и философы при образованіи философской секты; а не было бы яснымъ обѣтованіе о божественной силѣ, ко-

[1]) Ibid. 64.
[2]) Contra Cels. 1. 63.

торая будетъ сопровождать ихъ ученіе. Слово и проповѣдь апостоловъ дѣйствовали бы обыкновеннымъ способомъ убѣжденія мудрости, состоящей въ искусныхъ оборотахъ и правильномъ составѣ рѣчи, и наша вѣра такимъ образомъ основывалась бы на мудрости человѣческой, подобно мнѣніямъ мірскихъ философовъ, а не на силѣ Божіей (1 Кор. II, 5). Теперь же всякій, видя какъ мытари и рыбаки, незнакомые съ основными элементами науки (какъ описываетъ ихъ евангеліе, и въ чемъ убѣжденъ и Цельсъ), отважно проповѣдуютъ о вѣрѣ во Христа не только іудеямъ, но и другимъ народамъ,—какъ не спроситъ: откуда у нихъ такая сила убѣжденія, которою не обладаютъ люди изъ простой толпы? Кто не скажетъ, что Іисусъ исполнилъ апостоловъ нѣкоторою божественною силою, когда сказалъ: идите за мною и Я сдѣлаю васъ ловцами человѣковъ (Мѳ. IV, 19) [1]). То обстоятельство, что Іисусъ преданъ былъ на смерть и не мстилъ своимъ врагамъ, не разстроилъ ихъ козни и не покрылъ стыдомъ, не доказываетъ того, что Онъ не былъ ни Богомъ, ни Сыномъ Божіимъ. Такимъ же точно образомъ, какъ спрашивалъ въ данномъ случаѣ Цельсъ, можно спросить и эллиновъ, допускающихъ провидѣніе: почему Богъ не наказываетъ хулящихъ Его и отрицающихъ провидѣніе? То же самое, что сказали бы эллины въ защиту себя по этому поводу, скажемъ и мы... [2]) Цельсъ говоритъ, что Іисусъ именно передъ смертью долженъ былъ доказать какимъ нибудь энергическимъ знаменіемъ, что Онъ—Сынъ Божій. Оригенъ указываетъ Цельсу на евангельскіе разсказы о необыкновенныхъ явленіяхъ, сопровождавшихъ смерть Спасителя: земля потряслась, камни распались, гробы открылись, завѣса храма разорвалась сверху до низу, солнце померкло и земля днемъ покрылась мракомъ. Если Цельсъ не вѣритъ евангельскому разсказу, то о солнечномъ затмѣніи, которое случилось при императорѣ Тиверіѣ, во

[1]) Contra Cels. 1. 62.
[2]) Contra Cels. II. 35.

время владычества коего распятъ былъ Христосъ, и о землетрясеніяхъ, которымъ была подвержена въ то время земля, упоминаетъ, кажется, Флегонтъ въ 13 или 14 книгѣ своей хроники [1]). Смерть Спасителя была съ Его стороны совершенно добровольной. Онъ схваченъ былъ не во время бѣгства, но добровольно предалъ себя ради насъ. Этимъ и насъ Онъ научилъ все претерпѣвать ради благочестія [2]). Слова Его: «не якоже Азъ хощу, но якоже Ты», показываютъ полную Его готовность потерпѣть страданія, которыя предопредѣлилъ Ему Отецъ [3]). Если Іисуса оставили предъ страданіями Его собственные ученики, то пусть не забываетъ Цельсъ, что и Платонъ, царь философовъ, былъ оставленъ знаменитѣйшимъ изъ своихъ учениковъ. Аристотель употреблялъ всѣ силы своего ума на опроверженіе своего учителя.—Это замѣчаніе Оригена, конечно, слабо и совсѣмъ не соотвѣтствуетъ дѣлу.—Ученики оставили Христа только на время, продолжаетъ Оригенъ, и очень не похвальная тактика со стороны Цельса указывать на временную измѣну учениковъ и забывать объ ихъ послѣдующихъ геройскихъ дѣйствіяхъ въ пользу ученія Іисуса. Отреченіе Петра и предательство Іуды говорятъ скорѣе за Іисуса, нежели противъ него. Послѣ отреченія Петръ проливаетъ слезы. Іуда,

---

[1]) Ibid. II. 33. Флегонтъ, хронистъ, жилъ во время Адріана и Антонина Пія. Онъ написалъ "хронику„ въ 16 книгахъ, въ которой описывались событія, случившіяся въ теченіи CCXXIX Олимпіадъ. Послѣдняя изъ этихъ Олимпіадъ истекла въ четвертый годъ Антонина Пія. См. Migne t XI, стр. 823 прим. 10. Оригенъ ссылается на Флегонта не только въ указанномъ, но и въ другихъ мѣстахъ (См. II. 14. 59). Юлій Африканъ въ доказательство дѣйствительности солнечнаго затмѣнія во время смерти Спасителя ссылается также на Флегонта. Baur, Dogmengesch. S. 329. Тертулліанъ говоритъ, что о землетрясеніи записано въ римскихъ хроникахъ, которыя хранятся въ римскихъ архивахъ (Апол. 21). Онъ же и Іустинъ мученикъ (Апол. 1, 35. 48) въ доказательство истины евангельской исторіи указывали на акты Пилата. Въ древнѣйшей литературѣ христіанъ, кромѣ указанныхъ писателей и актовъ не приводится, кажется, еще никакихъ документальныхъ не церковныхъ доказательствъ дѣйствительности евангельской исторіи.

[2]) Ibid. II. 11.

[3]) Ibid. 23.

послѣ предательства, бросилъ сребренники, ушелъ и удавился. Какъ же должна была быть сильна душевная боль у того, кто (какъ Іуда послѣ предательства), не могъ уже болѣе переносить жизни? Не дѣлаетъ ли это яснымъ для цѣлаго міра, какую силу имѣлъ Іисусъ даже надъ такими грѣшниками, какъ Іуда предатель, такъ какъ и онъ не въ силахъ былъ истребить то впечатлѣніе, которое произвелъ на него Іисусъ! [1]). Отчего, наконецъ, происходила та страшная ненависть къ Іисусу, которую Онъ возбудилъ къ Себѣ въ первосвященникахъ и книжникахъ, какъ не отъ того, что Онъ увлекалъ за собою громаду народа?

Лучшимъ опроверженіемъ унизительнаго мнѣнія Цельса о лицѣ Спасителя служатъ, безъ сомнѣнія, чудеса І. Христа. Въ послѣдствіи мы будемъ подробно излагать мнѣнія и Оригена и Цельса о пророчествахъ и чудесахъ, какъ доказательствахъ божественнаго достоинства Іисуса Христа. Теперь же мы разсмотримъ только тѣ замѣчанія Цельса, которыя онъ дѣлаетъ противъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ фактовъ пророчествъ и чудесъ Спасителя и представимъ замѣчанія Оригена по поводу ихъ. Въ своей полемикѣ относительно пророчествъ и чудесъ Спасителя Цельсъ пользуется, какъ мы говорили, двумя пріемами: не отрицая совершенно ни пророчествъ, ни чудесъ Христа всѣхъ безъ исключенія, Цельсъ стремится приравнять признаваемыя имъ за дѣйствительныя къ чудесамъ маговъ, гоэтовъ, фокусниковъ. «Такія чудеса Христа были совершенно сходны съ чудесами фигляровъ, которые на рынкахъ, за небольшую плату, предлагаютъ тысячи чудесъ, изгоняютъ демоновъ изъ людей, исцѣляютъ болѣзни, вызываютъ души умершихъ героевъ, показываютъ блистательныя пиршества и столы, уставленные тонкими яствами, приводятъ въ движеніе искуственно устроенныя подобія животныхъ, представляя ихъ какъ бы живыми. Магическому

---

[1]) Contra Cels. II. 11.

искуству и фокусамъ Іисусъ выучился въ Египтѣ [1]). Несправедливость сопоставленія чудесъ Спасителя съ чудесами маговъ и фокусниковъ Оригенъ доказываетъ различіемъ цѣлей, которыя преслѣдуютъ при чудотвореніяхъ гоэты, и какія имѣлъ Христосъ. «Ни одинъ гоэтъ не имѣетъ цѣлію тѣмъ, что онъ производитъ, привести своихъ зрителей къ тому, чтобы они сдѣлались нравственно лучше и научились бы бояться Бога. Никакихъ нравственныхъ цѣлей такіе люди не преслѣдуютъ, потому что и сами они безнравственны. Іисусъ же всегда имѣлъ въ виду содѣйствовать своими чудесами исправленію нравовъ» [2]).

Другія же пророчества и чудеса Христа Цельсъ считаетъ недоказанными, невѣроятными въ своей сущности, нелѣпыми, противорѣчивыми, или простой выдумкой съ извѣстной цѣлью. «Какой достойный вѣры свидѣтель видѣлъ явленіе Бога въ видѣ птицы (при крещеніи)? Кто, кромѣ тебя самого, обращается іудей къ Іисусу, и одного изъ тѣхъ, которые, какъ и ты, были преданы казни, слышалъ съ неба голосъ, который объявлялъ тебя Сыномъ Божіимъ [3])? Пророчества Іисуса уничтожаются сами собою. Цельсъ разбираетъ пророчества Спасителя: объ Его смерти и воскресеніи, объ отреченіи Петра и предательствѣ Іуды. «Какой богъ или демонъ, или умный человѣкъ, предвидя, что съ нимъ случится какое-нибудь несчастіе, не избѣгнетъ этого несчастія, а будетъ добровольно подчиняться тому, что онъ предвидѣлъ?... Если Христосъ предсказалъ и своего предателя и того, кто отъ него отречется, то почему Онъ не устрашилъ ихъ, какъ Богъ, такъ, чтобы одинъ не предалъ его, а другой отъ него не отрекся. Если человѣкъ узнаетъ о приготовляемыхъ ему козняхъ и предупредитъ злоумышленниковъ, то они отвращаются и воздерживаются отъ преступленія.

---

[1]) Что Іисусъ совершалъ чудеса при помощи магіи—это не одинъ Цельсъ утверждаетъ. Тоже язычники говорятъ у Іустина, (Апол. 30 гл.).

[2]) Contra Cels. I. 68.

[3]) Ibid. 41.

Такимъ образомъ факты предательства и отреченія не были бы возможны со стороны самихъ Іуды и Петра, если бы имъ они были предсказаны. Но эти факты допустить невозможно было и тому, кто дѣлалъ предсказаніе. Если тотъ, кто предсказалъ эти факты, былъ Богъ, то было совершенно необходимо исполниться тому, что имъ предсказано. Такимъ образомъ самъ Богъ своихъ учениковъ и пророковъ, съ коими вмѣстѣ онъ ѣлъ и пилъ, приводитъ къ тому, что они становятся нечестивыми и преступными,—Богъ, который долженъ благодѣтельствовать всѣмъ людямъ, а преимущественно близкимъ къ Нему. Не строитъ козней и человѣку тотъ, кто съ нимъ ѣстъ за однимъ столомъ. Здѣсь же строитъ казни Богу тотъ, кто возлежитъ съ Нимъ за однимъ столомъ и, что̀ всего нелѣпѣе, здѣсь самъ Богъ строитъ ковы своимъ близкимъ, дѣлая ихъ предателями и нечестивыми [1]).— Какъ появились на самомъ дѣлѣ эти пророчества Іисуса— это Цельсъ объясняетъ такимъ образомъ, что ученики Іисуса нарочно выдумали ихъ уже послѣ Его смерти для того, чтобы смягчить неблаговидное впечатлѣніе этого факта [2]).

Въ отвѣтахъ на приведенныя замѣчанія Оригенъ соглашается съ Цельсомъ, что голосъ Божій при крещеніи, называвшій Спасителя возлюбленнымъ Сыномъ Бога, дѣйствительно не былъ слышимъ никѣмъ кромѣ тѣхъ, кто при этомъ присутствовалъ. И это не потому, что этого голоса не было, а потому, что божественный голосъ таковъ самъ по себѣ, который слышимъ бываетъ только тѣми, коихъ желаетъ имѣть своими слушателями говорящій. «Я никакъ не допускаю, чтобы голосъ Бога былъ движущимся отъ удара воздухомъ. Онъ не есть колебаніе воздуха или что-либо иное, что говорится о природѣ воздуха. Поэтому то онъ и бываетъ слышимъ только лицомъ, обладающимъ превосходнѣйшимъ и божественнымъ чувствомъ слуха. И когда

---

[1]) Contra Cels. I. 17—20.
[2]) Contr Cels. II. 13. 15.

говорящій Богъ не желаетъ, чтобы голосъ Его былъ слышимъ всѣми, то его и слышитъ только тотъ, кто имѣетъ такія превосходнѣйшія уши; а имѣющій дурной (нечистый) душевный органъ слуха не ощущаетъ говорящаго Бога [1]). Отвѣтъ Оригена стоитъ въ тѣсной связи съ его общимъ аллегорическимъ толкованіемъ писанія. Реальный физическій фактъ голоса Божія Оригенъ въ данномъ случаѣ склоненъ понимать въ высшемъ и болѣе духовномъ смыслѣ. По поводу пророчествъ Спасителя объ Его смерти и о предательствѣ Его Іудою Оригенъ замѣчаетъ, что знаніе угрожающей опасности не всегда побуждаетъ людей избѣгать этой опасности. И Сократъ зналъ, что если онъ выпьетъ ядъ изъ цикуты, то умретъ; и онъ могъ, если бы Критонъ былъ въ состояніи его убѣдить, убѣжать изъ-подъ стражи и ничего не потерпѣть. Но онъ пожелалъ того, что представлялось ему болѣе сообразнымъ съ разумомъ, именно: что лучше ему философски умереть, чѣмъ не философски жить. И лакедемонскій военачальникъ, хотя видѣлъ, что онъ погибнетъ вмѣстѣ съ тѣми, которые были съ нимъ въ Ѳермопилахъ, но не пожелалъ постыдно жить, а сказалъ бывшимъ вмѣстѣ съ нимъ: Ἀριστήσωμεν, ὡς ἐν ᾅδου δειπνοποιησόμενοι. Что же удивительнаго, если и Іисусъ, хотя и зналъ то, что съ нимъ случится, не уклонялся отъ угрожавшей Ему опасности, а добровольно подвергалъ себя тому, что Онъ самъ предсказалъ [2])? Цельсъ думаетъ, что если бы было предсказано, что Іуда предастъ Христа, а Петръ отъ него отречется, то Іисусъ, какъ Богъ, долженъ бы былъ ихъ устрашить, такъ чтобы одинъ не предалъ Его, а другой отъ Него не отрекся. Оригенъ замѣчаетъ, что премудрый Цельсъ въ данномъ случаѣ не знаетъ, что̀ онъ говоритъ. Если Іисусъ предузналъ эти факты какъ Богъ, то не могло быть, чтобы Его предвѣдѣніе оказалось ложнымъ. Такимъ

[1]) Ibid. II. 72.
[2]) Contra Cels. II. 17.

образомъ не могло быть, чтобы тотъ, о которомъ предсказано, что онъ предастъ, не предалъ его, а тотъ, о которомъ предсказано, что онъ отречется, не отрекся. Предсказывающій былъ бы не истиненъ, если бы случилось наоборотъ. Но нельзя думать, чтобы пророчество, которое, какъ дѣло Божіе, должно непремѣнно исполниться, само по себѣ было, такъ сказать, дѣйствующею причиною (causa efficiens) предсказываемыхъ фактовъ. Если Іисусъ предузналъ предателя, то онъ прозрѣвалъ и всю степень лукавства, изъ котораго должно было возникнуть предательство и которое нисколько не измѣнялось предвѣдѣніемъ. Равнымъ образомъ, если Онъ прозрѣлъ имѣющаго отречься, то Онъ зналъ и степень душевной слабости, изъ которой должно возникнуть отреченіе [1]). Мы знаемъ многихъ, которые вовсе не удерживаются строить ковы кому-либо тѣмъ обстоятельствомъ, что ихъ козни предузнаютъ. Мы говоримъ, что факты отреченія и предательства случились потому, что они были возможны, и такъ какъ они случились, то этимъ доказывается истинность пророчества, потому что истинность пророчества доказывается его исполненіемъ [2]). Не должно думать, что фактъ, который предсказанъ, потому долженъ непремѣнно случиться, что онъ предсказанъ. Предсказывающій не есть причина того, что послѣдуетъ то, что онъ предсказалъ; гораздо болѣе, какъ мы думаемъ, то обстоятельство, которое должно непремѣнно наступить, несмотря на то, будетъ оно предсказано или нѣтъ, даетъ случай и поводъ его предсказать [3]).

Воскресеніе Спасителя есть тотъ основной фактъ евангельской исторіи, которымъ очевиднѣе всего доказывается божество І. Христа и истинность христіанской религіи. Цельсъ поэтому не могъ оставить безъ строгаго изслѣдованія этотъ фактъ. «Допустимъ, говоритъ іудей Цельса, что

---

[1]) Contra Cels. II. 18.
[2]) Ibid. 19.
[3]) Ibid. 20.

фактъ воскресенія дѣйствительно былъ предсказанъ (Спасителемъ). Но сколь многіе и другіе морочили людей такимъ же образомъ, сколь многіе такими же средствами убѣждали неразвитыхъ своихъ слушателей и извлекали свою выгоду изъ ихъ заблужденія. Такъ поступали, говорятъ, Замолксисъ, рабъ Пиѳагора у скиѳовъ и самъ Пиѳагоръ въ Италіи; Рампсинитъ въ Египтѣ;—этотъ будто бы игралъ въ кости съ Деметрой въ кости, получилъ отъ нея въ подарокъ и принесъ золотое полотенце; также поступали Орфей у одризійцевъ, Протезилай въ Ѳессаліи, Геркулесъ, Тезей. Но на самомъ дѣлѣ очень сомнительно, чтобы кто-нибудь дѣйствительно умершій снова возсталъ въ томъ же тѣлѣ. Подобные разсказы другихъ (язычниковъ) и вамъ (христіанамъ) кажутся и на самомъ дѣлѣ суть миѳы; но вы находите болѣе благопристойной и болѣе заслуживающей довѣрія развязку вашей драмы, когда разсказываете намъ о воплѣ Іисуса на крестѣ, при послѣднемъ Его издыханіи, о землетрясеніи, о тьмѣ; когда разсказываете, что возсталъ изъ мертвыхъ, и показалъ знаки казни и пронзенныя руки тотъ, кто и при жизни не могъ себѣ помочь.

И кто это видѣлъ? Полупомѣшанная, какъ вы сами говорите, женщина; а если видѣлъ это еще кто-нибудь иной изъ той же банды чародѣевъ, то это былъ или такой, которому это приснилось во снѣ, потому что онъ заснулъ съ такимъ расположеніемъ духа, или такой, который, подъ вліяніемъ сильнаго душевнаго возбужденія, вообразилъ то, что было его страстнымъ желаніемъ, какъ встрѣчается въ тысячѣ случаевъ, или же, что гораздо вѣроятнѣе, это былъ такой человѣкъ, который желалъ привести въ удивленіе толпу подобнымъ мороченьемъ и другимъ шутамъ дать поводъ къ подобному же обману [1]).

Во время своей казни Іисусъ видимъ былъ всѣми, а воскресшій—только однимъ. А должно бы быть наоборотъ [2]).

---

[1]) Contra Cels. II. 55.
[2]) Ibid. 70.

Если бы онъ дѣйствительно желалъ показать міру свою силу и доказать свое божество, то онъ долженъ бы былъ явиться своимъ врагамъ, судьѣ, который осудилъ его, вообще показаться всѣмъ [1]), или же исчезнуть со креста [2]).

Въ самыхъ христіанскихъ источникахъ фактъ воскресенія, по Цельсу, разсказывается противорѣчиво. При гробѣ Іисуса, говоритъ Цельсъ, явился одинъ ангелъ, какъ передаютъ нѣкоторые, или два, какъ повѣствуютъ другіе,—возвѣстить женамъ, что Онъ (Іисусъ) воскресъ. Ибо по всей вѣроятности Сынъ Божій не могъ открыть гроба, а нуждался въ другомъ, который бы отвалилъ камень [3]).

Доказывая истину воскресенія собственно іудею, Оригенъ указываетъ на то, что и ветхій завѣтъ содержитъ разсказы о воскрешеніяхъ мертвыхъ, совершенныхъ пророками. Христіане признаютъ справедливыми свидѣтельства ветхозавѣтныхъ писателей, но они съ такимъ же правомъ признаютъ и воскресеніе Спасителя, которое не менѣе достаточно доказано [4]). Къ этому нужно присовокупить, что пророки яснѣйшимъ образомъ предсказали воскресеніе Спасителя [5]). Направляя свою полемику противъ язычника-Цельса, скрывающагося подъ маскою іудея, Оригенъ приводитъ свидѣтельство о воскресшихъ людяхъ и изъ языческихъ писателей. Многіе разсказываютъ, говоритъ Оригенъ, о томъ, что умершіе выходили изъ гробовъ не только въ тотъ день, когда они были погребены, но и позднѣе. Оригенъ приводитъ разсказъ нѣкоего Ира армянина, заимствуя его у Платона. Иръ, убитый въ сраженіи, чрезъ десять дней, когда тѣла другихъ начали уже гнить, найденъ невредимымъ, а въ двѣнадцатый день, бывъ положенъ на костеръ, ожилъ. Послѣ

---

[1]) Ibid. 63.

[2]) Ibid. 68.

[3]) Contra Cels. V, 52 ср. Мѳ. 28, 1—2, 5—7; Мрк. 16, 1—7; Лук. 24, 1—7; Іоанн. 20, 11—13.

[4]) Contra Cels. II. 55.

[5]) Ibid. 57.

этого Иръ разсказывалъ о томъ, что съ нимъ случилось въ аидѣ [1]).—Оригенъ не считаетъ подобные разсказы ни простыми выдумками, ни случаями только обмиранія, летаргіи, но видитъ въ нихъ аналогичные факты съ фактомъ воскресенія. Описавъ указанные факты, Оригенъ продолжаетъ: что же удивительнаго, если тотъ, кто совершилъ столько необыкновеннаго и превышающаго человѣческое при жизни, въ смерти своей совершилъ еще болѣе чудесное,—если душа его свободно оставившая тѣло, опять возвратилась въ него, послѣ того какъ она нѣкоторое время витала внѣ его [2])? Въ указанныхъ фактахъ могли еще видѣть нѣкоторую аналогію съ воскресеніемъ Спасителя язычники, такъ какъ эти факты разсказываются ихъ писателями. Но выставляя ихъ, Оригенъ не говоритъ ли того же самаго, что говорилъ ему іудей объ аналогіяхъ языческихъ воскресеній и сошествій въ аидъ съ подобными же фактами жизни Спасителя, но говорилъ объ этомъ не съ цѣлію доказать истинность воскресенія, а отвергнуть ее? Въ этомъ пунктѣ Оригенъ становится въ противорѣчіе съ самимъ собой. Для доказательства истины воскресенія язычникамъ, онъ пользуется разсказами Платона и Гераклита о подобныхъ же фактахъ въ язычествѣ и считаетъ эти разсказы достовѣрными. Но разсматривая выставленную іудеемъ аналогію между воскресеніемъ Христа и фактами воскресенія у язычниковъ, Оригенъ доказываетъ, что такіе факты суть простой обманъ; что языческіе герои не умирали у всѣхъ на глазахъ, а только скрывались и послѣ опять являлись, слѣдовательно не умирали.

Іудей Цельса стремится подорвать цѣну первоначальнаго свидѣтельства о воскресеніи чрезъ анализъ евангельскаго разсказа. Число свидѣтелей воскресенія, по Цельсу, ничтожно. Оригенъ говоритъ, что число свидѣтелей воскресенія не такъ мало, и не такъ они недостовѣрны, какъ думаетъ Цельсъ. Не на основаніи только разсказа Маріи Магдалины христіа-

---

[1]) Ibid. 16. Платонъ, Государство кн. X. 484—485.
[2]) Ibid.

не вѣруютъ воскресенію. Свидѣтельство ея утверждается свидѣтельствомъ апостоловъ и учениковъ Спасителя. Въ этомъ отношеніи въ особенности важно свидѣтельство невѣрующаго Ѳомы [1]).

Ограниченный кругъ лицъ, которымъ являлся Іисусъ по воскресеніи, всегда вызывалъ сомнѣніе въ дѣйствительности воскресенія. Почему не явился Іисусъ своимъ врагамъ, судьямъ, народу іудейскому? Оригенъ даетъ на эти вопросы довольно пространный отвѣтъ, который находится въ тѣсной связи съ общимъ характеромъ его богословско-философскихъ воззрѣній и его экзегетическаго метода. Что Іисусъ по воскресеніи своемъ являлся не всѣмъ,—въ этомъ, по мнѣнію Оригена, лежитъ нѣчто великое и удивительное [2]). Іисусъ Христосъ, будучи единымъ, не всегда одинаковымъ представлялся тѣмъ, кои его видѣли [3]). Что онъ не всѣмъ, которые его видѣли, являлся въ одномъ и томъ же видѣ, это открывается изъ того, что Онъ избралъ только Петра, Іакова и Іоанна, съ исключеніемъ прочихъ апостоловъ, чтобы вести ихъ на высокую гору, гдѣ Онъ преобразился. Они одни только были способны зрѣть славу Его и славу Моисея и Иліи, а равно и слышать ихъ рѣчи и воспринимать голосъ Божій изъ облака. Когда Онъ вечеромъ въ тотъ же день былъ при подошвѣ горы и исцѣлялъ тамъ всякій недугъ и болѣзнь, то я не думаю, чтобы онъ этимъ больнымъ и нуждающимся въ его врачующей силѣ явился такимъ же, какъ и тѣмъ, которые, будучи здравы силами, могли взойти съ нимъ на гору. Одни (ученики) слушали притчи Спасителя съ объясненіями, а другіе безъ объясненій, и я думаю, что первые имѣли превосходнѣйшія очи не души только, но и тѣла. Оригенъ думаетъ даже, что и Іуда предатель, когда говоритъ сопровождавшей его толпѣ: кого облобызаю, тотъ и есть (Мѳ. 26, 48), — говоритъ изъ опасенія, какъ бы она

---

[1]) Contra Cels. II. 61. 70.

[2]) Contra Cels. II. 63.

[3]) Ibid. 64. Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν..., τοῖς βλέπουσιν οὐχ' ὁμοίως πᾶσιν ὀρώμενος.

не неузнала Іисуса, доказываетъ, что Іисусъ не всегда имѣлъ одинъ и тотъ же видъ. Такъ еще до прославленія Христа чрезъ воскресеніе совершеннѣйшее видѣніе Его зависѣло отъ нравственной воспріимчивости тѣхъ, кои приближались къ нему. Но эта зависимость сдѣлалась гораздо большею по воскресеніи. Мы признаемъ, говоритъ Оригенъ, что Іисусъ, прежде нежели побѣдилъ Онъ начальства и силы, прежде нежели Онъ умеръ, видимъ былъ всѣми; но послѣ покоренія начальствъ и властей, когда въ немъ не осталось уже ничего доступнаго зрѣнію толпы, и тѣ, которые ранѣе его видѣли, не могли уже теперь видѣть [1]). Онъ не являлся всѣмъ, толпѣ, послѣ своего воскресенія, изъ пощады къ нимъ [2]). Онъ не желалъ, чтобы они ради него были поражены слѣпотою, подобно содомскимъ мужамъ, когда ангелъ явился среди нихъ. Іисусъ Христосъ только тѣмъ открывалъ свое божество которые были способны Его видѣть, и Онъ открывался имъ именно по мѣрѣ этой способности. Вотъ гдѣ лежитъ основаніе, почему Онъ не всѣмъ являлся.—Объясненіе Оригена въ данномъ случаѣ тоже, что и объясненіе того обстоятельства, что голосъ Божій при крещеніи Іисуса слышали не всѣ.—О тѣлѣ Христа по воскресеніи Оригенъ разсуждаетъ такъ, что оно было нѣчто среднее между тѣмъ тѣломъ, которое имѣлъ Іисусъ до воскресенія и между образомъ явленія нашей души, когда она освобождается отъ этого тѣла [3]).—По поводу указаннаго Цельсомъ противорѣчія въ евангельскихъ разсказахъ о числѣ ангеловъ при гробѣ Спасителя Оригенъ говоритъ слѣдующее: Цельсъ замѣтилъ, что Матѳей и Маркъ повѣствуютъ только объ одномъ ангелѣ, а Лука и Іоаннъ о двухъ. Но здѣсь нѣтъ ничего спорнаго. Тѣ, которые написали объ одномъ ангелѣ, имѣютъ въ виду того ангела, который отвалилъ камень отъ дверей

---

[1]) Contra Cels. II. 64.

[2]) Ibid.: Φειδόμενος αὐτῶν οὐκ ἐφαίνετο πᾶσιν ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν.

[3]) Contra Cels. II. 62. О тѣлѣ человѣческой души послѣ смерти настоящаго тѣла—см. изложеніе мнѣній Платона и Оригена въ главѣ о личности Цельса.

гроба; а тѣ, которые говорятъ о двухъ ангелахъ, разумѣютъ или ангеловъ, явившихся въ свѣтлыхъ одеждахъ женамъ недалеко отъ гроба, или тѣхъ, которые будучи одѣты въ бѣлыя одежды, сидѣли во гробѣ». Цельсъ, по Оригену, вообще имѣетъ обыкновеніе смѣшивать вещи, которыя надобно различать и соединять тѣ, которыя противоположны между собою [1]).

II. УЧЕНІЕ ХРИСТІАНЪ.

а) МЕТОДЪ.

Христіанское ученіе Цельсъ разсматриваетъ со стороны его метода и содержанія.

При изложеніи апологіи Климента Александрійскаго мы видѣли, что существенный вопросъ, который онъ поставилъ своею задачею разрѣшить въ виду нападеній образованныхъ язычниковъ и умствованій гностиковъ, былъ вопросъ о компетентности религіозной вѣры въ дѣлѣ религіознаго вѣдѣнія. Изслѣдовать этотъ вопросъ Оригенъ вынужденъ былъ спеціальными возраженіями, довольно пространно раскрытыми Цельсомъ, относительно метода христіанскаго познанія и аргументаціи. Защищая положеніе о превосходствѣ философіи предъ христіанскимъ ученіемъ, Цельсъ выставляетъ въ этихъ цѣляхъ въ особенности ту черту философскаго изслѣдованія, что оно требуетъ всегда разумныхъ основаній истины, строго логической ея аргументаціи. «Платонъ не чудодѣйствуетъ (для доказательства своего ученія), онъ не зажимаетъ рта тому, кто пожелалъ бы произвести изслѣдованіе относительно того, что онъ обѣщаетъ; онъ не требуетъ, чтобы ему прежде повѣрили, что существуетъ вотъ такой-то Богъ, что онъ имѣетъ такого-то Сына, который, сошедши на землю, возвѣстилъ ему все» [2]).—Нѣкото-

[1]) Ibid. V, 56.
[2]) Contra Cels. VI, 8.

рые изъ христіанъ, напротивъ, не желаютъ ни выставлять, ни принимать никакихъ разумныхъ основаній [1]). Имъ приписываютъ изреченія: «не изслѣдуй, но вѣрь, вѣра спасетъ тебя»; «мудрость есть зло въ этой жизни, а глупость благо». Такъ какъ христіане принимаютъ все на основаніи одной слѣпой вѣры, то они ничѣмъ не лучше тѣхъ, которые вѣрятъ обманнымъ чудесамъ жрецовъ Цибелы, Митры, Сабадія, явленіямъ Гекаты и другихъ демоновъ [2]). Это возвышеніе слѣпой вѣры тѣмъ удивительнѣе со стороны христіанъ, что ни одна партія у нихъ не соглашается съ другою въ томъ, во что она вѣритъ; и однако каждая изъ нихъ восклицаетъ: «повѣрь, если хочешь быть блаженъ, или уходи». Что же должны дѣлать тѣ, кои дѣйствительно хотятъ спастись? Неужели же переходъ къ какой-нибудь партіи долженъ совершаться такъ же, какъ рѣшается дѣло при игрѣ въ кости [3])? Цельсъ прямо влагаетъ въ уста христіанъ слѣдующія слова: «человѣческая мудрость есть глупость предъ Богомъ [4]). Ни какой ученый, ни мудрецъ, ни разумный не присоединяйся къ намъ, потому что все это считается у насъ зломъ. Но кто невѣжественъ, необразованъ, глупъ, тотъ пусть свободно приходитъ къ намъ. Такъ какъ христіане считаютъ достойнымъ своего Бога только такихъ лю-

---

[1]) По Іустину мученику язычники обвиняли христіанъ въ томъ, что они только говорятъ, а не выставляютъ доказательствъ. Апол. I, гл. 53.

[2]) Contra Cels. I. 9. Сабадій (Sabadius)—фракійско-фригійское божество, тожественное съ Зевсомъ и Діонисомъ. Геката—трехголовая богиня подземнаго міра, призываемая обыкновенно чародѣями. Keim, 7. Прим. 2.

[3]) Ibid. VI. 11. Цельсу слѣдовало бы вдуматься лучше въ фактъ существованія ересей,—тогда обвиненіе въ слѣпой вѣрѣ высказано бы было имъ можетъ быть не такъ рѣшительно. Neander, Geschichte der christl. Religion und Kirche. I. 207—208. Gotha. 1863.—Можно сопоставить съ этимъ и другое его обвиненіе, что христіане много разъ портили свящ. книги для того чтобы уничтожить въ нихъ все, въ чемъ ихъ можно упрекнуть Neander. Ibid. § 210. Какъ существованіе ересей, такъ и порча свящ. книгъ ослабляютъ обвиненіе въ слѣпой вѣрѣ.

[4]) Contr. Cels. VI. 12. Что нѣкоторые христіане буквально такъ отнесились къ языческой мудрости это видно въ особенности изъ апологетическаго сочиненія Эрмія философа „Διάσυρμος τῶν ἔξω φιλοσόφων“.

дей, то понятно, что они и желаютъ и въ состояніи убѣждать только невѣжественныхъ, незнатныхъ, необразованныхъ, рабовъ, женщинъ, дѣтей [1]). Это избраніе христіанами необразованной среды для своихъ дѣйствій Цельсъ объясняетъ тѣмъ, что ихъ шарлатанскимъ фокусамъ скорѣе можетъ повѣрить простая толпа, чѣмъ образованные люди [2]). — Такъ христіанство, по Цельсу, есть религія, опирающаяся на грубый и невѣжественный классъ, религія духовнаго мрака въ умственномъ отношеніи, подобно тому какъ въ религіозно-нравственномъ, какъ увидимъ ниже, она считается Цельсомъ религіею людей безнравственныхъ. Въ томъ обстоятельствѣ, что христіанство и само требуетъ легковѣрія, слѣпаго подчиненія авторитету и стремится дѣйствовать поэтому на людей легковѣрныхъ, Цельсъ видитъ главную причину быстрыхъ успѣховъ христіанства. Быстраго его роста онъ не могъ не признать, но въ то же время не могъ онъ и приписать это явленіе силѣ внутренней жизни въ лонѣ христіанства. Мы знаемъ, говоритъ Цельсъ, въ частныхъ домахъ работниковъ шерстяныхъ матерій, кожевниковъ, суконщиковъ (т. е. изъ христіанъ). Это люди въ высшей степени необразованные и грубые, которые не осмѣливаются открыть рта въ присутствіи старцевъ и своихъ образованныхъ хозяевъ. Но когда ихъ окружаютъ только дѣти и женщины, которыя нисколько не умнѣе, чѣмъ они сами, то они становятся краснорѣчивыми и производятъ чудеса. Они научаютъ, что не должно слушать ни отца, ни учителей, но вѣрить только однимъ имъ; они одни знаютъ, какъ должно жить; и кто имъ послѣдуетъ, тотъ будетъ блаженъ съ цѣлымъ своимъ семействомъ. Когда же приходитъ кто-либо

---

[1]) Contra Cels. III 44. Упрекъ Цельса, а также Порфирія и Юліана, что христіанское общество состоитъ только изъ людей невѣжественныхъ побудилъ блаж. Іеронима написать сочиненіе „de viris illustribus“, съ цѣлію доказать, что и въ христіанствѣ многоученыхъ и образованныхъ людей.—Сравн. Минуцій, Феликсъ, Октавій. VIII. 317 стр.

[2]) Contra Cels. III. 50.

изъ учителей, или отецъ, то они умолкаютъ, объятые страхомъ... [1]).

Имѣя въ виду дать отвѣтъ собственно на то, что возражалъ Цельсъ, Оригенъ въ сочиненіи противъ него стремится ближайшимъ образомъ не къ тому, чтобы доказать высшую разумность вѣры, какъ органа религіознаго познанія, какъ это дѣлаетъ Климентъ. Онъ не предлагаетъ своего особеннаго понятія вѣры, какъ непосредственной, но разумной увѣренности въ очевидной истинѣ, увѣренности, предшествующей логической аргументаціи. Онъ не излагаетъ, удовлетворяясь разрѣшеніемъ ближайшей задачи, общихъ принциповъ своихъ философско-религіозныхъ идей по вопросу о методѣ христіанства [2]). Онъ беретъ понятіе вѣры въ томъ же смыслѣ, какъ принимаетъ его Цельсъ, т.-е. въ смыслѣ вѣры толпы, незнающей разумныхъ основаній своихъ мнѣній и въ смыслѣ вѣры въ истинность чего-либо, основанной не на внутреннемъ устремленіи духа къ истинѣ, какъ у Климента, а вѣры основаной на чудесахъ. Ближайшимъ образомъ Оригенъ стремится доказать пригодность простой вѣры, какъ метода религіознаго познанія, обращая вниманіе съ одной стороны на умственныя и нравственныя свойства большинства, а съ другой—указывая на содержаніе вѣры и нравственное вліяніе этого содержанія. Большинство людей, вслѣдствіе множества житейскихъ занятій, не можетъ всецѣло предаться изученію истины. Для такихъ людей необходимъ болѣе простой и быстрый способъ религіознаго познанія чрезъ простую вѣру. Содержаніе этой вѣры, обѣщающее награды за добродѣтель и наказанія за пороки, воздерживаетъ толпу отъ дурныхъ дѣйствій и содѣйствуетъ исправленію нравовъ [3]). Впрочемъ, по христіанскому воззрѣнію, гораздо лучше, если ученіе религіи усвояется съ яснымъ пониманіемъ его, а не простою

---

[1]) Contra Cels. III. 55.
[2]) См. выше.
[3]) Contra Cels. I. 9.

вѣрою, и если христіанство иногда требуетъ вѣры, то только потому, чтобы ни одинъ человѣкъ не былъ лишенъ средствъ къ познанію Бога. Совершенно несправедливо, что христіанство ничего не хочетъ знать о человѣческой мудрости; напротивъ, священное писаніе неоднократно заповѣдуетъ вѣрующимъ стремиться къ мудрости. Когда Павелъ [1]) перечисляетъ сообщаемые Богомъ дары благодати, то на первомъ мѣстѣ поставляетъ онъ слово премудрости, на второмъ мѣстѣ, какъ уже нѣчто подчиненное, слово знанія и только на третьемъ мѣстѣ вѣру [2]). И слово Божіе такъ желало разумныхъ между вѣрующими, что иное покрывало загадкою, иное облекало въ чувственные образы и подобія, для того чтобы упражнять умъ слушателей [3]). Нѣтъ поэтому между нами недостатка и въ такихъ людяхъ, которые могутъ представить оправданіе своей вѣры на основаніяхъ твердыхъ, глубокихъ, и, какъ обыкновенно говорятъ греки, заимствованныхъ изъ самаго существа вещей [4]). Не пренебрегаютъ у насъ и христіанскимъ воспитаніемъ. Нѣкоторыхъ убѣждаемъ мы, конечно, просто только вѣрить, потому что они ничего болѣе не могутъ; другіе же, напротивъ, посредствомъ вопросовъ и отвѣтовъ стремятся основательно убѣдиться [5]).

Основаніями мнѣнія Цельса о томъ, что христіанство враждебно относится къ человѣческой мудрости, были нѣкоторыя мѣста писанія, неправильно имъ понимаемыя. Эти мѣста, по представленію Оригена, слѣдующія: погублю премудрость мудрецовъ и разумъ разумныхъ отвергну [6]). Оригенъ думаетъ, что въ данномъ случаѣ апостолъ относится отрицательно не къ философіи вообще, а къ тѣмъ философ-

---

[1]) 1 Кор. 12, 8. 9.
[2]) Contra Cels. III. 46.
[3]) Contr. Cels. III. 45.
[4]) Contra Cels. III. 37.
[5]) Ibid. VI. 10.
[6]) 1 Кор. 1, 19.

скимъ системамъ, въ коихъ преобладаетъ матеріалистическій элементъ. «Когда апостолъ въ презрительномъ тонѣ говоритъ о мудрыхъ міра сего, то онъ имѣетъ въ виду людей, полагающихъ мудрость не въ томъ, что̀ дѣйствительно свойственно мудрости, что̀ вѣчно; разумѣетъ людей, подчинившихся чувственному и на немъ все основывающихъ. Когда онъ говоритъ о мудрости міра сего, то разумѣетъ ту философію, которая ничего не хочетъ знать, кромѣ матеріи и тѣла, которая всѣ вещи, даже и такія, которыя служатъ основами бытія, принимаетъ за тѣлесныя и не признаетъ ничего безтѣлеснаго. Но ту мудрость, которая возвышаетъ душу отъ земныхъ вещей къ блаженству въ Богѣ и къ Его царству, которая научаетъ презирать, какъ временное, все чувственное и видимое, и научаетъ созерцать невидимое, разсматривать не подлежащее чувствамъ,—такую мудрость называетъ онъ мудростію Божіею». [1])—Случайное основаніе для мнѣнія тѣхъ, которые думаютъ, что въ наше общество, продолжаетъ Оригенъ, не принимаются ни мудрый, ни разумный, давало и слѣдующее мѣсто апостола: посмотрите, братія, кто вы призванные: не много изъ васъ мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ. Но Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное. И незнатное міра, и уничиженное, и ничего не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее, для того чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ [2]). Но здѣсь не сказано: никого нѣтъ (между христіанами) мудраго по плоти, но сказано: не много изъ васъ мудрыхъ по плоти. И дѣйствительно, Павелъ въ характеристикѣ епископовъ, показывая, каковъ долженъ быть епископъ, повелѣваетъ ему быть сильнымъ и наставлять въ здравомъ ученіи,—чтобы онъ могъ и противящихся обличать и заграждать уста пустословамъ и обман-

[1]) Contra Cels. III. 47.
[2]) I Кор. 1, 26—29.

щикамъ [1]). Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ—это мѣсто я понимаю слѣдующимъ образомъ: Богъ, видя, какъ сильно презираютъ другихъ тѣ, кои хвалятся, что они познали Бога и научились изъ философіи вещамъ божественнымъ,—но въ то же время видя, что и они почитаютъ идоловъ, храмы и мистеріи наравнѣ съ неразумнѣйшими,—избралъ безумное міра, т.-е. простѣйшихъ изъ христіанъ, которые однако живутъ чище, нежели многіе философы,—для того, чтобы посрамить тѣхъ мудрецовъ, которые не переставали призывать вещи бездушныя, какъ будто бы онѣ были боги или изображенія боговъ [2]). Христіанство не исключаетъ изъ своей среды ни мудрыхъ, ни разумныхъ, но оно не отталкиваетъ и простыхъ и необразованныхъ. Іисусъ Христосъ есть Спаситель *всѣхъ* людей, будутъ ли они разумные или простые [3]). Оригенъ съ полнымъ правомъ указываетъ Цельсу на эту черту и это неизмѣримое преимущество христіанства предъ философіей древности—именно на его общедоступность. Цельсъ можетъ быть названъ мыслителемъ, который проповѣдуетъ аристократизмъ ума и образованія. Это была общая черта древней философіи. Платонъ написалъ надъ дверью своего дома: «незнающій геометріи не входи сюда». Внѣ вліянія философіи дѣйствительно должна была оставаться вся та часть человѣчества, которая не могла достигнуть какого нибудь образованія. Это надо сказать въ особенности о рабахъ и женщинахъ, которымъ самое положеніе въ обществѣ возбраняло образованіе. Поэтому-то философъ такъ презрительно и относится къ ученію, которое не забываетъ рабовъ и женщинъ. Онъ ставитъ въ упрекъ христіанству то, что на самомъ дѣлѣ было его неизмѣримымъ преимуществомъ—его универсализмъ.

До сихъ поръ Оригенъ по вопросу о методѣ христіанскаго религіознаго познанія ограничивался только доказа-

---

[1]) Тит. 1, 9—10. Contra Cels. III. 48.
[2]) Contra Cels. VII. 44.
[3]) Ibid. III. 48—49.

тельствомъ того, что вѣра есть методъ познанія самый удобный для простой толпы, для большинства,—и что она не исключаетъ необходимости и не возбраняетъ научнаго изслѣдованія. Но непостижимыя истины вѣры одинаково недоступны аргументаціи, какъ со стороны образованныхъ, такъ и необразованныхъ. Оригену и нужно было оправдать вѣру въ непостижимое, какъ такую, которая имѣетъ прочныя для себя основанія. Такими основаніями онъ считаетъ пророчества и чудеса. Мы разсмотрѣли уже отвѣты Оригена на замѣчанія Цельса по поводу отдѣльныхъ фактовъ пророчествъ и чудесъ Спасителя. Теперь намъ нужно выяснить воззрѣнія Оригена и Цельса на компетенцію пророчествъ и чудесъ, какъ способовъ аргументаціи христіанской вѣры.

Раскрытіе ученія о доказательной силѣ пророчествъ и чудесъ въ апологіи Оригена противъ Цельса значительно разнится отъ общаго склада его философско-богословскихъ воззрѣній. Какъ истинный послѣдователь Климента, который, какъ мы видѣли, такъ возвышаетъ субъективный принципъ оцѣнки религіозной истины, Оригенъ долженъ былъ очень часто внутреннее непосредственное созерцаніе и основанное на немъ внутреннее убѣжденіе въ истинѣ ставить выше внѣшнихъ основаній истинности религіи. Мистицизмъ въ общемъ дѣйствовалъ на Оригена не менѣе чѣмъ на Климента, и у него онъ сильно сказывается, когда Оригенъ точно слѣдуетъ началамъ александрійской философіи. Но въ сочиненіи, направленномъ противъ философа, который критеріемъ истины считаетъ только критерій субъективный, Оригенъ возвращается къ признанію внѣшнихъ реальныхъ основъ христіанства.

Божественное достоинство христіанства и лица І. Христа стоитъ выше діалектической аргументаціи. Оно доказывается явленіями *духа и силы*, присущими христіанству. Подъ послѣдними выраженіями апостола [1]) Оригенъ разумѣетъ пророчества и чудеса. Для доказательства истины

[1]) І. Кор. 2, 4.

христіанства Оригенъ пользуется и ветхозавѣтными пророчествами объ І. Христѣ, и пророчествами самаго І. Христа. Доказательная сила ихъ, по его мнѣнію, лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Пророчества—это не суть простыя предположенія, предшествующія фактамъ, предположенія возможныя и для естественнаго ума людей, способныхъ глубже проникать въ историческіе факты. Истинный пророкъ проникаетъ въ будущее не только вообще, въ его общемъ теченіи, но его взору представляются даже мелкія детали грядущихъ событій. Онъ предсказываетъ факты не только такіе, которые по законамъ природы возможны, но и такіе которые невозможны. Въ этомъ и состоитъ доказательство того, что эти пророчества божественны, если они исполняются. Оригенъ говоритъ: «подлинный и истинный признакъ божественности состоитъ въ томъ, что предсказываются такія событія, которыя выходятъ изъ ряда законовъ природы. Исполненіе пророчествъ о такихъ событіяхъ заставляетъ признать, что божественный то былъ духъ, который ихъ предсказалъ [1]). Такое воззрѣніе Оригена на доказательную силу пророчествъ ни ново, ни самостоятельно. Съ первыхъ шаговъ своихъ, какъ мы видѣли, христіанская апологія высказывала точно тѣ же воззрѣнія. Особенность Оригена въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что онъ стремится доказать дѣйствительное существованіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Всякій богословъ, который стремится доказывать ветхозавѣтными пророчествами истину христіанства, долженъ прежде всего доказать, что приводимыя имъ пророчества подлинны, т.-е. что они дѣйствительно существовали и дѣйствительно высказаны были ранѣе предсказываемыхъ событій. Съ этими вопросами тѣсно связаны вопросы о возможности пророчества вообще. Но замѣчательно, что этихъ существенныхъ вопросовъ христіанская апологія древности почти совсѣмъ не касается. Причина этого лежитъ совсѣмъ не въ томъ, чтобы древніе апологеты

[1]) Contra Cels. I. 49. VI. 10.

просто обходили эти вопросы, въ виду того, что на нихъ трудно дать отвѣтъ. Она состоитъ въ томъ, что противники апологетовъ не отрицали дѣйствительности ни пророчествъ, ни чудесъ, ни возможности ихъ у евреевъ; и если возражали противъ нихъ, то только что нибудь относительно частностей. Вѣру въ дѣйствительное существованіе и пророчествъ и чудесъ раздѣлялъ и Цельсъ. Поэтому и Оригенъ не касается сложныхъ вопросовъ о возможности пророчествъ и чудесъ вообще, ни о подлинности ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Въ этомъ ему не было надобности. Тѣмъ не менѣе мы видимъ у него попытку представить основаніе на то, что дѣйствительно не только были, но и должны были быть у іудеевъ пророчества. Основаніе это оригинальное, и раскрытія его въ христіанской письменности еще нигдѣ, кажется, не встрѣчается. Необходимо допустить, говоритъ Оригенъ, чтобы и іудеи имѣли своихъ пророковъ. Если въ данныхъ іудеямъ законахъ содержится повелѣніе вѣровать въ Творца такъ, какъ они приняли, то законъ не долженъ былъ давать имъ повода къ отступленію къ языческому политеизму. Мы считаемъ совершенно необходимымъ это допустить. Въ законѣ іудеевъ написано: языцы чарованій и волхованій послушаютъ; а о самомъ іудейскомъ народѣ написано: тебѣ же не тако даде Господь Богъ твой. И потомъ: пророка отъ братіи твоея, якоже мене, возставитъ тебѣ Господь Богъ твой, того послушайте [1]). Итакъ, между тѣмъ какъ язычники получали познаніе будущаго отъ оракуловъ, или посредствомъ гаданій по полету и крику птицъ, отъ чревовѣщателей, или отъ халдеевъ, устроявшихъ гороскопы,—іудеямъ все это было воспрещено. Вслѣдствіе этого іудеи, если бы они были лишены всякаго утѣшенія въ познаніи будущаго, но, по прирожденному людямъ стремленію проникнуть въ будущее, желали бы его знать, легко могли бы подвергнуться опасности презирать свою религію, какъ не имѣющую въ себѣ ничего божественнаго, устремились

[1]) Второз. 18, 14—15.

бы къ оракуламъ и прорицалищамъ языческимъ, или постарались бы ввести у себя что нибудь подобное [1]). Положеніе народа, который наученъ былъ презирать боговъ языческихъ, необходимо требовало, чтобы онъ имѣлъ достаточное число собственныхъ пророковъ, которые бы предвѣщали нѣчто большее и превосходящее прорицанія языческихъ оракуловъ всѣхъ мѣстъ [2]). Приведенное соображеніе имѣло для Оригена особенную важность потому, что онъ въ языческихъ прорицалищахъ всякаго рода вовсе не видѣлъ обмана и лжи, а смотрѣлъ на эти учрежденія, какъ на дѣйствія демоновъ. Какъ же истинный Богъ могъ оставить свой народъ безъ такого утѣшенія, которое даютъ своимъ народамъ демоны?

Невозможно ожидать, чтобы Цельсъ, хорошо знавшій священисанія христіанъ, не обратилъ вниманія на такое распространенное доказательство божественности христіанства. какъ ветхозавѣтныя пророчества. Онъ и дѣйствительно разсматриваетъ и оцѣниваетъ компетентность этого доказатель, ства довольно подробно. Общія основныя точки зрѣнія на пророчество и его значеніе у Цельса и Оригена одинаковы. Возраженія Цельса касаются поэтому не главныхъ основъ этаго способа доказательства, а сторонъ побочныхъ.

Ближайшимъ образомъ Цельсъ указываетъ на то, что христіане противорѣчатъ сами себѣ, когда они придаютъ очень большое значеніе пророчествамъ іудейскимъ, а лишаютъ всякаго значенія пророчества языческія, дѣйствительность конхъ они сами же признаютъ. Тѣмъ пророчествамъ, которыя высказаны Пиѳіей (въ Дельфахъ), Додонидами (жрицы Додонскаго оракула), жрецами Кларійца, Вранхидами [3]),

---

[1]) Contra Cels. I, 36.

[2]) Ibid. III, 2.

[3]) Clarius, Claros—городъ въ Іоніи, недалеко отъ Колофона. Въ этомъ городѣ находился храмъ Аполлона. Вранхиды, бранхиды—жрецы при храмѣ Аполлона въ Дидимѣ (близъ Милета, въ Іоніи). Вранхидами называются они отъ Бранха, перваго жреца, построившаго этотъ храмъ. Keim, 104. Прим. 4.

Аммономъ (Юпитеромъ) и тысячью другихъ прорицателей, христіане не даютъ никакой вѣры, хотя прорицанія эти вызвали основаніе колоній во всемъ мірѣ. А тѣ пророчества, которыя высказаны въ Іудеѣ, или даже и совсѣмъ не высказаны, а выдуманы, какъ это и теперь дѣлается въ Палестинѣ и Финикіи со стороны этихъ возмутителей [1]), они считаютъ за нѣчто чудесное и неопровержимое [2]).—Выставленное замѣчаніе Цельса вело Оригена къ различенію пророчествъ языческихъ и іудейскихъ и къ опредѣленію сравнительнаго ихъ значенія. Пророчества языческія своимъ происхожденіемъ обязаны злымъ демонамъ и поэтому одному не должно имъ вѣрить. Но главный пунктъ, на которомъ основываетъ Оригенъ различіе истинныхъ іудейскихъ пророчествъ отъ ложныхъ языческихъ, состоитъ въ указаніи на особенность психологически—нравственнаго состоянія іудейскихъ пророковъ сравнительно съ состояніемъ прорицателей язычества. «Іудейскіе пророки, просвѣщаемые духомъ Божіимъ, прежде всего испытывали на самихъ себѣ нисхожденіе въ нихъ высшаго существа; чрезъ дѣйствіе Духа Божія собственный умъ ихъ становился проницательнѣе и душа—просвѣщеннѣе. Самое тѣло не служило уже для нихъ препятствіемъ къ добродѣтельной жизни, потому что такъ называемое «помышленіе плоти» въ нихъ умирало. Мы убѣждены, что «дѣла плоти» и раждающаяся отъ помышленія плоти «вражда Богу» умерщвляется Духомъ Святымъ. Но если Пиѳія приходитъ въ состояніе изступленія въ то время, когда пророчествуетъ, то какого рода духомъ мы должны считать тотъ духъ, который затемняетъ разумъ и мысли,—какъ не однимъ изъ тѣхъ демоновъ, которыхъ многіе христіане изгоняютъ изъ одержимыхъ? И это дѣлаютъ они (христіане) не при помощи безполезной магіи или какого-нибудь не всѣмъ извѣстнаго лѣкарства, но только молитвами и

---

[1]) Здѣсь разумѣетъ Цельсъ какихъ то современныхъ ему палестинскихъ пророковъ. См. Contr. Cels. VII. 9. 11.

[2]) Contra Cels. VII. 3.

простыми заклинаніями, которыя можетъ произвести самый простой человѣкъ [1]). Такимъ образомъ дѣйствіе истиннаго божественнаго вдохновенія Оригенъ видитъ въ томъ, что возвышается самосознаніе и, такъ сказать, просвѣтляется внутренняя духовная жизнь самого лица прорицающаго,— въ противоположность состоянію изступленія и безсознательности, которымъ отличаются лица, прорицающія подъ дѣйствіемъ злыхъ демоновъ. Но дѣйствіе истиннаго вдохновенія Божія не ограничивается только этимъ благотворнымъ вліяніемъ на самого пророка. «Пользовался ли Аполлонъ, если онъ былъ богъ, своимъ знаніемъ будущаго, какъ приманкой, если такъ можно выразиться, чтобы вести людей къ перемѣнѣ образа жизни, къ попеченію о душѣ, къ исправленію нравовъ? Исторія не передаетъ ничего о немъ въ этомъ родѣ [2]). Но пророчества іудейскія имѣютъ въ виду нравственныя цѣли.—Пророчества языческія не пользовались вѣрою уже и въ самой языческой средѣ—между языческими философами [3]).

Другое основаніе на то, что христіане не имѣютъ права пользоваться ветхимъ завѣтомъ для доказательства истины новаго, состоитъ у Цельса въ томъ, что Іисусомъ Христомъ этотъ завѣтъ отмѣненъ. И это было для Іисуса совершенно необходимо, такъ какъ, говоритъ Цельсъ, если мы обратимъ вниманіе на содержаніе обоихъ завѣтовъ, то оказывается, что они между собою противоположны, и исключаютъ себя взаимно. Какимъ образомъ Богъ могъ повелѣвать іудеямъ чрезъ Моисея пріобрѣтать богатство, властвовать, наполнять землю,— какъ онъ могъ угрожать, что если іудеи не будутъ такъ поступать, то онъ поселитъ на ихъ мѣстѣ ихъ враговъ,—когда его сынъ, этотъ человѣкъ изъ Назарета, приноситъ законы совершенно противоположные, именно, что закрытъ совершенно доступъ къ Отцу для всякаго бога-

---

[1]) Contra Cels. VII, 4.
[2]) Ibid. 6.
[3]) Ibid. 9.

таго, для всякаго, стремящагося къ власти, къ мудрости, къ славѣ. Іисусъ учитъ, что люди не должны заботиться о пищѣ и питьѣ больше, чѣмъ вороны, а объ одеждѣ должны они заботиться меньше, чѣмъ лиліи; заповѣдуетъ, чтобы тотъ, кого разъ ударили, далъ возможность ударить себя опять. Моисей, или Іисусъ говоритъ здѣсь ложь? Неужели Отецъ, посылая Іисуса, забылъ то, что заповѣдывалъ онъ Моисею? Или Богъ осудилъ собственные законы и, раскаявшись, послалъ вѣстника, чтобы онъ научилъ людей совсѣмъ противоположному [1])?—Очень возможно, что свое мнѣніе о противоположности завѣтовъ, вслѣдствіе коей ихъ нельзя приписать одному и тому же Богу, Цельсъ заимствовалъ изъ системы маркіонитовъ, съ которою онъ былъ знакомъ. На эту противоположность, кромѣ Цельса, указывалъ и другой знаменитый противникъ христіанства — Порфирій Тирскій. По ученію христіанъ, говоритъ Порфирій, Моисеевы религіозныя учрежденія такъ же божественны по своему происхожденію, какъ и христіанскія. Но такъ какъ эти учрежденія уничтожаютъ одно другое и, если приписывать ихъ одному Богу, то нужно допустить, что Богъ противорѣчитъ себѣ и разрушаетъ свое собственное дѣло, что́ невозможно, то и нужно признать, что только одно какое-нибудь изъ этихъ учрежденій имѣетъ божественное происхожденіе, или не имѣютъ его ни то, ни другое [2]).

Оригену выпадала задача—возстановить гармонію между ветхимъ и новымъ завѣтомъ. Противорѣчіе между ними онъ думаетъ устранить при посредствѣ аллегорическаго толкованія ветхаго завѣта. «Цельсъ, который хвастается, что онъ все знаетъ, допускаетъ здѣсь дѣйствіе, свойственное только самымъ глупымъ (πρᾶγμα ἰδιοτικώτατον). Онъ какъ будто думаетъ, что въ законѣ и пророкахъ нѣтъ никакого болѣе глубокаго смысла, кромѣ того, который дается прямыми

---

[1]) Ibid. VII. 18.

[2]) Порфирій у Августина: „Sex quaestiones contra paganos expositae. См. Baur, Dogmeng. S. 315.

словами. Неужели онъ не замѣчаетъ, какъ, очевидно, нелѣпо было бы, еслибы писаніе обѣщало вещественное богатство праведно живущимъ, когда извѣстно, что праведнѣйшіе мужи жили въ крайней бѣдности? Обѣтованіе богатствъ въ ветхомъ завѣтѣ не нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ. Подъ обѣтованіемъ господства нужно понимать господство надъ страстями и грѣхами. Умерщвленіе враговъ и дѣтей ихъ—это искорененіе грѣховныхъ мыслей и ихъ послѣдствій. Дщи Вавилоня, окаянная! Блаженъ, иже воздастъ тебѣ воздаяніе твое, еже воздала еси намъ. Блаженъ, иже имѣтъ и разбіетъ младенцы твоя о камень [1])! Дѣти Вавилона, который означаетъ смѣшеніе,—это раждающіяся отъ пороковъ помышленія, которыя производятъ замѣшательство души. Кто удерживаетъ эти помышленія, сокрушаетъ ихъ главы о твердость своего разума, тотъ сокрушаетъ о камень дѣтей Вавилона, и отъ этого становится блаженъ. Заповѣдуя истреблять порочныя мысли, іудейскій Богъ ничего не говоритъ противнаго тому, что говоритъ І. Христосъ [2]). Увлекшись своимъ любимымъ способомъ объясненія ветхаго завѣта, Оригенъ въ данномъ случаѣ (но не въ другихъ) очевидно забываетъ о дѣйствительномъ различіи божественнаго домостроительства въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ, вслѣдствіе коего Богомъ употребляемы были и неодинаковыя средства воспитанія человѣчества.

Обращаясь къ самому содержанію и изложенію ветхозавѣтныхъ пророчествъ, Цельсъ находитъ, что эти пророчества неопредѣленны и темны. Въ іудейскихъ пророчествахъ, рядомъ съ разными обѣтованіями тѣмъ, которые повѣрятъ имъ на слово, и съ угрозами невѣрующимъ, находится нѣчто не понятное, почти безумное, совершенно темное, изъ чего даже мудрецъ не въ состояніи извлечь никакого смысла; до того все это темно и безсмысленно. А глупцамъ и шарла-

---

[1]) Пс. 136, 8. 9.

[2]) Подробное аллегорическое объясненіе различныхъ іудейскихъ заповѣдей и обѣтованій въ Contra Cels. VII. 18—25.

танамъ эти пророчества даютъ полную возможность приспособлять ихъ къ какому угодно предмету, смотря по ихъ желанію [1]). Въ другихъ мѣстахъ Цельсъ указываетъ ту же черту пророчествъ, только уже въ не столь рѣзкихъ выраженіяхъ. Пророки предсказывали, что тотъ, кто имѣетъ придти, будетъ нѣкій могущественный царь, обладающій цѣлой вселенной, будетъ главою войскъ и всѣхъ народовъ. Но гибель его не была ими предсказана [2]). Никто на основаніи подобныхъ темныхъ образовъ не докажетъ, что въ нихъ говорится о Богѣ или Сынѣ Божіемъ [3]). Предсказанія пророковъ (вслѣдствіе ихъ неясности, неопредѣленности) удобнѣе примѣнить къ сотнямъ другихъ людей, чѣмъ къ Іисусу [4]).

Оригенъ говоритъ на эти отзывы Цельса, что обладающіе надлежащимъ умомъ могутъ понять смыслъ писанія, если захотятъ его изслѣдовать. Многія мѣста въ немъ дѣйствительно темны, но несправедливо, что они не имѣютъ никакого смысла. И ни глупецъ, ни шарлатанъ не могутъ ихъ разъяснять и приноравлять произвольно къ какому угодно предмету. Только тотъ, кто поистинѣ мудръ о Христѣ, способенъ раскрыть смыслъ цѣлыхъ рядовъ такихъ выраженій, которыя у пророковъ темны и неясны. Посредствомъ сопоставленія духовнаго съ духовнымъ [5]) такой толкователь изъясняетъ отдѣльныя находимыя имъ непонятныя мѣста изъ общаго принятаго въ писаніи образа выраженія [6]).

Наконецъ, продолжаемъ возраженія Цельса, пророчество о какомъ-нибудь фактѣ, который самъ по себѣ совершенно невозможенъ, вовсе не дѣлаетъ его возможнымъ. Фактъ долженъ говорить прежде всего самъ за себя, и если онъ

---

[1]) Contra Cels. VII. 10.
[2]) Ibid. 11. 29.
[3]) Ibid. 30.
[4]) Ibid. 28.
[5]) 1 Кор. II, 13.
[6]) Contra Cels. VII, 11.

невозможенъ, то онъ все равно невозможенъ, будетъ ли онъ предсказанъ, или нѣтъ. Если пророки предсказали бы, что великій Богъ будетъ находиться въ рабствѣ, будетъ боленъ, умретъ (чтобы не сказать чего нибудь еще болѣе нелѣпаго), неужели, вслѣдствіе того, что все это будетъ предсказано, все это необходимо и случится: Богъ и въ самомъ дѣлѣ умретъ, поступитъ въ рабство, заболѣетъ? Но пророки никогда не могли предсказать чего нибудь подобнаго; потому что это зло и нечестіе. Поэтому и не нужно обращать вниманія на то, предсказали они что-нибудь или не предсказали, но на то, почтенно ли извѣстное дѣйствіе и достойно ли оно Бога? Когда какое-нибудь дѣйствіе постыдно и дурно, то ему не нужно вѣрить, хотя бы о немъ предсказывали всѣ люди [1]).

Въ этихъ разсужденіяхъ Цельса Оригенъ видитъ не что иное, какъ простую софистическую уловку. Правильно развивая свое общее положеніе, что дѣло должно говорить само за себя, Цельсъ долженъ бы былъ доказывать, что пророчества о Мессіи или совсѣмъ не были высказаны, или, если и были высказаны, то не исполнились на Іисусѣ. Тогда дѣло дѣйствительно говорило бы само за себя.—Что касается того положенія Цельса, что дѣло, невозможное само по себѣ, не дѣлается болѣе возможнымъ, если о немъ предскажутъ, (что если напр. будетъ предсказано, что Богъ заболѣетъ, умретъ, то это все равно останется невозможнымъ и немыслимымъ), то Оригенъ замѣчаетъ на это слѣдующее: Нигдѣ пророки не говорятъ, какъ намѣренно заставляетъ ихъ говорить Цельсъ, что случится что нибудь противное здравому смыслу, напр. что «Богъ» будетъ распятъ, или «воскресеніе и животъ» умретъ; никто изъ пророковъ настолько не лишился ума, чтобы говорить это. О томъ, который долженъ потерпѣть смерть, они говорятъ обыкновенно такимъ образомъ: не имѣетъ вида, ниже доброты (Исаіи 53, 2, 3). Изъ этого ясно, что тотъ, кто долженъ испытать

[1]) Contra Cels. VII. 14.

нѣчто человѣческое, и описывается какъ человѣкъ [1]). Оригенъ въ данномъ случаѣ дѣлаетъ различіе между божественною и человѣческою природою І. Христа и уничижительныя предсказанія пророковъ относитъ къ человѣческой Его природѣ.

Задача Оригена при рѣшеніи вопроса о компетенціи пророчествъ, какъ способа доказательства истины христіанской вѣры, была, какъ мы видѣли, гораздо болѣе легкою, чѣмъ какъ можно понимать эту задачу современному апологету. То же самое должно сказать и о чудесахъ. Въ настоящее время апологету требуется доказать прежде всего возможность чудесъ вообще, разъяснить ихъ отношеніе къ постояннымъ и неизмѣннымъ законамъ природы, а потомъ доказать достовѣрность чудесъ Спасителя, утвердить строго-научнымъ историческимъ изслѣдованіемъ, что эти чудеса дѣйствительно были, что лица, передающія о нихъ извѣстія, вполнѣ достовѣрные свидѣтели и т. д. Оригену ни той ни другой задачи не выпадало. Вѣра въ возможность явленій сверхъестественныхъ, которыя не могутъ быть объяснены изъ естественныхъ причинъ, въ древнее время христіанства была почти всеобщею. Только незначительное меньшинство (матеріалисты—эпикурейцы) высказывалось противъ суевѣрія современнаго общества и насмѣхалось надъ разсказами о чудесахъ [2]). А большинство образованныхъ людей язычества (о необразованныхъ, о толпѣ мы уже не говоримъ) питало въ чудеса глубокую вѣру. Философія поддерживала эту вѣру своимъ ученіемъ о демонахъ и ихъ близкомъ отношеніи къ человѣческимъ дѣйствіямъ [3]). Извѣстно, что неоплатоники вѣрили въ магію и теургію.

---

[1]) Contra Cels. VII, 16.

[2]) До какой степени была распространена вѣра въ чудеса во 2 вѣкѣ—это доказываютъ приведенные уже нами факты, именно, что лжепророкъ Александръ, по разсказу Лукіана, не только возбуждалъ удивленіе въ Маркѣ Аврелій и во всѣмъ его дворѣ, но и самъ философъ Цельсъ, другъ Лукіана, противникъ магіи, былъ пораженъ чудесами Александра и просилъ разрѣшенія своихъ недоумѣній по этому поводу у Лукіана.

[3]) Объ этомъ подробнѣе ниже.

Риторъ Филостратъ разсказываетъ о чудесахъ Аполлонія. Между философами распространены были разсказы о чудесномъ происхожденіи Платона, о чудесахъ Пиѳагора [1]). Христіане вѣрили въ чудеса у язычниковъ [2]), а язычники вѣрили въ дѣйствительность чудесъ у христіанъ. Мы видѣли, что Цельсъ отрицаетъ нѣкоторыя чудеса Спасителя, считаетъ ихъ невозможными, нелѣпыми. Но это не значитъ, что онъ отрицаетъ возможность чудесъ въ принципѣ. Онъ говоритъ обыкновенно только то, что такое-то чудо не доказано, недостойно Бога, нелѣпо. Вообще же онъ вѣрилъ въ чудеса І. Христа и христіанъ. Онъ, правда, называетъ Іисуса обманщикомъ [3]) и сравниваетъ чудеса его съ пустыми фокусами магіи, которой онъ научился въ Египтѣ [4]). Но тѣмъ не менѣе онъ и самъ магическія чудеса не всегда считалъ простыми фокусами [5]), а чудеса Христа и христіанъ считалъ иногда результатомъ заклинаній какого-нибудь демона [6]). При такомъ положеніи вещей доказывать дѣйствительность чудесъ было очень не трудно. Недовѣріе къ чудесамъ Спасителя въ настоящее время и доказательства ихъ недостовѣрности вызываются философскимъ убѣжденіемъ въ невозможности чудесъ. Не будь этого предубѣжденія—историческая критика не была бы такъ строга и по отношенію къ евангельскимъ сказаніямъ; достовѣрность ихъ признавалась бы гораздо скорѣе. У Цельса такого убѣжденія въ невозможности чудесъ не было. Кромѣ того у христіанъ былъ въ первое время очень дѣйствительный аргументъ въ пользу дѣйствительности чудесъ—это современныя имъ чудеса. Уже Кодратъ аѳинскій въ своей апологіи, обращенной къ императору Адріану, указывалъ ему на то, что нѣ-

---

[1]) Contra Cels. VI, 8.
[2]) Минуц. Филикса, Октавій 27. Тертулл. Апологетъ, XXIII.
[3]) I, 71 II, 49.
[4]) I, 28. 38. 68.
[5]) VI, 41.
[6]) I, 6.

которые изъ воскрешенныхъ Спасителемъ изъ мертвыхъ дожили до времени апологета [1]). Изъ послѣдующихъ апологетовъ господство чудодѣйственной силы между современными имъ христіанами утверждаютъ Іустинъ мученикъ и Тертулліанъ. Іустинъ говоритъ: I. Христосъ родился для сокрушенія демоновъ. Это и теперь вы можете узнать изъ того, что происходитъ передъ вашими глазами. Ибо многіе изъ нашихъ, изъ христіанъ, исцѣляли и нынѣ еще исцѣляютъ множество одержимыхъ демонами [2]). Подобное же передаетъ о власти христіанъ надъ одержимыми и Тертулліанъ [3]). Оригенъ не однажды приводитъ въ доказательство дѣйствительности чудесъ свидѣтельство собственнаго опыта. Мы сами видѣли, говоритъ онъ, сколь многіе освобождались отъ тяжкихъ болѣзней, отъ умственнаго разстройства, сумашествія и тысячи другихъ болѣзней, которыхъ ни люди, ни демоны не могли исцѣлить. И это производится такимъ образомъ: надъ тѣмъ, кто нуждается въ помощи, только призываютъ Бога всяческихъ и имя Іисуса, съ присоединеніемъ повѣствованія о немъ [4]).

Вѣра апологетовъ въ существованіе чудесъ не только въ христіанствѣ, но и въ язычествѣ значительно подрывала для нихъ непосредственную доказательную силу чудесныхъ явленій по отношенію къ утвержденію божественности христіанства. Само по себѣ пророчество, какъ пророчество, и чудо, какъ чудо, не можетъ имѣть рѣшающаго значенія въ опредѣленіи истинности религіи. Знаніе будущаго не есть безусловный признакъ божественности обладающаго этимъ знаніемъ лица. Само по себѣ пророчество ни хорошо, ни худо, но можетъ быть и тѣмъ и другимъ. Тоже нужно сказать и о чудесахъ [5]). При вопросѣ о чудесахъ, какъ спо-

---

[1]) Euseb. Hist. eccles. IV, 3.
[2]) Апол. II. c. 6.
[3]) Апологет. 23.
[4]) Contra Cels. III, 24.
[5]) III, 25.

собѣ доказательства божественности христіанства, дѣло шло не о томъ такимъ образомъ, чтобы доказать истинность чудесъ (что̀ составляетъ важнѣйшій вопросъ новой апологетики), а о томъ, чтобы найти критерій, какъ отличить истинное чудо отъ ложнаго,—нужно было рѣшить, какое чудо есть результатъ фокусничества, магіи, результатъ дѣйствія демоновъ (по христіанскимъ воззрѣніямъ существъ злыхъ) и какое чудо—дѣйствіе Бога истиннаго?

До времени Оригена, кажется, только авторъ Клементинъ обратилъ вниманіе на этотъ важный вопросъ древне-христіанской апологетики, хотя всѣ вообще апологеты видѣли въ чудесахъ доказательство божественности христіанства, а потому и приводили разсказы о нихъ съ этою цѣлію. Сравнивая чудеса Спасителя съ фокусами Симона мага, авторъ Клементинъ обращаетъ вниманіе главнымъ образомъ на то, что Іисусъ, когда исцѣлялъ больныхъ, бѣсноватыхъ, возвращалъ слѣпымъ зрѣніе, глухимъ—слухъ и нѣмымъ—языкъ, во всѣхъ случаяхъ являлся другомъ человѣчества [1]). При опредѣленіи истинности чудесъ, т.-е. того, что они происходятъ отъ истиннаго Бога, Оригенъ обращаетъ вниманіе на характеръ и цѣли чудесъ и чудотворцевъ. Ни одинъ волхователь не имѣетъ цѣлію тѣмъ, что̀ онъ дѣлаетъ, привести своихъ зрителей къ исправленію нравовъ, къ страху Божію, ни одинъ изъ нихъ не стремится убѣдить людей жить такъ, чтобы всегда быть въ состояніи дать отчетъ Богу въ своихъ дѣйствіяхъ. Сами волхователи отличаются безнравственною жизнію, а поэтому они уже не могутъ при чудотвореніяхъ преслѣдовать нравственныхъ цѣлей. Но кто станетъ отрицать, что Іисусъ Христосъ и ученики Его явились учителями и образцами праведнѣйшей жизни? [2]) Истинныя чудеса, говоритъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ, суть тѣ, которыя преслѣдуютъ важныя цѣли и истинную пользу рода человѣческаго. Таковы чудеса Христа, которыя имѣютъ ту

---

[1]) Homil. II. 34, Migne, Patrol. curs. ser. graec. t. II.

[2]) Contr. Cels. I, 68.

важную цѣль, чтобы утвердить Его спасительное ученіе [1]). Оригенъ въ доказательство истинности чудесъ христіанъ указываетъ и на самый процессъ ихъ совершенія. Совершая чудеса, христіане не пользуются никакимъ волшебнымъ искусствомъ и волшебными средствами, а единственно только именемъ І. Христа съ присоединеніемъ повѣствованія о немъ [2]). На эту сторону дѣла въ доказательство истинности чудесъ изъ древнихъ апологетовъ указываетъ еще Арнобій. Волхователи при своихъ чудотвореніяхъ пользуются всякими внѣшними средствами, между тѣмъ какъ І. Христосъ совершалъ ихъ просто словомъ или возложеніемъ рукъ [3]).

б) СОДЕРЖАНІЕ:

1) общій характеръ.

Въ содержаніи христіанскаго ученія Цельсъ различаетъ двѣ стороны—истинную и ложную. Все, что въ немъ есть истиннаго,—заимствовано и не оригинальнально, а все, что самостоятельно, то ложно, грубо, неосновательно и т. п.

Вопросъ объ отношеніи христіанства къ явленіямъ ему предшествующей культуры человѣчества, къ религіи, миѳологіи и философіи древности составлялъ одинаково важный предметъ для цѣлей какъ защиты христіанства, такъ и нападенія на него. И если у христіанъ издавна существовало мнѣніе, что все носящее характеръ истины въ языческой религіи и философіи заимствовано ею или «украдено» изъ откровенія и перенесено въ языческую область, потерявъ, впрочемъ, отчасти смыслъ и форму первоисточника [4]), то язычники высказывали совершенно противоположное мнѣніе,—что христіанство все лучшее заимствовало отъ философіи и отчасти религіи язычества, причемъ заим-

---

[1]) III, 28.
[2]) III, 24.
[3]) Adv. hent. I, 43. 48. 51. Migne, ser. lat. t. V.
[4]) Іустинъ, Таціанъ, Тертулліанъ, Климентъ Александрійскій и др.

ствованіе было сильно извращено и ложно понято. Такъ Порфирій сожалѣлъ, что Оригенъ затемнилъ плоды уроковъ Аммонія Сакка христіанскимъ ученіемъ [1]). Цельсъ держался относительно христіанскаго ученія такихъ же воззрѣній.

Онъ стремится доказать, что какъ нравственное, такъ и теоретическое ученіе христіанъ въ лучшихъ своихъ частяхъ не самостоятельно.

Желая оклеветать нравственное ученіе, Цельсъ думаетъ, говоритъ Оригенъ, что оно обще христіанамъ съ философами, и само по себѣ ученіе и не важное и не новое [2]). Если христіане отрицаютъ идолослуженіе на томъ основаніи, что неразумно принимать за боговъ ихъ изображенія, сдѣланныя человѣческими и, можетъ быть, преступными руками и безбожными и безнравственными художниками, то это не они изобрѣли, и высказали не первые. Гераклитъ сказалъ, что поклоняющійся бездушнымъ вещамъ, какъ богамъ подобенъ тому, кто сталъ бы разговаривать съ самыми зданіями храмовъ [3]). Прекрасныя нравственныя истины, общія христіанству съ языческими философами, имѣютъ у послѣднихъ то преимущество, что онѣ высказаны ими въ болѣе изящномъ видѣ и безъ прибавки обѣтованій и угрозъ со стороны Бога или Его Сына [4]). Есть у христіанъ заповѣдь, чтобы обиженный не мстилъ. Они говорятъ: если кто ударитъ тебя по ланитѣ, подставь ему другую. Это древнее, и ранѣе въ болѣе изящной формѣ высказанное, ученіе они передаютъ тоже, только въ очень грубой формѣ. Платонъ заставляетъ Сократа разсуждать съ Критономъ

---

[1]) Евсев. Церк. Ист. VI. 19.

[2]) Contra Cels. I. 4.

[3]) Ibid. 5. Климентъ Александрійскій, обращаясь къ язычнику, говоритъ: „если ты не слушаешь пророчества, то послушай твоего философа, Геракліта Ефесскаго, который отвергаетъ поклоненіе безчувственнымъ статуямъ, когда говоритъ: Καὶ ἀγάλμασι τουτοισιν εὔχονται, οἶκιον εἰ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο. Protreptic. c. IV. § 50.

[4]) Contra Cels. V. 65. VI. 1.

слѣдующимъ образомъ: терпя, платить зломъ за зло справедливо ли, какъ говоритъ толпа, или несправедливо?

Критонъ. Вовсе несправедливо.

Сокр. Конечно потому, что между дѣланіемъ зла и несправедливостью нѣтъ никакого различія?

Крит. Твоя правда.

Сокр. Итакъ, никто не долженъ ни воздавать несправедливостью за несправедливость, ни дѣлать людямъ зло, хотя бы самъ и терпѣлъ отъ нихъ что нибудь подобное. Всмотрись хорошенько, точно ли ты согласенъ со мною и одобряешь это: въ такомъ случаѣ примемъ за начало нашего совѣта, что и дѣлать несправедливость, и платить несправедливостью и, страдая, угрожать зломъ за зло, всегда безаконно [1]). Такъ говорилъ Платонъ; такое же ученіе давно еще было передаваемо божественными мужами. И объ этомъ именно предметѣ и о другихъ заимствованіяхъ христіанъ достаточно сказаннаго. Кто пожелаетъ узнать больше, тотъ легко отъищетъ самъ [2]). — Выраженіе Спасителя «удобнѣе верблюду пройти сквозь игольныя уши, чѣмъ богатому войти въ царствіе небесное» заимствовано имъ у Платона, который говорилъ: невозможно быть особенно добрымъ тому, кто особенно богатъ [3]).

Въ теоретической части христіанскаго ученія Цельсъ находилъ еще болѣе заимствованій, чѣмъ въ практической. И притомъ, если въ послѣднемъ случаѣ онъ находилъ, что заимствованія все-таки передаютъ сущность подлинника, хотя и не въ столь изящной формѣ, то относительно теоретической части онъ прямо замѣчаетъ, что христіане, вслѣдствіе своего «невѣжества», совершенно ложно поняли

---

[1]) Платонъ, Критонъ. (Русскій переводъ, ч. 2, стр. 304—305). Критонъ, по Платону, тотъ другъ Сократа, который убѣждалъ его, осужденнаго, бѣжать изъ темницы. Объ этомъ предметѣ между ними и происходитъ разговоръ.

[2]) Contra Cels. VII, 58.

[3]) Contr. Cels. VI. 16. Платонъ, въ сочиненіи: De legibus. 743. Migne. t. XI. 1313. Nt. 46.

и извратили ученія философіи. Существуютъ у христіанъ и такія ученія, которыя у нихъ постоянно на языкѣ и на которыя они не безъ притязанія указываютъ, какъ на свои главныя ученія, но первоначальнаго ихъ смысла они вовсе не понимаютъ [1]).

Откуда христіанамъ пришло на умъ говорить о Сынѣ Божіемъ? Это я покажу. Древніе мужи называли этотъ міръ, какъ происшедшій отъ Бога, его сыномъ и чадомъ. И дѣйствительно, издѣвается Цельсъ, большое сходство между тѣмъ и другимъ сыномъ Божіимъ! [2]) Допуская, что христіане одинаково съ іудеями признаютъ богодухновенность Моисея, Цельсъ высказываетъ общее убѣжденіе, что Моисей въ своей исторіи творенія многое заимствовалъ изъ ученій древнихъ мужей, и за это получилъ божественное имя [3]). Іудеи, народъ въ высшей степени невѣжественный, къ сказаніямъ различныхъ народовъ о происхожденіи міра присоединили много невѣроятнаго и нелѣпаго. Поэты— древнѣе Моисея и говорили, по божественному вдохновенію, лучше его [4]) Желая доказать, что въ ученіи іудеевъ и христіанъ о бывшемъ потопѣ и о будущемъ уничтоженіи міра огнемъ нѣтъ ничего ни хорошаго, ни новаго, Цельсъ говоритъ: христіане слышали, что по истеченіи долгихъ періодовъ времени, послѣ многихъ обращеній (ἐπανόδους καὶ συνόδους) [5]) звѣздъ случаются періодическіе пожары и потопы, и что періодъ времени, слѣдующій за послѣднимъ потопомъ, бывшимъ при Девкаліонѣ, по обыкновенному порядку, окончится пожаромъ. Это дало христіанамъ основаніе для ложнаго мнѣнія, что Богъ нѣкогда снизойдетъ на землю, неся огонь для пытки людей [6]). Сказаніе Моисея о

---

[1]) Contra Cels. V, 65.

[2]) Ibid. VI, 47. Изъ древнихъ такъ называлъ міръ Платонъ; Филонъ называлъ Логосъ старшимъ сыномъ Бога, а міръ—младшимъ. Zeller, I, 259. III. 623.

[3]) Contr. Cels. I. 21.

[4]) Ibid. IV, 36.

[5]) Послѣ многихъ обращеній звѣздъ на ихъ первоначальныя позиціи.

[6]) Contra Cels. IV, 11. Мысль о періодическомъ повтореніи міровыхъ по-

башнѣ и смѣшеніи языковъ есть искаженіе повѣствованія объ алоадахъ [1]). Ученіе о воскресеніи плоти появилось вслѣдствіе ложнаго пониманія ученія о переселеніи душъ [2]). Нѣкоторые евангельскіе разсказы напр. о рожденіи Спасителя, Его воскресеніи и чудесахъ, имѣютъ свое основаніе въ языческой миѳологіи [3]). Ученіе о зломъ духѣ, какъ противодѣйствующемъ верховному Богу само по себѣ, по Цельсу, нечестивое и нелѣпое, имѣетъ свое основаніе или въ темныхъ сказаніяхъ древнихъ о бывшей между богами войнѣ, каковы напр. сказанія Гераклита [4]), Ферекида [5]); или въ миѳическихъ изображеніяхъ войны титановъ и гигантовъ и другихъ подобныхъ сказаніяхъ [6]).

Говоря о томъ, что въ ученіи христіанъ существуетъ много сходнаго съ воззрѣніями языческой философіи, Цельсъ стоялъ на довольно твердой почвѣ. Онъ могъ бы легко открыть, какъ говоритъ впрочемъ онъ и самъ, и еще много такого, что въ христіанствѣ не составляетъ новости, сравнительно съ языческою философіею, какъ относительно теоретическаго ученія, такъ и морали. Апологеты христіанства — въ цѣляхъ совершенно противоположныхъ цѣли Цельса—именно въ цѣляхъ его защиты сдѣлали въ этомъ отношеніи гораздо болѣе Цельса. Гораздо менѣе, повидимому, на твердой почвѣ стоитъ Цельсъ, указывая на миѳо-

---

топовъ и пожаровъ принадлежитъ Гераклиту, Платону, стоикамъ. Цельсъ въ ученіи о библейскомъ потопѣ и міровомъ пожарѣ находитъ ложною въ особенности ту черту, что въ этихъ физическихъ явленіяхъ христіане грубымъ образомъ открываютъ нравственную цѣль—наказаніе людей.

[1]) Contr. Cels. IV, 21. Сыновья Алея, великаны Отъ и Эфіалтъ, по сказанію Гомера, (Иліад. V, 385; Одисс. XI, 305) сражались съ богомъ Арисомъ и хотѣли поставить горы Оссу и Пилій на Олимпъ, чтобы взойти на небо, но были за это умерщвлены богами. Ловягинъ, 29.

[2]) Contra Cels. VII. 32.

[3]) См. выше отд. „Жизнь Іисуса“.

[4]) Diogen. Laert. c. Heraclit.

[5]) Цельсъ заимствуетъ изъ книги: „De theologia“. См. Migne, т. XI, стр. 1360, прим. 81.

[6]) Contra Cels. VI. 42.

логію, какъ источникъ христіанскихъ сказаній. Онъ, дѣйствительно, несправедливо видитъ прототипы евангельскихъ разсказовъ въ разныхъ миѳическихъ сказаніяхъ. Но такъ какъ онъ не различалъ между ученіемъ Спасителя, апостоловъ и ученіемъ церкви съ одной стороны и ученіями еретиковъ съ другой,—то это обстоятельство давало бы ему возможность воспользоваться не только греческою миѳологіею, но и религіозными воззрѣніями востока для указанія источника христіанскихъ воззрѣній и доказательства ихъ несамостоятельности. Если бы это было Цельсомъ сдѣлано, то трудъ его имѣлъ бы большую цѣну при изслѣдованіи исторіи ересей. Къ сожалѣнію, этого не было сдѣлано Цельсомъ. Въ одномъ только случаѣ онъ упоминаетъ о заимствованіи христіанами изъ ученія персидской религіи и изъ культа Митры. И это очень понятно, такъ какъ офиты, которыхъ и разумѣетъ въ данномъ случаѣ Цельсъ, дѣлали не что иное, какъ выражали подъ христіанскими формами персидскія понятія [1]).

Желая доказать не самостоятельность христіанства, Цельсъ указываетъ не только одинъ хорошій (по его, конечно мнѣнію) его источникъ—языческую философію. Съ своей точки зрѣнія, онъ все таки высоко бы ставилъ христіанство, если бы указывалъ источникъ его главнымъ образомъ въ языческой философіи. Христіанство не самостоятельно, но оно все таки и не есть, по своему происхожденію, явленіе образованнаго эллинскаго міра. По своему происхожденію это ученіе варварское. Варварское происхожденіе христіанства доказывается связью его съ іудействомъ. То обстоятельство, что Цельсъ въ началѣ своего сочиненія вывелъ на сцену іудея для того, чтобы онъ критиковалъ христіанство, не показываетъ, чтобы онъ сочувственно относился къ іудейству. Онъ относится къ іудейству съ величайшимъ презрѣніемъ т. е. раздѣляетъ взглядъ на него, господствовавшій въ тогдашнемъ языческомъ образованномъ обществѣ. Ветхо-

[1]) Contra Cels. VI. 22—24.

завѣтныя сказанія, на сколько ихъ Цельсъ касается, онъ критикуетъ такъ-же зло и ѣдко, какъ и христіанскія. Въ этой-то презрѣнной, по его мнѣнію, религіи онъ и указываетъ источникъ христіанскихъ понятій и воззрѣній. Если при заимствованіяхъ ученій изъ языческой философіи христіане искажали эти ученія въ дурную сторону, то напротивъ, они остались вѣрными нелѣпымъ представленіямъ іудейства. Христіане почитаютъ тѣже священныя книги, что и іудеи. Они раздѣляютъ грубо чувственныя воззрѣнія на исторію творенія, какъ они излагаются въ Моисеевыхъ книгахъ. Равнымъ образомъ христіане содержатъ ту же нелѣпую вѣру въ Мессію, почитаютъ тѣхъ же пророковъ, и основываютъ свою вѣру въ Мессію на однихъ и тѣхъ же изреченіяхъ. Только то раздѣляетъ іудеевъ и христіанъ, что одни еще ожидаютъ Мессію, а другіе утверждаютъ, что онъ уже явился въ Іисусѣ. Но это споръ о тѣни осла, съ насмѣшкой замѣчаетъ Цельсъ [1]).

На основаніи связи христіанства съ іудействомъ и на основаніи его происхожденія внѣ эллинскаго міра язычники обвиняли христіанъ въ томъ, что они содержатъ ученіе варварское (βάρβαρον δόγμα) [2]).

Оригенъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, никакъ не отрицаетъ того, что языческая философія еще до явленія христіанства высказала многія истины, сходныя съ христіанскими. Говорить противоположное—это значило бы для Оригена отказаться отъ самой сущности апологетическаго метода александрійской школы. Въ силу прирожденнаго людямъ свѣта разумности, философія можетъ проникать и въ царство истины и добра. Я далекъ отъ того, чтобы оспаривать то, что́ греки измыслили добраго или отрицать ихъ здравыя ученія [3]), говоритъ Оригенъ. Если ученіе спасительно и имѣетъ здравый смыслъ,

[1]) Ibid. III. 1.
[2]) Ibid. I. 2.
[3]) Ibid. VII. 49.

то рѣшительно все равно, преподано ли оно у грековъ Платономъ или какимъ нибудь другимъ изъ греческихъ мудрецовъ, у іудеевъ ли — Моисеемъ или кѣмъ-нибудь изъ пророковъ, у христіанъ ли въ извѣстныхъ рѣчахъ Іисуса или кого-либо изъ Его апостоловъ. Высказанное христіанами или іудеями не дѣлается хуже отъ того, что то же самое уже ранѣе высказано было греками [1]). Самою природою возращены въ людяхъ общія понятія и основныя черты добра и истины; отсюда-то и черпали Гераклитъ и другіе греки и варвары мысли, сходныя съ нашими [2]). Потому-то относительно нравственной и добродѣтельной жизни высказано многое согласно съ нами и тѣми, кто не нашей вѣры [3]). Оригенъ, кромѣ простаго утвержденія существованія доли истины въ философскихъ ученіяхъ Греціи, стремится показать и нравственную необходимость этого явленія. Если бы не всѣ имѣли возможность, въ силу прирожденныхъ общихъ разумныхъ понятій, познавать нравственно доброе, то по какому праву Богъ сталъ бы наказывать грѣшниковъ, которые навлекаютъ на себя праведный Божій судъ? Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, если единый Богъ возращалъ въ душахъ всѣхъ людей то, чему Онъ училъ чрезъ пророковъ и Искупителя [4]). Высказывая эти положенія, Оригенъ не говоритъ ничего новаго. Спермативческій логосъ Іустина мученика, живущій въ каждомъ разумномъ существѣ, душа отъ природы христіанка — Тертулліана суть представленія тожественныя съ прирожденнымъ общимъ чувствомъ истины Оригена. Такимъ образомъ объясненіе сходства между христіанскими ученіями и нѣкоторыми положеніями языческой философіи состоитъ не въ томъ, что христіанство заимствовало эти истины отъ философіи, но въ томъ, что и въ философіи и въ христіанствѣ онѣ могли появиться со-

---

[1]) Contra Cels. VII. 59.
[2]) Ibid. I. 5.
[3]) Ibid. VIII. 52.
[4]) Contra Cels. I. 4.

вершенно независимо, въ силу прирожденнаго людямъ общаго чувства истиннаго и добраго. На этомъ объясненіи и слѣдовало бы остановиться. Но Оригенъ, какъ и всѣ вообще апологеты древности, не удовлетворяется этимъ объясненіемъ, а пишетъ противъ обвиненій Цельса, такъ-сказать, встрѣчный искъ. Если Цельсъ находилъ, что лучшее содержаніе христіанства заимствовано изъ языческой философіи, то Оригенъ стремится доказать, что, наоборотъ, языческая философія все лучшее заимствовала изъ іудейскаго откровенія. Мы уже останавливались на разборѣ этого воззрѣнія христіанскихъ апологетовъ древности, и нѣтъ поэтому надобности входить здѣсь въ подробный его разборъ. Мы должны выставить здѣсь ту особенность воззрѣнія Оригена на этотъ предметъ, что онъ утверждалъ философское заимствованіе изъ іудейства не такъ рѣшительно, какъ его предшественники. Благодаря своему глубокому уму и учености, Оригенъ, какъ надо предполагать, не могъ не замѣчать тѣхъ противорѣчій и несообразностей, въ которыя впадали апологеты, слишкомъ рѣшительно высказывавшіе это предположеніе. Если Цельсъ думаетъ, что нѣкоторыя христіанскія ученія основаны на заимствованіяхъ изъ греческихъ философовъ, которыя, впрочемъ, христіанами были ложно поняты, то пусть не забываетъ онъ, что Моисей и пророки много древнѣе тѣхъ, коихъ онъ называетъ древними греческими мудрецами [1]). Въ истинномъ свѣтѣ дѣло представляется наоборотъ, если обратить вниманіе на временную послѣдовательность [2]). Я не отвергаю, что Платонъ, какъ писали нѣкоторые, отъ какихъ-нибудь евреевъ узналъ сказанное имъ въ Федрѣ и прочитавъ (ἐντυχόντα) въ пророческихъ изреченіяхъ, написалъ вотъ что: мѣста превосходнаго не воспѣвалъ никто изъ здѣшнихъ поэтовъ и никогда не воспоетъ, какъ слѣдуетъ. Оно есть существо безцвѣтное, безобразное, неосязаемое, дѣйствительно сущее и созерцае-

[1]) Contra Cels. VI. 47. IV. II.
[2]) Ibid. IV. 12.

мое однимъ правителемъ души — умомъ; нѣкотораго рода знаніе только около него имѣетъ свое мѣсто» [1]). Въ этомъ мѣстѣ Оригенъ прямо говоритъ, что онъ не рѣшительно высказываетъ *свое* мнѣніе, а просто не отвергаетъ того, что утверждали *нѣкоторые*. Здѣсь подъ «нѣкоторыми» онъ разумѣетъ какъ всѣхъ вообще своихъ предшественниковъ— апологетовъ, такъ въ особенности, вѣроятно, своего учителя Климента, развившаго до крайности разбираемое воззрѣніе. Мысль о заимствованіи философами изъ іудейства нѣкоторыхъ ихъ положеній Оригенъ высказываетъ въ полемическомъ сочиненіи противъ Цельса. Ему очень выгодно было, съ полемической точки зрѣнія, доказывать эти заимствованія вопреки Цельсу, утверждавшему такія заимствованія относительно христіанъ. Но когда Оригенъ не задавался такими полемическими цѣлями, то онъ высказывалъ на разбираемый вопросъ взглядъ, близкій къ истинному. Нынѣ, говоритъ онъ въ толкованіи на Пѣснь Пѣсней, слышится имя Моисея, которое прежде заключено было въ тѣсныхъ предѣлахъ Іудеи; ни изъ эллиновъ никто не упоминалъ о немъ, и ни въ какой исторіи языческихъ литературъ не находимъ ничего написаннаго о немъ или прочихъ (еврейскихъ писателяхъ). Когда же явился въ мірѣ Іисусъ, то привелъ съ собою законъ и пророковъ [2]).

Въ противуположности съ сейчасъ разобраннымъ обвиненіемъ христіанства въ несамостоятельности стоитъ обвиненіе въ томъ, что это ученіе новое, выражающее недостатокъ уваженія къ отечественной религіи и вѣрѣ предковъ. Платоническая философія, съ точки зрѣнія которой Цельсъ дѣлаетъ свои возраженія противъ христіанства, своимъ развитіемъ идеи единобожія становилась въ рѣзкую противоположность съ національными языческими культами, общимъ

[1]) Contra Cels. VI, 19.

[2]) Homil. 1 in oper. Hieron. T. II p. 812. Подробный разборъ взгляда апологетовъ на отношеніе писателей классическихъ къ библейскимъ см. у Ловягина С.-П. 1872 г.

признакомъ коихъ былъ политеизмъ. Въ этомъ лежитъ важнѣйшая заслуга Платона въ отношеніи приготовленія язычества къ сближенію съ іудействомъ и принятію христіанства. Но можетъ быть никто не сдѣлалъ и столько вреда христіанству и никто столь не замедлилъ его распространеніе въ особенности между образованными классами язычества, какъ тотъ же Платонъ. Это произвелъ Платонъ своимъ ученіемъ о демонахъ, которое развито было въ особенности въ такъ называемой неоплатонической философіи. Ученіе о демонахъ, какъ силахъ низшихъ верховнаго Бога, но дѣйствительно существующихъ, бытіе коихъ требуется самымъ платоновскимъ понятіемъ верховнаго Бога, дало такую жизненность языческимъ культамъ, какой безъ этого ученія они не могли бы имѣть. Демонизація язычества, произведенная неоплатонической философіей, правда, косвеннымъ образомъ содѣйствовала подробнѣйшему раскрытію христіанскаго ученія объ ангелахъ [1]), но прямымъ своимъ послѣдствіемъ она имѣла одухотвореніе язычества, вслѣдствіе чего оно получило разумный смыслъ и привлекательность для образованныхъ людей язычества. Этимъ объясняется то, почему образованные люди язычества въ первое время распространенія христіанства были крайне консервативны въ религіозномъ отношеніи, признавали право на существованіе только за тѣми религіями, коихъ бытіе освящено древностью и обвиняли христіанство просто въ томъ, что оно — религія новая. Пантеистическій натурализмъ, сдавливающій природу и исторію закономъ необходимости, давалъ неоплатонической философіи возможность смотрѣть на всякое ученіе, рѣшительно отрицающее ученія древнія, освященныя вѣками, какъ на легкомысленное и чрезвычайно гордое противленіе основному закону міровой жизни, закону необходимости.

---

[1]) Неоплатоническая философія, какъ предполагаютъ, имѣла вліяніе на раскрытіе этого ученія въ твореніяхъ извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита. Мы увидимъ ниже, что и Оригенъ раскрываетъ ученіе объ ангелахъ въ противуположность Цельсову ученію о демонахъ.

Упрекъ христіанству со стороны язычества въ томъ, что оно—религія новая, былъ очень распространенный упрекъ. По Мелитону, язычники между прочимъ и тѣмъ оправдывали свое невѣріе въ христіанство, что «они почитаютъ то, что̀ предали имъ отцы» [1]). Между язычниками, по Клементинамъ, было распространено мнѣніе, что преданный отъ отцевъ обычай извращать неблагоразумно. Имъ представлялось великимъ нечестіемъ оставлять отечественные обычаи и уклоняться къ варварскимъ [2]). Apud vos quoque, говоритъ Тертулліанъ, est instar, fidem de temporibus adserere [3]). Арнобій по поводу упрека въ новости соглашается, что «ново наше имя и религія, которой мы слѣдуемъ, появилась за немного дней» [4]). Съ неоплатонической точки зрѣнія было преступнымъ дѣломъ и нападеніемъ на установленный божествомъ міровой порядокъ перемѣнять древнюю религію, въ которой человѣкъ рожденъ и воспитанъ по волѣ боговъ. Философская теорія становилась такимъ образомъ на сторону рутины и оправдывала простую неразумную приверженность къ старинѣ. Въ этомъ смыслѣ Порфирій Тирскій считаетъ величайшимъ плодомъ благочестія почитать божество по отечественному обычаю [5]). Въ одномъ мѣстѣ, приводимомъ у Евсевія, Порфирій сравниваетъ между собою Аммонія Сакка и Оригена и произноситъ о томъ и другомъ свое сужденіе. Порфирій разсказываетъ, что нѣкоторые, не желая бросить плохія писанія іудеевъ, но думая отыскать въ нихъ смыслъ, обратились къ объясненіямъ самымъ несвязнымъ и несогласнымъ съ ихъ содержаніемъ. (Порфирій разумѣетъ аллегорическое толкованіе ветхаго завѣта.) Примѣръ такой нелѣпости, продолжаетъ Порфирій, подалъ

---

[1]) Писанія древнихъ христ. апологетовъ, стр. 298.

[2]) О Климентѣ, героѣ Клементинъ, говорится, что онъ μέγιστα ἀσεβεῖ, καταλιπὼν τὰ πάτρια, ἀποκλίνας δὲ εἰς ἔθη βάρβαρα. Homil. Clement. IV. 7. Migne, II. Ser. graec.

[3]) Apolog. 19.

[4]) Advers. hentes, II. 69. Migne, ser. lat. t. V.

[5]) Τιμᾶν τὸν θεῖον κατὰ τὰ πάτρια—въ письмѣ къ супругѣ, изд. Анлж. Mau. См. Baur, Dogmeng. 306.

человѣкъ, съ которымъ и я встрѣчался въ своемъ дѣтствѣ, и который какъ тогда славился, такъ и теперь уважается за оставленныя имъ сочиненія,—разумѣю Оригена, весьма превозносимаго учителями этой вѣры. Онъ былъ ученикомъ Аммонія, сдѣлавшаго въ наше время великіе успѣхи въ философіи, и по части наукъ извлекъ много пользы изъ наставленій своего учителя, но въ правилахъ жизни избралъ противоположный ему путь. Аммоній получилъ жизнь и воспитаніе отъ христіанскихъ родителей, но какъ скоро началъ мыслить и заниматься философіею, тотчасъ обратился къ законному образу жизни; напротивъ Оригенъ, по роду и воспитанію эллинъ [1]), уклонился къ варварскому упорству и этимъ повредилъ какъ себѣ, такъ и своей учености. Въ жизни онъ велъ себя по христіански—противозаконно (παρανόμως) [2]).

Представленіе о необходимости слѣдовать той религіи, въ которой кто родился, Цельсъ основываетъ на томъ общемъ міропредставленіи, ὅτι τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατὰ τίνας ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτῃ καὶ διοικεῖται [3]).

По поводу замѣчаній язычниковъ о необходимости слѣдовать только освященнымъ вѣками отечественнымъ религіямъ, христіанскіе апологеты давали двоякій отвѣтъ. Они или признавали, что христіанство есть дѣйствительно новое ученіе, но считали ложною ту мысль, что все древнее не должно оставлять, и доказывали, что не все древнее хорошо, что новая религія имѣетъ много преимуществъ передъ древними религіозными ученіями; или же апологеты указывали на то, что христіанство не есть совершенно новое явленіе и имѣетъ много сходнаго съ лучшими явленіями въ

---

[1]) Это—единственное извѣстіе, по которому Оригенъ родился въ язычествѣ.

[2]) Euseb. Hist. eccles. VI, 19.

[3]) Contra Cels. V, 25. Подобныя сужденія о раздѣленіи областей земли между отдѣльными богами высказываетъ и Юліанъ. Cyrill. Alexandr. Contra julian. Lib. IV.

жизни древняго міра. Авторъ Клементинъ, изслѣдуя вопросъ, должно ли сохранять рѣшительно все преданное отъ отцевъ (τὰ πάτρια), дѣластъ различіе между истиной (ἀλήθεια) и привычкой (συνήθεια). Когда возбраняютъ переходъ отъ язычества къ христіанству на томъ основаніи, что мы не имѣемъ права отступать отъ вѣры отцевъ, то въ этомъ случаѣ забываютъ различіе между истиной и привычкой. Нравы предковъ должны быть сохраняемы только въ томъ случаѣ, если они добрые; но языческая религія уже потому не есть что нибудь доброе, что она—политеизмъ [1]). Арнобій выставляетъ по поводу тѣхъ же замѣчаній язычниковъ слѣдующее положеніе: добро всегда должно предпочитать злу, безполезное полезному, и всегда нужно искать и желать того, что цѣннѣе.—Самое понятіе новаго и стараго относительно. Какая нибудь вещь—новая въ то время, когда вы ее въ первый разъ дѣласте, но когда нибудь она будетъ старою; равнымъ образомъ древнія вещи для насъ когда нибудь были новыми. Предметъ христіанской религіи не есть новый. Неужели вы скажете, что всемогущій верховный Богъ кажется вамъ новымъ предметомъ, что тѣ, которые Его почитаютъ, вводятъ новыя, неслыханныя вещи.—Отношеніе христіанства къ іудейству и язычеству, въ коихъ апологеты находили элементы христіанства, давало имъ основаніе для отрицанія его новости [2]). Такой отвѣтъ, конечно, не удовлетворялъ язычниковъ, потому что когда они говорили, что христіане нечестивы, отступая отъ отечественной религіи, то они разумѣли тѣ новые элементы въ христіанствѣ, которые заставили христіанъ рѣшительно отступить и отъ іудейства и отъ язычества.

Вопреки положенію Цельса, что необходимо слѣдовать народной отечественной религіи, какова бы она ни была, Оригенъ съ замѣчательною свободою и смѣлостію выставляетъ права универсальной единой истинной религіи. Если

---

[1]) Homil. IV, 11. 8.

[2]) Arnob. Adv. hentes II, 66.

критеріемъ религіозной истины признать освященіе ея народомъ, то въ этомъ случаѣ достоинство религіи будетъ стоять въ зависимости отъ людей, тогда какъ она должна имѣть божественный авторитетъ. И такъ какъ люди признаютъ истиннымъ много и несправедливаго, то руководствуясь принципомъ Цельса, нужно будетъ признать, что и законы скиѳовъ, позволяющіе умерщвлять родителей, справедливы, а равно и законы персовъ, которые не запрещаютъ дѣтямъ жениться на матеряхъ, и родителямъ брать въ жены своихъ дочерей [1]). Принимая принципъ Цельса, мы теряемъ объективный принципъ истиннаго и благочестиваго. Благочестивъ тотъ, кто соблюдаетъ свои законы, но онъ и не благочестивъ, такъ какъ не соблюдаетъ законовъ другихъ народовъ. Все это вводитъ путаницу въ понятія о святомъ и благочестивомъ. Если истинное и благочестивое считается такимъ не по его собственной природѣ, но только сравнительно, такъ что дѣло бываетъ благочестивымъ и неблагочестивымъ, смотря потому, съ какими законами оно сравнивается, то не можетъ быть и рѣчи объ умѣренности, храбрости, мудрости и любви къ познанію, какъ объ общеобязательныхъ добродѣтеляхъ [2]). Человѣческимъ обычаямъ и установленіямъ, которыя дѣлаютъ для людей обязательными какія нибудь дѣйствія, Оригенъ противопоставляетъ высшій авторитетъ закона божественнаго. Существуетъ два рода законовъ: вопервыхъ—законъ природы, данный Самимъ Богомъ, и вовторыхъ — писанный законъ городовъ и государствъ. Когда писанный законъ не противорѣчитъ божественному, то граждане должны его соблюдать и предпочитать законамъ внѣшнимъ. Но когда законъ природы, т.-е. Божій повелѣваетъ нѣчто такое, что противорѣчитъ закону писанному, то самый разумъ требуетъ, чтобы пренебрегая законами писанными и волею законодателей, мы повинова-

---

[1]) Contra Cels. V, 27.

[2]) Ibid. 28. Подробное развитіе этихъ мыслей въ непосредственно слѣдующихъ отдѣленіяхъ V книги.

лись единому законодателю Богу, и соотвѣтственно Его повелѣніямъ располагали бы свою жизнь, хотя бы за это ожидали насъ опасности, безчисленные труды, смерть, безславіе [1]). Такъ именно и поступаютъ христіане. Но не одни они. По отношенію къ языческой религіи язычники видятъ примѣръ въ своей собственной средѣ. «Тѣ изъ язычниковъ, которые занимались философіею и учили не держаться суевѣрія, оставляли отечественные законы и вкушали пищу, запрещенную въ ихъ отечествѣ, такъ ли поступали какъ слѣдуетъ? Если же философія и ученія, направленныя противъ суевѣрія, позволяютъ пренебрегать отечественными законами и вкушать пищу, ими запрещенную, то почему же христіане не могутъ безъ осужденія дѣлать то же самое, что дѣлаютъ и философы? Почему они не могутъ, такъ какъ ученіе ихъ запрещаетъ относиться съ благоговѣніемъ къ статуямъ и идоламъ, возвышаясь надъ сотворенными вещами, устремлять духъ къ создателю ихъ [2])?

Въ изложенныхъ сейчасъ замѣчаніяхъ Цельса достоинство самостоятельнаго содержанія христіанства опредѣляется чисто внѣшнимъ образомъ. Христіанство потому не можетъ быть терпимой религіей, что оно противорѣчитъ вѣрованіямъ предковъ. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Цельсъ становится на истинно-философскую почву и опредѣляетъ достоинство самостоятельнаго содержанія христіанства съ точки зрѣнія не вѣрованій предковъ, а просто съ точки зрѣнія разума. Замѣчанія эти касаются какъ общаго характера христіанства, такъ и отдѣльныхъ догматовъ христіанскаго ученія.

Такъ какъ христіанское общество составилось изъ людей низшаго класса, необразованныхъ и невѣжественныхъ, лишенныхъ знанія философскаго и презирающихъ его, то понятно, что въ немъ могло явиться и развиться только грубое ученіе. Іудейство, съ которымъ стоитъ христіанская религія въ тѣсной связи, также есть народность, стоящая внѣ эллинскаго

---

[1]) Contra Cels. V, 37.
[2]) Ibid. 35.

міра. Христіане, заимствовавъ многія ученія отъ іудеевъ, оставили ихъ въ томъ самомъ грубомъ видѣ, въ какомъ находились они въ іудействѣ. Характеръ грубости Цельсъ находитъ какъ въ тторетической области христіанскихъ воззрѣній, такъ и въ нравственной.

Для доказательства грубости теоретическихъ представленій христіанъ Цельсъ указываетъ на ихъ понятія о Богѣ, какъ они выражаются въ книгѣ Бытія, а равно и на другія библейскія представленія, которыя кажутся Цельсу результатомъ невѣжества и отсутствія у іудеевъ и христіанъ философскаго образованія. Іудеи, поселенные въ какомъ то уголкѣ Палестины, народъ совершенно невѣжественный и ничего не знающій о томъ, что давно уже воспѣто Гезіодомъ и тысячью другихъ богодухновенныхъ мужей, изобрѣли относительно творенія міра много невѣроятнаго и нелѣпаго. Именно, что Богъ своими руками сотворилъ человѣка, вдохнулъ въ него душу, сотворилъ ему изъ его ребра жену; далъ ему свои заповѣди, но противъ нихъ возсталъ змѣй, и Богъ былъ побѣжденъ змѣемъ. Эта басня нечестиво представляетъ Бога съ самаго начала столь слабымъ, что онъ не могъ удержать въ повиновеніи себѣ и одного человѣка, котораго сотворилъ [1]). Точно также наивны и грубы и другія представленія, выражающіяся въ книгѣ Бытія. «Іудеи описываютъ какой-то потопъ, смѣшной ковчегъ, въ которомъ всѣ заключены были,—голубя и ворона, исправляющихъ должность вѣстниковъ. Въ данномъ случаѣ іудеи дѣлаютъ не что иное, какъ заимствуютъ и искажаютъ исторію Девкаліона. Они, мнѣ кажется, не ожидали, что все это всплыветъ на свѣтъ, и разсказывали эти басни глупымъ дѣтямъ [2]). Нѣкоторые изъ христіанъ стремятся объяснять такія исторіи аллегорически; но большинство ихъ

---

[1]) Contra Cels. IV, 36. Повѣствованія Моисея о твореніи человѣка, о грѣхопаденіи и проч. суть не что иное, какъ басни, исполненныя смѣшныхъ противорѣчій (Юліанъ. См. Cyrill. Alex. Contra Julian. Lib. III).

[2]) Contr. Cels. IV. 41.

не держится этихъ объясненій, а принимаетъ только простыя басни [1]). Рядомъ съ представленіями о Богѣ Цельсъ, съ своей дуалистической точки зрѣнія, доказательствомъ грубой чувственности теоретическаго христіанства считаетъ ученіе о воскресеніи плоти, на которое онъ смотритъ, какъ на извращеніе философскаго ученія о переселеніи душъ [2]). Эсхатологическія представленія христіанъ даютъ Цельсу самый богатый матеріалъ для доказательства недуховности, грубости и низости представленій христіанства. Религія христіанъ есть съ одной стороны религія наказаній и угрозъ, а съ другой—религія обѣтованій и наградъ. Она, такимъ образомъ не есть религія людей высокоразвитыхъ нравственно, которые любятъ добро для добра, но—людей низкихъ, подлыхъ. Цельсъ упоминаетъ о всевозможныхъ страшныхъ картинахъ, которыя были тогда въ обращеніи между христіанами, чѣмъ они и устрашали простыхъ неразвитыхъ людей и привлекали ихъ на свою сторону [3]). Христіане вѣрятъ, что нѣкогда Богъ сойдетъ съ неба, вооруженный огнемъ и истребитъ все; и только они одни—христіане будутъ тогда спасены. [4]) Что страхъ предъ будущимъ судомъ Божіимъ, соединенный съ ожиданіемъ послѣдующаго мученія въ огнѣ, сильнѣйшимъ образомъ дѣйствовалъ въ первое время христіанства на простыхъ людей, объ этомъ свидѣтельствуетъ Тертулліанъ. Дѣйствія христіанскихъ проповѣдниковъ съ цѣлію произвести ужасъ въ слушателяхъ Цельсъ приравниваетъ къ подобнымъ дѣйствіяхъ корибантовъ (жрецовъ Цибелы) [5]). Ожиданіе будущихъ наградъ также служитъ однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ обращенія простыхъ людей къ христіанству. Эти ожиданія соединены съ представленіями о грубочувственныхъ удовольствіяхъ въ будущемъ царствѣ Христа.

---

[1]) Ibid. IV. 50.
[2]) См. ниже въ отдѣлѣ о воскресеніи плоти.
[3]) III. 16.
[4]) IV. 11.
[5]) Ibid. III. 16.

Вообще это надежды грубыя и пустыя [2]). Что послѣднее замѣчаніе Цельса имѣетъ въ основаніи своемъ долю справедливости—на это мы имѣемъ, о чемъ рѣчь уже была, положительныя свидѣтельства самихъ христіанъ.

Сходство элементовъ образованія Оригена и Цельса нигдѣ, можетъ быть, такъ ясно не высказалось, какъ въ важнѣйшемъ пунктѣ, въ ихъ представленіяхъ о Божествѣ. Цельсъ борется противъ антропоморфизма въ представленіяхъ Божества, который онъ замѣтилъ у современныхъ ему христіанъ. Противъ этихъ представленій ранѣе боролся и самъ Оригенъ. Сочиненіе его «о началахъ» начинается изслѣдованіемъ вопроса о безтѣлесности Божества. И это изслѣдованіе производится имъ не въ противоположность только грубымъ языческимъ представленіямъ о богахъ, но и въ противоположность тому классу христіанскихъ писателей, для которыхъ понятіе субстанціальности мыслимо было только въ связи съ представленіемъ тѣлесности. По извѣстію Евсевія [2]), Мелитонъ Сардійскій писалъ «о тѣлесности Бога», а Тертулліанъ имѣлъ то понятіе о субстанціальности, которое мы сейчасъ указали. Антропоморфизмы въ представленіяхъ о Богѣ, выражаемые въ книгѣ Бытія, Оригенъ думаетъ устранить тѣмъ самымъ методомъ толкованія, о которомъ и Цельсъ говоритъ, что имъ пользовались немногіе христіане,—именно аллегорическимъ. Разсказъ о твореніи міра въ шесть дней, о покоѣ Бога въ день седьмой нельзя понимать буквально. Въ самой же книгѣ Бытія (II, 4) говорится въ другомъ мѣстѣ только объ одномъ днѣ творенія. Подъ днемъ покоя Бога нужно понимать не прекращеніе дѣятельности Бога, какъ это дѣлаютъ лѣнивые рабочіе, а тотъ день, когда «совершившіе свои дѣла въ шесть дней (аллегор. смыслъ) и не оставившіе неразвитымъ ни одного изъ даровъ своихъ будутъ вознесены къ созер-

---

[1]) Ibid. III. 80.

[2]) Церк. Ист. IV, 26.

цанію и общенію съ праведными и блаженными [1]).—Напрасно Цельсъ обвиняетъ христіанъ въ томъ, будто они думаютъ, что Богъ сотворилъ человѣка своими руками. Въ самой исторіи творенія нигдѣ не говорится о рукахъ Божіихъ, а выраженія Іова и Давида: «руцѣ твои сотвористѣ мя и создастѣ мя» не показываютъ, что христіане признаютъ въ Богѣ человѣческій образъ, потому что они знаютъ, что значатъ эти выраженія. Вдуновеніе въ ноздри дыханія—это значитъ сообщеніе человѣку неразрушимаго духа [2]).—Богъ не удержалъ въ повиновеніи себѣ и одного Адама. Если говорить такъ, то это все равно, что обвинять Бога, зачѣмъ Онъ вообще произвелъ зло? Адамъ у Моисея означаетъ вообще человѣка [3]).—Что касается ученія о воскресеніи плоти, которое Цельсъ считаетъ очень грубымъ, то Оригенъ отвѣчаетъ, что христіане вовсе не учатъ о воскресеніи человѣка въ томъ же тѣлѣ, а въ другомъ, лучшемъ, свѣтоносномъ, достойномъ общенія съ Богомъ [4]).—Оригенъ не отрицаетъ, что у христіанъ существуютъ грубыя и чувственныя эсхатологическія представленія. Какъ истинный александріецъ, онъ, конечно, не могъ имъ и сочувствовать и ихъ раздѣлять. Александрійцамъ между прочимъ принадлежитъ въ исторіи догматовъ честь разрушенія хиліазма, какъ и антропоморфизма. Оригенъ только считаетъ такія представленія необходимыми и полезными для исправленія простыхъ людей, которыхъ потомъ, съ теченіемъ времени, можно довести до болѣе высокаго пониманія этихъ предметовъ [5]).

2) Отдѣльные догматы.

Послѣ изложенія воззрѣній Цельса на общій характеръ христіанской религіи мы обратимся къ изложенію его кри-

---

[1]) VI. 61.
[2]) IV, 37.
[3]) IV. 40.
[4]) См. ниже.
[5]) IV. 10. III. 78.

тическихъ замѣчаній объ отдѣльныхъ догматахъ христіанской вѣры. Платоническая философія, лежащая въ основѣ критики Цельса, стояла въ противорѣчіи со всѣми основными догматами христіанства. Абстрактное представленіе божества, какъ совершенно чуждаго всякаго рода измѣненія и дѣятельности, имѣло послѣдствіемъ отрицаніе непосредственнаго дѣйствія Бога на міръ [1]), вслѣдствіе чего происхожденіе міра, а равно и управленіе имъ могло быть приписано Цельсомъ только подчиненнымъ Богу низшимъ существамъ. Представленіе матеріи, какъ совершенно самостоятельнаго и злаго начала, уничтожало догматы творенія и свободнаго паденія, а съ этимъ вмѣстѣ разрушалось и все домостроительство нашего спасенія, какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ. Но критика Цельса не касается каждаго изъ пунктовъ христіанскаго ученія въ отдѣльности. Предметомъ его нападенія служатъ преимущественно два пункта христіанскаго вѣроученія, самымъ радикальнымъ образомъ сокрушавшіе философскій дуализмъ Бога и матеріи— это ученіе о воплощеніи Бога и о воскресеніи плоти. Мы должны поэтому остановиться на разборѣ Цельсомъ этихъ двухъ догматовъ [2]).

а) Ученіе о боговоплощеніи.

Цельсъ нападаетъ на догматъ боговоплощенія съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. Боговоплощеніе, по существу своему, есть особенное дѣйствіе Бога на міръ, дѣйствіе посредствомъ принятія Богомъ человѣческой плоти. Три предмета такимъ образомъ входятъ здѣсь въ соприкосновеніе.

---

[1]) Platonicus ait, dixisse Platonem, nullus Deus miscetur homini. Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur. August. De civ. Dei IX, 16. см. Baur, Kircheng. II, 47, прим. 1.

[2]) Приступая къ этимъ нападеніямъ, Цельсъ говоритъ, что онъ произведетъ ихъ съ большою доказательностію, πλείοσιν ἀποδείξεσιν ἀναλάβωμεν τὸν λόγον. Contra Cels. IV, 14.

Богъ и міръ вообще и въ частности человѣкъ. Цельсъ поэтому и разбираетъ вопросъ о возможности воплощенія съ точки зрѣнія 1) идеи Бога, 2) міра и 3) человѣка. Поэтому доказательства, приводимыя имъ противъ возможности воплощенія, можно назвать теологическимъ, космологическимъ и антропологическимъ.

Идея Бога, какъ существа абсолютнаго и неизмѣняемаго, противорѣчитъ воплощенію Бога. Понимая воплощеніе весьма грубымъ механическимъ образомъ, какъ заключеніе Бога въ опредѣленное мѣсто на землѣ, какъ превращеніе Божества въ плоть, Цельсъ насмѣшливо замѣчаетъ христіанамъ: если бы самъ Богъ сошелъ къ людямъ на землю, то престолъ свой онъ оставилъ бы пустымъ [1]). Это нисхожденіе Бога къ людямъ необходимо произвело бы въ немъ измѣненіе. «Я не думаю сказать ничего новаго, но давно уже извѣстное. Богъ есть благій, совершенный, блаженный; онъ содержитъ въ себѣ все, что есть красота и добро. Если бы онъ сошелъ къ людямъ, то въ немъ должно бы было произойти измѣненіе. И это измѣненіе было бы перемѣной отъ добра къ злу, отъ совершенства къ несовершенству, отъ блаженства къ неблаженству. Кто захочетъ испытать такую перемѣну? Кромѣ того, природа смертныхъ вещей дѣйствительно такова, что она можетъ измѣняться и принимать другую форму. Но безсмертной природѣ свойственно быть всегда неизмѣняемою. Невозможно поэтому, чтобы Богъ испыталъ такую перемѣну» [2]).

Явленіе Бога во плоти названо апостоломъ Павломъ великою тайною благочестія. Поэтому вполнѣ понятно, что не понималъ ея Цельсъ. Но и Оригенъ тѣмъ менѣе могъ дать удовлетворительный отвѣтъ на замѣчанія Цельса, что въ его время церковное ученіе о соединеніи Божества и человѣчества въ І. Христѣ не было надлежащимъ образомъ

---

[1]) Contra Cels. IV, 5.

[2]) Contra Cels. IV, 14. Сравн. Платона Государство 133—134.

раскрыто. Нужно было, чтобы протекли еще почти два столѣтія, чтобы христіанская догматика могла должнымъ образомъ отвѣтить на эти вопросы. Мы не должны поэтому удивляться, что отвѣты Оригена не могли бы удовлетворить Цельса, еслибы онъ до нихъ дожилъ и зналъ бы о нихъ. По поводу перваго замѣчанія Цельса, что «еслибы самъ Богъ сошелъ къ людямъ, то престолъ свой оставилъ бы праздным», Оригенъ описываетъ образъ промыслительной дѣятельности Бога въ мірѣ, какъ совершенно духовной и не условливаемой перемѣною мѣста. Цельсъ не знаетъ, что̀ есть сила Божія, онъ не знаетъ, что Духъ Господень исполни вселенную и содержай вся разумъ имать гласа [1]). Онъ не можетъ понять этого изреченія: еда небо и землю не азъ наполняю? рече Господь [2]). Не знаетъ онъ изъ ученія христіанъ, что въ Богѣ мы живемъ и движемся и есмы [3]), какъ говоритъ Павелъ въ аѳинскомъ ареопагѣ. Поэтому-то когда Богъ всяческихъ силою своею нисходитъ съ Іисусомъ въ человѣческую жизнь, когда тотъ, кто̀ былъ въ началѣ Слово у Бога и самъ Богъ, приходитъ къ намъ, то это не значитъ, что Онъ становится безъ престола и оставляетъ его, такъ чтобы, оставивши одно мѣсто, Онъ наполнилъ бы другое, гдѣ прежде не былъ. Сила Бога и божество дѣйствуетъ, гдѣ хочетъ и гдѣ находитъ себѣ мѣсто, и однако не переходитъ она при этомъ съ одного мѣста на другое и не оставляетъ пустымъ одно, чтобы занять другое. Когда мы говоримъ, что одно (что-нибудь) оставляется Богомъ, а другое наполняется, то это понимаемъ мы не относительно пространства, но въ томъ смыслѣ, что душа нечестиваго и злаго оставляется Богомъ, а душа того, кто желаетъ жить добродѣтельно..., наполняется Богомъ, или что онъ становится причастникомъ божественнаго духа [4]). Для того чтобы до-

---

[1]) Прем. Сол. I, 7.
[2]) Іерем. XXIII, 24.
[3]) Дѣян. XVII, 28.
[4]) Contra Cels. IV, 5.

казать, что Богъ не измѣняется, нисходя въ область человѣческихъ вещей,—для этого я изложу, говоритъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ, въ какомъ смыслѣ въ писаніяхъ понимается нисшествіе Бога въ область этихъ вещей. Для этого Богу не нужно претерпѣвать измѣненія. Оставаясь въ сущности неизмѣннымъ, Богъ нисходитъ къ человѣческимъ вещамъ чрезъ свое промышленіе и домостроительство [1]).—Очевидно, что Оригенъ въ данномъ случаѣ говоритъ не о томъ, о чемъ говоритъ Цельсъ. Цельсъ говоритъ о томъ дѣйствіи Бога на міръ, которое называется воплощеніемъ и которое, по грубому представленію Цольса, есть премѣненіе Божества въ плоть. А Оригенъ говоритъ объ общей всепроникающей и всенаполняющей промыслительной силѣ Бога. Чѣмъ яснѣе представляетъ Оригенъ дѣйствіе этой Божіей силы, какъ совершенно безпространственное и, такъ сказать, нравственное, тѣмъ менѣе онъ дѣлаетъ Цельсу понятною нужду именно той формы дѣйствія Бога на міръ, которая называется воплощеніемъ Бога. Если же Оригенъ въ самомъ дѣлѣ думаетъ понять присутствіе Божества въ Іисусѣ въ смыслѣ общей промыслительной Божіей силы, дѣйствующей чрезъ человѣка, а не въ смыслѣ истиннаго соединенія Бога и человѣка, то онъ уничтожаетъ этимъ истинное понятіе воплощенія Бога и ставитъ Спасителя только въ рядъ пророковъ. Такимъ образомъ попытка Оригена подойти къ разрѣшенію Цельсова вопроса, такъ-сказать, сверху, посредствомъ развитія понятія дѣятельности Бога на міръ, какъ чисто духовной и нравственной, привела его только къ искаженію понятія воплощенія. Онъ поэтому стремится подойти къ сохраненію неизмѣняемости Бога при воплощеніи, такъ сказать, снизу, чрезъ возвышеніе человѣческой природы І. Христа до возможно высшаго совершенства, такъ что соединеніе Бога съ такою совершенною природою не произвело бы въ Богѣ замѣтной и рѣзкой перемѣны. Тотъ, который

---

[1]) Contra Cels. IV, 14. Μένων τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν.

низшелъ къ людямъ, пребылъ *во образѣ Божіи*, но по причинѣ любви къ людямъ себе умалилъ [1]), чтобы быть ими понятымъ. Онъ не измѣнился поэтому изъ добраго въ злаго, потому что онъ грѣха не сотворилъ [2]), не измѣнился изъ совершеннаго въ несовершеннаго, потому что онъ грѣха не зналъ [3]), и изъ блаженнаго состоянія не перешелъ онъ въ неблаженное. Онъ уничижилъ себя, не сдѣлавшись оттого менѣе блаженнымъ; напротивъ, чтобы принести и намъ пользу своимъ уничиженіемъ. И не измѣнился онъ изъ совершеннаго состоянія въ унизительное, ибо что же унизительнаго въ благодѣтельности и человѣколюбіи? Когда врачъ для увраченія больныхъ видитъ печальныя картины и соприкасается съ скорбными явленіями, то неужели ты скажешь, что и онъ становится изъ добраго дурнымъ, изъ совершеннаго несовершеннымъ и изъ блаженнаго состоянія попадаетъ въ несчастливое [4]). Это изображеніе безгрѣшной и совершенной личности Спасителя—для доказательства того, что Богъ, соединившись съ нимъ, не перешелъ изъ высшаго состоянія въ низшее, Оригенъ думаетъ усилить еще особымъ соображеніемъ. «Если бы Цельсъ зналъ, каково будетъ будущее состояніе души въ вѣчной жизни, если бы зналъ, что должно думать объ ея природѣ и происхожденіи, то онъ не нашелъ бы смѣшнымъ, что безсмертное приходитъ въ смертное тѣло, не чрезъ переселеніе одного тѣла въ другое, какъ изъясняетъ Платонъ, но нѣкоторымъ инымъ и гораздо возвышеннѣйшимъ способомъ. Напротивъ онъ увидѣлъ бы сильнѣйшее доказательство любви Бога къ человѣку въ томъ, что онъ низшелъ для того, чтобы возвратить къ себѣ погибшихъ овецъ дома Израилева [5]), какъ мистически выражается божественное писаніе. Это тѣ овцы, кото-

---

[1]) Филипп. II. 6, 7.
[2]) 1 Петр. II. 22.
[3]) 2 Кор. V, 21.
[4]) Contra Cels. IV, 15.
[5]) Мѳ. XV, 24, Лук. XV, 4.

рыя удалились съ горы и къ которымъ поэтому и низшелъ пастырь, между тѣмъ какъ другія, незаблудившіяся, остались на горѣ [1]). Здѣсь Оригенъ имѣетъ въ виду первоначальное состояніе человѣческихъ душъ, которыя первоначально были всѣ чистыми духами, и свое ученіе о возстановленіи всего сотвореннаго въ первобытное совершенство (ἀποκατάστασις). Съ этой стороны открывается, такъ сказать, изначальное и существенное родство и сходство между Словомъ Божіимъ и человѣческими душами, соединеніе съ коими и не представляло такимъ образомъ, по Оригену, ничего для Бога унизительнаго.—Само собою понятно, что и приведенныя разсужденія могли не удовлетворять Цельса. Если Оригенъ выставляетъ безгрѣшную личность Спасителя, то этимъ онъ указываетъ только фактъ, что Богъ чрезъ соединеніе съ нимъ не перешелъ въ низшее нравственное состояніе, но не рѣшаетъ вопроса, какимъ образомъ этотъ фактъ возможенъ? Если на основаніи разсужденій Оригена и можно допустить, что въ Богѣ не произошло чрезъ соединеніе съ Іисусомъ нравственнаго измѣненія, то что сталось съ метафизическими свойствами Бога, съ Его безграничностью, вѣчностью и въ какое отношеніе стали эти свойства къ смертной и вообще ограниченной природѣ? Если души родственны Богу и первоначально были чистыми духами, то изъ этого вытекаетъ необходимость дѣйствія Бога на нихъ, промышленія о нихъ, но не той формы дѣйствія, которая называется воплощеніемъ. Души, какъ бы они не были святы, всегда будутъ ограничены, и съ ними возможно единеніе Бога не ипостасное, а только нравственное.—Не болѣе помогаетъ Оригену и его собственное понятіе о душѣ Спасителя. Держась теоріи предсуществованія душъ, по которой всѣ души были первоначально одинаково чистыми и святыми, Оригенъ находитъ однако, что нѣкоторыя души, благодаря присущей имъ свободѣ, отпали отъ добра къ злу. Но не съ такою отпавшею душею соединился Логосъ. Душа, съ которою онъ соеди-

[1]) Contra Cels. IV, 17.

нился, изначала слѣдовала по пути только добра и такъ наконецъ усовершилась въ немъ, что Логосу стало возможно съ ней соединиться [1]). Но очевидно, какъ бы мы ни возвышали эту душу, мы не можемъ никогда отнять у ней свойства ограниченности, а это обстоятельство всегда и будетъ служить непроходимою пропастью между нею и существомъ безконечнымъ. Мы не говоримъ уже о томъ, къ какимъ страннымъ выводамъ можетъ привести такое представленіе о душѣ Спасителя въ другихъ отношеніяхъ. Соединеніе Бога съ такою душою не будетъ соединеніемъ съ душою человѣческой, потому что, по системѣ Оригена, человѣческія души суть только тѣ изъ разумныхъ существъ, кои извѣстнымъ образомъ пали и облечены за это паденіе тѣлами. Можно указать еще на то, что соединеніе Бога съ одною изъ разумныхъ душъ, благодаря ея заслугамъ, лишаетъ искупленіе той характеристической его черты, что оно есть дѣло безконечнаго милосердія Божія и. т. п.

Считая абсолютно невозможнымъ соединеніе Бога съ человѣческою плотію, Цельсъ, для разрѣшенія происходящаго изъ этого затрудненія, предлагалъ христіанамъ единственный, по его мнѣнію, исходъ—это признаніе тѣла І. Христа призрачнымъ, указывалъ на докетизмъ, какъ на средство признать въ Іисусѣ Бога въ человѣческомъ образѣ. «Выше доказано, какъ невозможное, говоритъ Цельсъ, чтобы Богъ реально (ἀληθῶς) измѣнился въ смертное тѣло. Но можетъ быть Онъ и не измѣнился самъ, а сдѣлалъ такъ, что видящіе Его думали, будто Онъ измѣнился. Въ такомъ случаѣ онъ обманываетъ и лжетъ. Но обманъ и ложь всегда суть зло; и эти средства не употребляются, какъ только для уврачеванія больныхъ и безумныхъ нашихъ друзей, или по отношенію къ врагамъ, для того, чтобы избѣжать угрожающей отъ нихъ опасности. Но у Бога нѣтъ ни больныхъ, ни безумныхъ друзей; Онъ и никого не боится, такъ что и

---

[1]) Pressense. Th. V, 237.

не имѣетъ надобности во лжи для избѣжанія опасности» [1]).

На словахъ Оригенъ прямо и рѣшительно отвергаетъ тотъ исходъ изъ затрудненія, который указывалъ христіанамъ Цельсъ. Возраженіе Цельса, что «Богъ самъ остался неизмѣннымъ, но сдѣлалъ такъ, что тѣ, кои его видѣли, думали, будто онъ измѣнился»—это возраженіе не касается насъ, которые убѣждены, что Іисусъ не по виду только (οὐ δόκησιν), но истинно и дѣйствительно пришелъ къ людямъ [2]). Тѣмъ не менѣе истинная и совершенная личность Спасителя понимается Оригеномъ болѣе какъ явленіе, измѣнчивое соотвѣтственно потребностямъ и степени духовнаго развитія видѣвшихъ его. «Цельсу кажется, что безсмертный Богъ Слово, принявши смертное тѣло и человѣческую душу, вслѣдствіе этого измѣнился и принялъ другую форму. Пусть же онъ знаетъ, что Слово, пребывая въ своей сущности Словомъ, не испытывало ничего изъ того, что испытываетъ тѣло или душа. Но снисходя къ тѣмъ, кто не можетъ зрѣть лучей и сіянія его Божества, Логосъ содѣлался какъ бы плотію (οἱονεὶ σάρξ γίνεται), и говорилъ тѣлесно, пока тѣ, которые восприняли его такимъ, возвысившись въ созерцаніи, благодаря его же наученію, не сдѣлаются способными зрѣть его истинный образъ (преимущественный—προηγουμένην μορφὴν) [3]). Человѣческое тѣло Христа, не имѣвшее для Оригена самостоятельнаго значенія, а имѣвшее смыслъ какъ результатъ аккомодаціи къ человѣческимъ потребностямъ, какъ удобное орудіе наученія людей, еще при жизни Христа иногда теряло свою обыкновенную форму, когда видѣвшіе могли воспріять Спасителя въ другой формѣ. Слово имѣетъ различныя формы, въ коихъ оно и является соотвѣтственно потребностямъ тѣхъ, кои слѣдуютъ его ученію... Взошедши на высокую гору (преображенія), Логосъ показалъ другую свою форму, гораздо высшую, чѣмъ та, въ

[1]) Contra Cels. IV. 18.
[2]) Ibid. 19.
[3]) Ibid. 15.

которой видѣли его оставшіеся подъ горой и не бывшіе въ состояніи слѣдовать за нимъ на вершину ея. Находящіеся внизу не имѣли глазъ, способныхъ видѣть славное и божественное его преображеніе. Отъ этого-то и происходитъ, что тѣ, кои не могли видѣть его въ превосходнѣйшемъ видѣ, говорили о немъ: видѣхомъ его, и не имяше вида, ни доброты, но видъ его безчестенъ, умаленъ паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ [1]). Допуская въ І. Христѣ различныя формы явленія его людямъ, Оригенъ старается опровергнуть и тотъ упрекъ Цельса, что неистинный видъ Іисуса былъ бы обманомъ. Не скажешь ли ты и самъ, о Цельсъ, что при врачеваніи позволительно пользоваться неправдой и обманомъ? Что же неумѣстнаго въ томъ, если что-нибудь подобное будетъ сдѣлано въ томъ случаѣ, когда только такимъ образомъ и можно спасти? Можетъ быть рѣчами, подобными тѣмъ, коими пользуются врачи при лѣченіи больныхъ, ты скорѣе исправишь нравы, чѣмъ прямымъ раскрытіемъ истины? и т. д. [2]). Въ данномъ случаѣ Оригенъ переноситъ различіе пріемовъ проповѣди Спасителя на разность самаго физическаго его явленія различнымъ его слушателямъ, соотвѣтственно ихъ нравственному (въ общемъ смыслѣ) состоянію и потребностямъ.—Изъ всего сказаннаго нужно вывести то заключеніе, что Оригенъ вслѣдствіе того, что христіанское ученіе о соединеніи божественной и человѣческой природы въ І. Христѣ въ его время не было достаточно раскрыто церковію, не далъ правильнаго отвѣта на вопросъ, какъ согласить съ неизмѣняемостью Бога принятіе имъ человѣческой плоти. Стремясь достигнуть этого соглашенія, Оригенъ или ослабляетъ, какъ мы видѣли, понятіе Слова Божія, какъ личнаго Бога, принимая его за промышляющую силу Божію, или въ тѣхъ случаяхъ, когда у

---

[1]) Исаіи LIII. 2—3. Contra Cels. IV. 16. Подробное раскрытіе такихъ же мыслей Оригена о тѣлѣ Христа въ главѣ о воскресеніи Спасителя см. выше, отд.: „Жизнь Іисуса“.

[2]) Contra Cels. IV, 19.

него сохраняется понятіе личнаго Логоса, онъ ослабляетъ представленіе объ истинной человѣческой его природѣ, которая понимается у него какъ переходящая форма явленія, и такимъ образомъ онъ приближается къ докетической формѣ представленія человѣчества І. Христа. Но отвѣтъ Оригена, несмотря даже на то, что ученіе Церкви о соединеніи Божества и человѣчества въ І. Христѣ не было вполнѣ раскрыто, могъ бы все-таки быть удовлетворительнѣе, если бы Оригенъ особенно выставлялъ ту мысль, что при разсужденіяхъ о воплощеніи Божіемъ нужно совсѣмъ отрѣшиться отъ представленій этого акта, какъ механическаго процесса премѣненія Божества въ плоть, еслибы онъ доказывалъ, что дѣйствительный процессъ воплощенія есть таинственный, не приравнимый ни къ какому механическому процессу. Процессъ этотъ, конечно, въ своей сущности остался бы непонятнымъ для ума, но Цельсу можно было доказать, что только такимъ образомъ могло совершиться спасеніе людей и только такой неизъяснимый для насъ актъ и можно мыслить, какъ вполнѣ соотвѣтственный истинному понятію о Богѣ.

Если понятіе абсолютной неизмѣняемости Бога даетъ Цельсу основаніе для доказательства невозможности самаго факта воплощенія, то понятія о божественномъ всевѣдѣніи и всемогуществѣ уничтожаютъ для него разумную цѣль и разумный смыслъ воплощенія. Явленіе же воплощеннаго Бога для избавленія людей отъ зла только въ сравнительно позднее время, когда уже протекли тысячелѣтія со времени паденія людей, и избраніе мѣстомъ явленія ничтожнаго и неизвѣстнаго и только одного уголка земли, тогда какъ исправленіе требовалось цѣлымъ человѣческимъ родомъ — Цельсъ находитъ въ противорѣчіи съ понятіемъ благости и любви Божіей. «Зачѣмъ Богъ, спрашиваетъ Цельсъ, сошелъ на землю? Неужели—для того чтобы узнать, что дѣлается у людей? Но развѣ Онъ не знаетъ все? И неужели было не въ его божественной власти исправить въ мірѣ то, что требуетъ исправленія, хотя бы для этого онъ и никого

сюда не посылалъ [1])? Можетъ быть Богъ, прежде неизвѣстный людямъ и вслѣдствіе этой неизвѣстности думавшій, что Ему чего-то не достаетъ, пожелалъ, чтобы его узнали, а также пожелалъ открыть и то, кто изъ людей ему повѣритъ и кто не повѣритъ? Вотъ также поступаютъ и тѣ изъ людей, которые недавно получили богатства. Они желаютъ скорѣе показать ихъ другихъ. Но это значитъ обвинять Бога въ томъ, что онъ сильно преданъ любочестію, свойственному смертнымъ [2]). Самому Богу вовсе не нужно, чтобы Его знали люди, но Онъ желаетъ дать познаніе о себѣ, безъ сомнѣнія, для нашего спасенія, такъ, чтобы тѣ, которые примутъ его ученіе, сдѣлавшись добрыми, наслѣдовали спасеніе; а тѣ, которые не примутъ его, по обнаруженіи ихъ нечестія, потерпѣли бы наказаніе. По почему же только теперь, спустя столько вѣковъ, пришло Богу на умъ исправить жизнь людей, почему раньше Онъ объ этомъ не заботился [3])? Съ этимъ замѣчаніемъ относительно времени воплощенія удобно поставить рядомъ замѣчаніе о мѣстѣ явленія Сына Божія. «Если Богъ, подобно Юпитеру у комика [4]), какъ бы пробудившись отъ долгаго сна, пожелалъ освободить родъ человѣческій отъ его золъ, то почему же Онъ того, кого вы называете Духомъ, послалъ въ одинъ уголокъ земли? Должно было подобнымъ же образомъ вселить его во многія тѣла и разослать по всей вселенной. Но вѣдь комическій писатель желалъ только произвести смѣхъ въ театрѣ, когда написалъ, что пробудившійся Зевсъ послалъ Меркурія къ аѳинянамъ и лакедемонянамъ; неужели ты не думаешь, что гораздо смѣшнѣе поступаешь ты, посылая Сына Божія къ іудеямъ [5]).

На вопросъ: за чѣмъ Богъ снизшелъ въ міръ? Цельсъ

---

[1]) Contra Cels. IV. 3.

[2]) Ibid. 6.

[3]) Contra Cels. IV. 7.

[4]) Мѣсто изъ комика, въ которомъ должно говориться, вѣроятно, что нибудь о пелопонезской войнѣ, не отыскано. Неизвѣстно, и кто этотъ комикъ.

[5]) Contra Cels. IV. 78.

отвѣчаетъ, говоритъ Оригенъ, нѣчто такое, чего не говорятъ ни іудеи, ни христіане. Никто изъ насъ не говоритъ, чтобы Христосъ низшелъ сюда съ цѣлію получить свѣдѣніе о вещахъ человѣческихъ. Но предполагая, что будто кто нибудь такъ говоритъ, Цельсъ возражаетъ: неужели Богъ не зналъ всего? И какъ бы получивши отвѣтъ: «зналъ», опять спрашиваетъ: зналъ и не исправилъ! или исправленіе не было въ его божественной власти?»—Все это Цельсъ говоритъ совсѣмъ безсмысленно. Всегда и во всѣ времена Богъ ниспосылалъ Слово свое въ святыя души, приготовлялъ такимъ образомъ пророковъ и друзей Божіихъ и исправлялъ посредствомъ этихъ людей слушающихъ слова ихъ. Съ пришествіемъ же Христа онъ исправляетъ своимъ ученіемъ не тѣхъ, которые этого не хотятъ, а тѣхъ которые свободно избираютъ лучшую и богоугодную жизнь. Но я не знаю, какого рода исправленія Цельсъ желаетъ, когда говоритъ: неужели было не въ Его (Бога) божественной власти исправить то, что должно исправить, хотя бы для этого онъ и не посылалъ никого на землю? Не желаетъ ли Цельсъ, чтобы Богъ въ одинъ моментъ исторгъ изъ человѣка нечестіе и насадилъ въ немъ добродѣтель и наполнилъ душу его новыми мыслями? Но иной спроситъ: согласно ли это съ природою вещей? Мы же отвѣтимъ: пусть такъ, пусть это возможно; но что станетъ тогда съ нашей свободой? Почему тогда будетъ достойно похвалы согласіе съ истиною? Почему отвращеніе отъ лжи будетъ считаться заслугой? Кто нибудь другой, подражая Цельсу, можетъ спросить, неужели Богъ, при его божественной силѣ, не могъ отъ начала сотворить людей такъ преданными добродѣтели, такъ совершенными, что въ нихъ не было бы никакого порока, вслѣдствіе чего они не нуждались бы ни въ какомъ исправленіи? Все это можетъ смущать только глупцовъ и необразованныхъ, а не того, кто понимаетъ природу вещей. Такой человѣкъ знаетъ, что если уничтожить свободу добродѣтели, то это значитъ уничтожить самое ея существо [1]).

[1]) Contr. Cels. IV. 3.

Тотъ же вопросъ, который сейчасъ разрѣшаетъ Оригенъ, язычники задавали и впослѣдствіи. Его долженъ былъ разрѣшать Аѳанасій Александрійскій въ «Словѣ о воплощеніи Бога Слова», которое, по задачѣ своей, представляетъ очень много сходнаго съ разбираемымъ отдѣломъ апологіи Оригена. «Почему Богу не совершить бы въ единый мигъ то, что совершено воплощеніемъ Слова, подобно тому какъ въ единый мигъ онъ творилъ міръ изъ ничего—Потому что теперь дѣло шло не о созданіи чего либо несуществующаго, говоритъ Аѳанасій, но объ исцѣленіи падшаго и о возстановленіи его въ первобытное состояніе невинности. Поврежденіе человѣка не было лишь внѣшнимъ актомъ; не могло принести пользы и внѣшнее разрѣшеніе отъ слѣдствій грѣха. Но какъ смерть привилась къ человѣку внутренно, такъ и привитіе жизни должно быть внутреннѣйшее. Если бы Слово было внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ, то, хотя смерть и была бы побѣждена Словомъ, тѣмъ не менѣе оставалось въ тѣлѣ начавшееся тлѣніе. Слово и безъ пріятія тѣла могло бы побѣдить смерть и лишить ее власти надъ людьми, но чрезъ это человѣческая природа не сдѣлалась бы безсмертною [1]).—Явленіе Спасителя во плоти только уже въ то время, когда, по христіанскимъ понятіямъ, исполнилась «полнота временъ», а также и явленіе Его первоначально однимъ іудеямъ вызывало замѣчанія не одного Цельса. Между вопросами, которые предлагалъ язычникъ Діогнетъ неизвѣстному намъ христіанскому своему другу, былъ и такой: почему этотъ новый (христіанскій) родъ богопочтенія и это учрежденіе появилось только теперь, а не прежде [2])? Порфирій Тирскій имѣлъ обыкновеніе возражать христіанамъ: почему милостивый и милосердый Богъ—отъ Адама до Моисея и отъ Моисея до Христа терпѣлъ то, что всѣ

---

[1]) Слово о воплощ. Бога Слова. Твор. св. отцовъ въ русск. пер., т. 17, стр. 144. См. еще Werner, Geschichte d. apologet. und polemisch. Litteratur. I. 307. Григорій Нисскій, Большое огласит. слово.

[2]) Посланіе къ Діогнету, гл. 1.

люди погибали въ невѣдѣніи закона и повелѣній Божіихъ? [1]) Отвѣтъ на этотъ вопросъ у христіанскихъ апологетовъ опредѣлялся тѣмъ, какъ смотрѣли они на отношеніе къ христіанству предшествовавшей ему культуры человѣчества. Тѣ, кои считали христіанство совершенно оригинальнымъ явленіемъ, — явленіемъ, которое не имѣетъ себѣ никакихъ предшественниковъ въ древней исторіи, допускали мысль, что люди до явленія Христа дѣйствительно лишены были Божія водительства, и тѣ тысячелѣтія, которыя протекли со времени паденія людей до воплощенія, назначены были Богомъ на то, чтобы наглядным образомъ убѣдить людей въ ихъ безсиліи устроить собственное исправленіе и спасеніе. Авторъ посланія къ Діогнету не признавалъ не только за язычествомъ, но и за іудействомъ никаго приготовительнаго значенія по отношенію къ христіанству, вслѣдствіе чего онъ и далъ на занимающій насъ вопросъ слѣдующій отвѣтъ: Богъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать, по собственному нашему произволу, безпорядочнымъ страстямъ, увлекаться удовольствіями и похотями—не потому, чтобы онъ увеселялся нашими грѣхами. Онъ только терпѣлъ это, и не благоволилъ о томъ неправедномъ времени, но приготовлялъ настоящее время праведности, дабы, убѣдившись въ прежнее время изъ собственныхъ нашихъ дѣлъ, что мы недостойны жизни, нынѣ удостоились ея по благости Божіей [2]).—Тѣ апологеты, которые отрицали приготовительное значеніе только языческой культуры,—то, что говоритъ авторъ посланія къ Діогнету о предшествовавшей христіанству жизни цѣлаго человѣчества, относили, разумѣется, только къ языческому міру.

Вѣрный главной апологетической мысли александрійской школы, которая на всю, предшествовавшую христіанству, исторію и культуру человѣчества смотритъ какъ на по-

[1]) По извѣстію Августина и Іеронима. См. Dogmengeschichte von Bапг. 309, Nt. 1.

[2]) Посл. къ Діогнету, гл. 9.

стоянный процессъ воспитанія человѣчества и приготовленія его къ принятію Искупителя, Оригенъ говоритъ, что Логосъ, воплотившійся въ извѣстное опредѣленное время, никогда не былъ чуждъ человѣческому роду и далекъ отъ него, никогда «не спалъ» подобно Юпитеру у комика. Въ ряду средствъ, которыя въ теченіи вѣковъ предпринималъ онъ для исправленія людей, воплощеніе есть самое послѣднее и дѣйствительнѣйшее, но не единственное. Отъ начала и во всѣ времена Богъ ниспосылалъ Слово свое въ нѣкоторыя святыя души, возставлялъ чрезъ него пророковъ и друзей своихъ, для того чтобы исправить тѣхъ, кои желаютъ этого. Но всѣхъ ихъ превосходитъ въ дѣлѣ искупленія людей Іисусъ, который желаетъ обратить и исправить обитателей не одного только маленькаго уголка земли, но людей всѣхъ мѣстъ [1]). Хотя пророки являлись только между іудеями, но и язычники никогда не оставались безъ божественнаго руководства и до явленія Спасителя. Въ философскихъ ученіяхъ Греціи существуетъ доля истины. Богъ возращалъ въ въ душахъ всѣхъ людей, въ силу прирожденныхъ имъ общихъ понятій истиннаго и добраго, то, чему Онъ училъ чрезъ пророковъ и Искупителя [2]). Но почему Спаситель явился именно въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ, это имѣетъ таинственный и глубокій смыслъ, усвоить который можетъ не всякій. Для того чтобы рѣшить предлагаемое намъ возраженіе: «почему Богу только спустя многіе вѣка пришло на умъ исправить жизнь людей, и неужели прежде у него не было объ этомъ заботы?»—чтобы рѣшить это возраженіе, нужно разсуждать о раздѣленіи народовъ, нужно излагать, почему Всевышній, когда раздѣлялъ онъ народы, поставилъ границы ихъ по числу ангеловъ Божіихъ, и почему частію его сталъ народъ—Іаковъ и наслѣдіемъ—Израиль [3]). Мы должны показать, почему тѣ или другіе люди

---

[1]) Contra Cels. IV. 3—4.
[2]) Ibid. I. 4.
[3]) Второз. XXXII, 8—9.

раждаются въ тѣхъ или другихъ національныхъ границахъ, почему они поручаются водительству того ангела, которому назначена та область земли, въ которой человѣкъ родился? Почему прежде сталъ народомъ Божіимъ Іаковъ и наслѣдіемъ Его Израиль, а потомъ уже къ Сыну сказано: проси отъ мене и дамъ ти языки въ достояніе твое и въ обладаніе твое концы земли [1])? Способы, которыми Богъ руководитъ человѣческія души, переплетаются между собою, и каждый имѣетъ свои особыя причины, которыя трудно разсказать и изъяснить [2]). Дѣло домостроительства Божія въ людяхъ понять трудно, тѣмъ не менѣе можно понять, что нѣтъ ничего смѣшнаго въ томъ, что Сынъ Божій явился первоначально между іудеями. Они были болѣе приготовлены къ принятію Мессіи, и Онъ тѣломъ явился въ Іудеѣ, хотя духомъ и силою руководствовалъ всѣ души земли [3]).—Въ приведенныхъ разсужденіяхъ Оригенъ высказываетъ тотъ глубокомысленный богословскій взглядъ, что все дѣло домостроительства Божія есть органическое цѣлое, которое имѣетъ свои ступени и фазы развитія, и въ которомъ всякое отдѣльное дѣйствіе, хотя и имѣетъ свои особыя причины, которыя мы не всегда можемъ понять, всегда однако тѣсно связано съ общимъ его планомъ и цѣлію. — Блаженный Августинъ, разрѣшая вопросъ: почему Христосъ пришелъ такъ поздно, и почему Онъ первоначально явился только между іудеями и между ними дѣйствовалъ? говоритъ: это возраженіе имѣло бы смыслъ и основаніе, если бы о спасеніи, получаемомъ во Христѣ, возвѣщено было не отъ начала и не всѣмъ тѣмъ, кои желали въ него вѣровать. Но почему Онъ именно это опредѣленное время и это опредѣленное мѣсто избралъ для своей временной и личной дѣятельности—это тайна Божія. Мы знаемъ только, что во всѣ времена, прежде нежели Христосъ явился, были люди, ко-

[1]) Псал. II. 8.
[2]) Contra Cels. IV. 8.
[3]) VI, 79.

торые вѣровали въ него и, въ силу этой вѣры, становились блаженными. И наоборотъ, существуетъ не мало людей, которые хотя и были очевидцами Его словъ и дѣлъ, не имѣли однако вѣры въ него [1]).

Космологическое доказательство невозможности воплощенія основывается у Цельса на разсмотрѣніи общихъ основныхъ законовъ жизни міра физическаго и нравственнаго [2]). Воплощеніе Бога и само по себѣ есть величайшій переворотъ (въ особенности если понимать это явленіе чисто механическимъ образомъ, какъ и понимаетъ его Цельсъ, именно какъ превращеніе божества въ плоть), и своею цѣлію оно имѣетъ произвести перемѣны въ мірѣ физическомъ и нравственномъ. Но міръ физическій подчиненъ закону необходимости, такъ что онъ не допускаетъ внутри себя никакихъ измѣненій. Каждый періодъ жизни смертныхъ вещей похожъ отъ начала до конца на другой. И вслѣдствіе установленнаго порядка этого круговращенія вещей, необходимо, чтобы настоящее, прошедшее и будущее всегда было одинаково [3]). Міръ (универсумъ) самъ въ себѣ имѣетъ свою цѣль. Не для человѣка происходитъ то, что̀ мы видимъ. Но все раждается и погибаетъ для блага цѣлаго, все измѣняется одно въ другое указаннымъ выше способомъ т.-е. механическимъ [4]). Не для человѣка все сотворено, говоритъ Цельсъ въ другомъ мѣстѣ, какъ и не для льва, орла, дельфина. Но все существуетъ для того, чтобы космосъ, какъ дѣло Божіе, былъ невредимъ и совершенъ во всѣхъ своихъ частяхъ [5]). Поэтому всѣ его части должны оцѣниваться не

---

[1]) August. Ep. ad Deogratias. Въ письмѣ этомъ сообщаются отвѣты на шесть вопросовъ, которые предлагали язычники, и, по извѣстію друга Августина,— предлагалъ ихъ именно Порфирій Тирскій. Werner, 389. 225. Anmerk. 2.

[2]) Разъясненіе нравственнаго міровоззрѣнія Цельса отнесено къ космологическому доказательству на томъ основаніи, что нравственное зло, какъ происшедшее отъ матеріи, Цельсъ подчиняетъ условіямъ ея развитія.

[3]) Contra Cels. IV, 65. Κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσις, ἀναγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγόνέναι, καὶ εἶναι, καὶ ἔσεσθαι.

[4]) Ibid. 69,

[5]) Ὁ κόσμος, ὡς ἂν Θεοῦ ἔργον, ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἔξ ἁπαντων γένηται.

по сравненію только ихъ между собою, ни по той частной цѣли, которую можетъ имѣть частный предметъ, но съ точки зрѣнія цѣлаго. Только міровая цѣлость есть предметъ божественнаго попеченія и провидѣніе никогда не оставляетъ ее; никогда она не погрузится въ зло, и Богъ не будетъ призывать ее къ себѣ снова, спустя извѣстное время [1]). Подчиненный механическому закону необходимости, міръ не допускаетъ никакого воздѣйствія Бога на себя. Промышленіе Бога о мірѣ состоитъ только въ томъ, что въ мірѣ поддерживаются чрезъ подчиненныхъ Богу существъ тѣ законы, кои разъ ему даны. Слѣдовательно промышленіе состоитъ въ сохраненіи status quo, а не въ измѣненіи міровой жизни. Человѣческія желанія измѣнчивы, но не они управляютъ міромъ; не для человѣка онъ сотворенъ. Какъ дѣло Божіе, міръ вполнѣ совершенъ во всѣхъ своихъ частяхъ, и Богу нѣтъ никакой надобности исправлять разъ сдѣланное свое дѣло [2]). Въ мірѣ, какъ органическомъ цѣломъ, все такъ тѣсно между собою связано, что измѣненіе въ одной какой-нибудь его части необходимо поведетъ за собою измѣненіе въ цѣломъ [3]). Но это измѣненіе должно быть чрезвычайнымъ, если Богъ, который есть все носящая сила, сдѣлается человѣкомъ.—Если физическій міръ не допускаетъ воздѣйствія Бога на себя, то точно также не допускаетъ его и міръ нравственный. Цѣль воплощенія есть истребленіе зла, исправленіе людей. Но уничтоженіе зла и исправленіе людей были бы возможны только въ томъ случаѣ, если бы зло было явленіемъ случайнымъ, а человѣкъ обладалъ свободою. Но первое не справедливо, а втораго условія не существуетъ. Какова природа зла—это не философствующему уму понять не легко. Но для толпы достаточно сказать, что зло не происходитъ отъ Бога, но имѣетъ свой источникъ въ матеріи и подчинено законамъ жизни смерт-

[1]) Contra Cels. IV, 99.
[2]) Contra Cels. IV, 69.
[3]) Ibid. IV, 5.

ныхъ вещей. А такъ какъ круговращеніе смертныхъ вещей всегда себѣ равно отъ начала до конца, [1]), то и должно признать, что ни прежде не было, ни послѣ не будетъ болѣе или менѣе зла, чѣмъ теперь. Природа этого міра всегда одинакова и, количество появляющагося въ мірѣ зла всегда одно и тоже. [2]). Такимъ образомъ зло, какъ имѣющее свой источникъ въ матеріи, есть неизбѣжное явленіе, подлежащее неизмѣннымъ законамъ существованія матеріальной жизни и слѣд. уничтожить его нельзя. Люди совсѣмъ не виновны въ существованіи зла, а слѣд. оно имъ не вмѣняется и нѣтъ той вины, которую долженъ бы былъ съ нихъ снять воплощенный Богъ.—Если мы приложимъ принципъ оцѣнки смертныхъ вещей къ явленіямъ зла, если мы будемъ обращать вниманіе на отношеніе этихъ явленій не къ отдѣльнымъ личностямъ, а къ цѣлости вселенной, то многое, что́ представляется намъ зломъ, съ точки зрѣнія цѣлаго, цѣлямъ коего оно служитъ, можетъ быть совсѣмъ не зломъ, а добромъ. «Если иное кажется тебѣ зломъ, то это не значитъ еще, что такъ оно есть и на самомъ дѣлѣ. Ты не знаешь, оно можетъ быть полезно или тебѣ, или другому, или цѣлому» [3]).

Отвѣта на вопросы о томъ, какъ возможно воплощеніе Бога и вступленіе такимъ образомъ новой силы въ міръ, который подчиненъ закону необходимости и имѣетъ разъ навсегда опредѣленный порядокъ существованія, мы у Оригена не найдемъ. Это потому, что цѣлію воплощенія онъ признаетъ не физическія измѣненія въ природѣ, а нравственное дѣйствіе Бога на людей. Отвѣчая на замѣчаніе Цельса, что «если бы измѣнилось одно что-нибудь въ этомъ мірѣ, то извратилось бы и все», Оригенъ говоритъ: если говорить объ измѣненіяхъ въ мірѣ вслѣдствіе присутствія силы Божіей и воплощенія Логоса, то подъ этими измѣненіями нужно

[1]) Contra Cels. IV, 65.
[2]) Ibid. 62.
[3]) Ibid. 70.

понимать измѣненіе человѣка изъ злаго въ добраго, изъ преданнаго страстямъ въ умѣреннаго, изъ суевѣрнаго въ истинно благочестиваго [1]). Соотвѣтственно такому воззрѣнію на цѣль воплощенія Оригенъ занимается опроверженіемъ тѣхъ замѣчаній Цельса, коими онъ думаетъ отвергнуть возможность и нужду воплощенія, какъ особеннаго дѣйствія Бога на міръ нравственный. Въ противоположность Цельсу онъ выставляетъ христіанское понятіе о природѣ и происхожденіи зла и доказываетъ необходимость и возможность ослабленія и уничтоженія зла чрезъ воплощеніе сына Божія.

Замѣтивъ предварительно, что природу и происхожденіе зла трудно открыть не только не философамъ, но и самимъ философамъ, и что познаніе объ этомъ предметѣ дается только вдохновеніемъ Божіимъ [2]), Оригенъ признаетъ истиннымъ то положеніе Цельса, что зло происходитъ не отъ Бога. Нашъ Іеремія изъяснялъ уже, что изъ устъ Вышняго не изыдетъ зло и добро [3]). Но что матерія есть причина зла, свойственнаго природѣ смертныхъ вещей,—это не признается нами справедливымъ. Собственная воля (ἡγεμονικὸν αἴτιον) каждаго есть причина существующей въ немъ порочности, которая есть зло, а равно дурны и тѣ дѣйствія, которыя отъ нея происходятъ [4]). Признавая зло происходящимъ отъ матеріи, Цельсъ доказываетъ, что оно подлежитъ законамъ существованія матеріальныхъ предметовъ, а періоды жизни смертныхъ вещей сходны одинъ съ другимъ отъ начала до конца. Оригенъ указываетъ, что перенесеніе на нравственный міръ этого закона матеріальной жизни уничтожаетъ свободу и отвѣтственность за дѣйствія. Если, вслѣдствіе разъ на всегда установленнаго порядка вещей, необходимо должно быть тоже и въ будущемъ, что было и что есть, то *необходимо*, чтобы Сократъ

---

[1]) Contra Cels. IV, 5.
[2]) Ibid. 65.
[3]) Плачъ. III, 38.
[4]) Contra Cels. IV. 66.

всегда занимался философіей, чтобы постоянно обвиняли его за то, что онъ вводитъ чуждыхъ боговъ и развращаетъ юношество, чтобы Анитъ и Мелитъ постоянно являлись его обвинителями, а ареопагиты всегда осуждали его выпивать цикуту. Если бы это было такъ, я не знаю, какъ бы могла существовать свободная воля, и возможно-ли было бы хвалить и порицать по заслугамъ [1])?—Мысль Цельса о томъ, что въ мірѣ и прежде не было, и послѣ не будетъ зла ни больше, ни меньше, чѣмъ теперь, что зло появляется всегда въ одномъ и томъ же количествѣ, Оригенъ считаетъ вполнѣ несправедливою. Мнѣніе это Цельсъ, какъ кажется Оригену, заимствовалъ изъ діалога Платона «Теэтетъ», въ которомъ Сократъ говоритъ: невозможно прогнать зло изъ среды людей, какъ невозможно помѣстить его у боговъ, или истребить совсѣмъ [2]). Но Цельсъ, замѣчаетъ Оригенъ, въ данномъ случаѣ не точно слѣдуетъ Платону, потому что онъ, воспользовавшись только однимъ этимъ сочиненіемъ Платона (Теэтетъ) и думая, что усвоилъ себѣ полную истину, написалъ противъ насъ книжку (σύγγραμμα) и назвалъ ее «истинное слово». Слова Платонова Тимея: «когда боги очищали землю водами» [3]) ясно показываютъ, что земля, очищенная водами, имѣла меньше зла, чѣмъ сколько имѣла она его до времени очищенія. Такимъ образомъ, если точно слѣдовать Платону, то нужно признать, что зло бываетъ иногда и въ меньшемъ количествѣ, а изъ выраженій въ «Теэтетѣ» должно заключить только то, что его нельзя совсѣмъ истребить изъ среды людей [4]). Такимъ образомъ первое доказательство невѣрности мысли Цельса состоитъ въ

---

[1]) Ibid. 67. Сравн. Таціана. Рѣчь противъ грековъ.

[2]) Платонъ. Теэтетъ: невозможно истребить зла, о Θеодоръ; ибо противоположность добру всегда существуетъ по необходимости; и нельзя помѣстить зло у боговъ; но вслѣдствіе необходимости, зло постоянно пребываетъ въ одной и той же смертной природѣ и занимаетъ одно и то же мѣсто Migne, 1130. примѣч. 29.

[3]) Боги, очищая землю, произвели потопъ... Ibid. 30.

[4]) Contra Cels. IV. 62.

томъ, что онъ не вѣрно понялъ тотъ источникъ, откуда ее заимствовалъ.

Во вторыхъ, допуская мысль о постоянно одинаковомъ количествѣ зла въ мірѣ, Цельсъ противорѣчитъ другимъ пунктамъ своего ученія. «Я не знаю, пишетъ Оригенъ, какимъ образомъ Цельсъ является допускающимъ провидѣніе, насколько можно объ этомъ заключить изъ выраженій въ этой его книжкѣ (βίβλιον): «никогда не бываетъ ни больше, ни меньше зла, а существуетъ оно всегда въ одномъ опредѣленномъ количествѣ». Ибо изъ того положенія, что не было и не будетъ ни больше, ни меньше зла, чѣмъ сколько существуетъ его теперь, мнѣ кажется, слѣдуетъ, что и надъ зломъ господствуетъ провидѣніе и препятствуетъ ему появляться въ большемъ или меньшемъ количествѣ. Подобно этому защитники неразрушаемости міра доказываютъ, что провидѣніе удерживаетъ стихіи въ равновѣсіи и не позволяетъ какой-либо изъ нихъ преобладать надъ другими, чтобы вслѣдствіе этого міръ не разрушился [1]).

Въ третьихъ положеніе Цельса противорѣчитъ исторіи. «Есть и другой способъ опровергнуть мнѣніе Цельса, который предлагаютъ намъ философы. Эти послѣдніе, изслѣдуя вопросъ о добромъ и зломъ, доказываютъ историческими памятниками, что гетеры сначала продавали себя желающимъ внѣ города и были съ покрытыми лицами; впослѣдствіи, презрѣвши стыдъ, онѣ сбросили покрывала, но жили все-таки внѣ города, такъ какъ законы запрещали имъ входъ въ него. Но съ развитіемъ безнравственности онѣ осмѣлились вступить въ самый городъ. Это говоритъ Хризиппъ во введеніи въ трактатъ «о добрѣ и злѣ» [2]). Наконецъ, мнѣніе Цельса о положеніи въ мірѣ зла не оправдывается аналогіей развитія личности. Хотя природа человѣка всегда одинакова, но не всегда въ одномъ и томъ же положеніи на-

---

[1]) Contra Cels. IV. 63.
[2]) Ibid.

ходятся его воля, разумъ и дѣйствія. Иногда человѣкъ подпадаетъ злу, вовсе не слѣдуя разуму, а иногда съ разсужденіемъ; порочность его бываетъ то больше, то меньше. Иногда онъ упражняется въ добродѣтели и успѣваетъ въ ней то больше, то меньше. Тоже самое и гораздо съ большимъ правомъ должно сказать о природѣ универсума. Въ немъ, хотя въ существѣ своемъ онъ и остается тожественнымъ, не всегда случается одно и тоже [1]).—Всѣ эти разсужденія Оригена, къ сожалѣнію, не разрѣшаютъ вопроса, поднятаго Цельсомъ. Неистребимость зла въ людяхъ вообще дѣйствительно доказывается въ діалогѣ Платона «Теэтетъ»; и это мнѣніе Платона вовсе не опровергается фигуральнымъ выраженіемъ его Тимея, что «боги очищали землю водами». А напротивъ слова эти выражаютъ то мнѣніе, которое Оригенъ никакъ не хочетъ допустить у Цельса, но которое на самомъ дѣлѣ дѣйствительно ему принадлежитъ, что провидѣніе не допускаетъ злу усилиться до такой степени, чтобы оно разрушило міръ, а истребляетъ его періодически повторяющимися потопами и пожарами. Послѣ такихъ катастрофъ опять начинается тоже развитіе зла, какое было и въ предъидущій міровой періодъ. Что Цельсъ принимаетъ такое провидѣніе—это Оригену кажется невозможнымъ только вслѣдствіе его ложнаго убѣжденія, что Цельсъ—эпикуреецъ.—Оригенъ справедливо говоритъ, что зло въ исторіи измѣняется въ своемъ количествѣ, уменьшается и развивается, подобно тому какъ тоже явленіе мы видимъ и при развитіи индивидуума. Но всего этого, конечно, не отрицаетъ и Цельсъ. И онъ, конечно, допускаетъ процессъ развитія зла въ теченіе каждаго міроваго періода, отъ одной міровой катастрофы до другой, отъ потопа до пожара. Мысль его состоитъ собственно въ томъ, что эти катастрофы не истребляютъ зла, и оно въ каждый міровой періодъ, а не въ каждый моментъ отдѣльнаго періода, существуетъ всегда въ одномъ и томъ же количествѣ.—Не-

[1]) Ibid. 64.

лѣпость мнѣнія Цельса о неистребимости зла по самой его природѣ основана на невѣрномъ его представленіи о происхожденіи зла, какъ имѣющаго свой источникъ въ матеріи и на ложномъ мнѣніи о вѣчности этой послѣдней. Съ этой точки зрѣнія Цельсъ и можетъ быть пораженъ. Зло, если считать его результатомъ свободнаго дѣйствія разумныхъ существъ, по своей природѣ можетъ быть и истребимымъ. Нѣтъ никакой метафизической необходимости существовать ему вѣчно, хотя нравственно-свободныя условія развитія духовъ и могутъ произвести то, что оно никогда не будетъ истреблено. Представленіе Платона и Цельса о самыхъ періодахъ, хронически повторяющихся въ міровой жизни, есть, конечно, только предположеніе. Въ безконечности существованія разумнаго міра насъ, конечно, убѣждаетъ изслѣдованіе его природы, но никакія соображенія необходимо не вызываютъ мысли объ его безначальности или даже о продолженіи его существованія назадъ за этотъ міръ, а равно не доказываютъ необходимости и того, чтобы послѣ міровой катастрофы, въ которую вѣритъ христіанство, жизнь началась таже самая, что и теперь.

По поводу замѣчанія Цельса, что міръ совершенъ во всѣхъ своихъ частяхъ и что Богу нѣтъ надобности исправлять и улучшать однажды имъ сдѣланное, Оригенъ говоритъ: когда Богъ очищаетъ міръ потопомъ или пожаромъ, то это дѣлаетъ онъ не въ томъ смыслѣ, какъ художникъ, въ трудѣ котораго что нибудь не додѣлано или неискусно сдѣлано; онъ только препятствуетъ развитію зла. Я даже думаю, что онъ въ опредѣленное время сдѣлаетъ зло совсѣмъ незамѣтнымъ, въ томъ случаѣ если это будетъ полезно для цѣлаго. Но есть-ли основаніе, послѣ такого исчезновенія зла, появляться ему снова, или нѣтъ—это заслуживаетъ особеннаго изслѣдованія. Богъ желаетъ всегда новыми и новыми исправленіями уничтожать поврежденное. И хотя онъ, когда творилъ міръ, сотворилъ все прекраснымъ и совершеннымъ, тѣмъ не менѣе онъ имѣетъ надобность прилагать нѣкоторое врачеваніе по отношенію къ тому, что бо-

литъ грѣхомъ и чрезъ это вредитъ цѣлому міру. И Богъ ни въ какое время не пренебрегалъ и не будетъ пренебрегать произведеніемъ въ этомъ измѣнчивомъ мірѣ всего того, что ему прилично здѣсь дѣлать [1]).—Цельсъ говоритъ, что самое понятіе зла относительно. «Если иное кажется тебѣ зломъ, то это не значитъ еще, что такъ оно есть и на самомъ дѣлѣ. Ты вѣдь не знаешь, оно можетъ быть полезно или тебѣ, или другому или цѣлому».—Мнѣніе это, говоритъ Оригенъ, имѣетъ въ себѣ нѣчто удобопріемлемое. Оно даетъ мысль о томъ, что зло по своей природѣ не безусловно вредно, такъ какъ бываетъ, что иное, почитаемое зломъ для отдѣльнаго человѣка, приноситъ пользу цѣлому. Но чтобы кто нибудь не нашелъ здѣсь повода утверждаться во злѣ изъ—за того, что оно можетъ приносить пользу цѣлому, нужно сказать слѣдующее: хотя Богъ, не стѣсняющій нашей свободной воли, и пользуется злыми дѣйствіями нечестивыхъ для устроенія порядка цѣлаго и обращаетъ зло на пользу цѣлому, тѣмъ не менѣе повиненъ всякій, утверждающійся во злѣ. Преступники, осужденные на какія нибудь публичныя работы въ городѣ, можно пожалуй сказать, приносятъ общественную пользу, но сами они все таки совершаютъ преступныя, отвратительныя дѣйствія и никто, имѣющій здравый умъ, не захочетъ быть на ихъ мѣстѣ. Поэтому то и апостолъ Павелъ учитъ насъ, что и самые дурные люди, хоти они полагаются въ числѣ отверженныхъ, приносятъ нѣкоторую пользу цѣлому; но гораздо полезнѣе для цѣлаго добродѣтельнѣйшіе во всемъ, по каковой причинѣ сами они и поставляются въ прекраснѣйшемъ мѣстѣ. «Въ большомъ домѣ есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни въ почетномъ, а другіе въ низкомъ употребленіи. И такъ, кто будетъ чистъ отъ сего, тотъ будетъ сосудомъ въ чести, освященнымъ и благопотребнымъ владыкѣ, годнымъ на всякое доброе дѣло [2]).—

---

[1]) Contra Cels. IV. 69.

[2]) 2 Тимоѳ. II. 20 21. Contra Cels. IV. 70.

Отвѣтъ Оригена на вопросъ о томъ, что составляетъ дѣйствительныя цѣли отдѣльныхъ явленій природы—польза ли вселенной или человѣка, насколько человѣкъ есть предметъ преимущественнаго божественнаго промысла, сравнительно съ другими предметами природы,—этотъ отвѣтъ удобнѣе разсмотрѣть при изложеніи приводимаго Цельсомъ антропологическаго доказательства невозможности воплощенія, къ чему мы сейчасъ и перейдемъ.

Ученіе о воплощеніи Бога соединяетъ его съ человѣческою плотію. Слѣдов. воплощеніе необходимо предполагаетъ, что въ ряду всего необъятнаго ряда твореній человѣческая природа есть самая близкая Богу и до такой степени ему родственная, что Богъ съ нею именно только и могъ соединиться. Воплощеніе имѣетъ цѣлію принести благо людямъ. Если же такая великая міровая катастрофа, какъ воплощеніе, т.-е. по Цельсу, премѣненіе Божества въ плоть, совершается только для людей, то понятно, что мелкія явленія природы служатъ исключительно только человѣку. Для отрицанія идеи воплощенія Бога, представляющаго такой апотеозъ человѣческой природы, нужно было доказать ея очень малую значимость въ ряду твореній, а это само собою вело къ раскрытію ученія о цѣлесообразности природы и собственно къ рѣшенію вопроса о томъ, что составляетъ дѣйствительныя цѣли явленій природы? Крайнія разсужденія, къ которымъ пришелъ Цельсъ по вопросу о положеніи человѣка въ ряду прочихъ твореній, вызваны были у него, по его словамъ, необыкновенною притязательностію христіанъ на особенную ихъ близость къ Богу, ради которой онъ заботится будто бы только объ нихъ и изъ—за нихъ презираетъ все сотворенное. Цельсъ насмѣшливо замѣчаетъ, что христіане, подобно стаду летучихъ мышей, или подобно муравьямъ, сошедшимся на кучѣ, или лягушкамъ, собравшимся въ болотѣ, или червякамъ, засѣдающимъ въ какомъ нибудь навозномъ углу и разсуждающимъ о томъ, кто изъ нихъ поганѣе, говорятъ такъ: Богъ все намъ предвѣщаетъ и предсказываетъ. Оставляя въ сторонѣ цѣлый міръ

и небесный кругъ, и эту нашу землю, онъ обращаетъ вниманіе только на насъ однихъ и только о насъ печется. Онъ не перестаетъ посылать къ намъ своихъ посланниковъ, и не перестанетъ посылать. Онъ неусыпно старается о томъ, чтобы мы постоянно были съ нимъ.—Въ пластическомъ изображеніи Цельса христіане—червяки разсуждаютъ далѣе слѣдующимъ образомъ: существуетъ Богъ и потомъ за нимъ—мы, сотворенные совершенно похожими на него. Намъ подчинено все: и земля, и вода, и воздухъ и звѣзды; все для насъ, все назначено намъ на служеніе. А теперь, такъ какъ нѣкоторые изъ насъ согрѣшили, то придетъ Богъ или пошлетъ Сына, чтобы онъ предалъ пламени нечестивыхъ, а мы, остальные, будемъ наслаждаться съ нимъ вѣчною жизнію [1]).

Въ противоположность такимъ страннымъ притязаніямъ христіанъ Цельсъ доказываетъ, что люди не только не выше прочихъ безсловесныхъ животныхъ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже ниже ихъ.

Христіане говорятъ, что все сотворено для человѣка. Но изъ естественной исторіи и изъ многихъ признаковъ смётливости, обнаруживаемыхъ животными, можно доказать, что все сотворено для человѣка ни какъ не больше, чѣмъ для безсловесныхъ животныхъ [2]). Громы, молніи и дожди не суть дѣла Бога. Но если бы и признать, что это—дѣла Божіи, то они сотворены для питанія человѣка никакъ не преимущественно, чѣмъ для растеній, травъ, тернія [3]). Мы пріобрѣтаемъ себѣ питаніе съ большими заботами, трудомъ и потомъ; а для животныхъ все растетъ безъ сѣянія и безъ обработки [4]). И если ты противопоставишь мнѣ изреченіе Еврипида:

---

[1]) Contra Cels. IV. 23.

[2]) IV. 74 Лукреція: Nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum. Keim. 58 стр. Nt. 3.

[3]) Contr. Cels. IV. 75.

[4]) 76. Лукреція. Keim, Ibid. Nt. 6.

Ἥλιος μὲν νὺξ τε δουλεύει βροτοῖς,
Солнце и ночь служатъ смертнымъ,

то я спрошу, почему ты считаешь солнце и ночь преимущественно назначенными для человѣка, а не для муравьевъ и мышей? И у нихъ ночь есть время покоя, а день назначенъ къ тому, чтобы видѣть и работать [1]). Если кто скажетъ, что мы—цари животныхъ, такъ какъ мы ловимъ ихъ на охотѣ и ѣдимъ, то я отвѣчу: почему же не мы для нихъ рождены, такъ какъ вѣдь и они насъ ловятъ и ѣдятъ? Мы пользуемся на охотѣ сѣтьми, оружіемъ, помощью многихъ людей, собакъ. Но животнымъ сама природа дала оружіе, которымъ они насъ легко себѣ и подчиняютъ [2]). При этомъ если вы скажете, что вамъ дана отъ Бога власть ловить и убивать животныхъ, то мы отвѣтимъ, что напротивъ очень вѣроятно, прежде нежели возникли города, искусства, человѣческія общества, прежде нежели начали существовать оружіе и сѣти, животныя ловили и ѣли людей, а сами не ловились людьми [3]). Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ въ этомъ отношеніи Богъ скорѣе подчинилъ людей животнымъ, а не наоборотъ [4]). Если кажется, что люди тѣмъ отличаются отъ животныхъ, что они живутъ въ городахъ, пользуются общественною жизнію, имѣютъ начальство, вождей, то здѣсь нѣтъ ничего такого, что̀ служило бы доказательствомъ превосходства человѣка, потому что тоже самое дѣлаютъ муравьи и пчелы. У пчелъ есть свой царь, за которымъ они слѣдуютъ и коего слушаютъ; есть у нихъ и войны, и побѣды; у нихъ есть города и пред-

[1]) Contr. Cels. IV. 77.
[2]) Contr. Cels. IV. 78.
[3]) Contr. Cels. IV. 79.
[4]) Contr. Cels. IV. 80.
[5]) Contr. Cels. IV. 81. Жизнь пчелъ обращала на себя особенное вниманіе древнихъ естествоиспытателей. Аристотель относитъ ихъ и муравьевъ къ животнымъ πολιτικά. Нравы и жизнь пчелъ и муравьевъ описываютъ, кромѣ Аристотеля (Hist. anim. 1. 1), Плиній, Плутархъ, Эліанъ, Цицеронъ (Keim, 60, прим. 1). И христіанскіе писатели, доказывая идею единства Божества, указывали на общественное устройство у пчелъ. Rex unus apibus—говоритъ Минуц. Феликсъ. Октавій, 18.

мѣстья, есть раздѣленіе работъ, судъ надъ лѣнивыми и дурными; трутней, покрайней мѣрѣ, они прогоняютъ и наказываютъ. Образъ дѣйствій муравьевъ по отношенію къ пищѣ— такой же, какъ и у людей. Они обладаютъ предусмотрительной заботливостью о зимнемъ времени. Они помогаютъ другъ другу въ перенесеніи тяжестей. Изъ плодовъ, которые муравьи собираютъ у себя, они откладываютъ сѣмена, такъ что сѣмена не пропадаютъ, а на слѣдующій годъ могутъ принести снова плоды, нужные имъ для питанія [1]). Муравьи отдѣляютъ умершихъ отъ живыхъ на особыя мѣста, которыя и суть для нихъ «гробницы предковъ» (πάτρια μνήματα). Когда муравьи встрѣчаются, то разговариваютъ другъ съ другомъ,—отъ этого они никогда и не сбиваются съ пути. Итакъ они обладаютъ всестороннимъ развитіемъ ума (συμπλήρωσις λόγου) и имѣютъ общія понятія о цѣломъ, владѣютъ языкомъ и могутъ выражать знаками происшествія [2]). Предположи теперь, если бы кто нибудь посмотрѣлъ съ неба на землю: какое различіе онъ увидѣлъ бы между дѣйствіями людей и муравьевъ [3])? Если люди воображаютъ, что они знаютъ магическое искусство, то и въ этомъ отношеніи змѣи и орлы гораздо ихъ мудрѣе. Они знаютъ много лѣкарствъ противъ различныхъ болѣзней, знаютъ врачебныя свойства нѣкоторыхъ камней, каковымъ знаніемъ и пользуются при лѣченіи своихъ птенцовъ. Но когда люди случайно нападутъ на такіе камни, то воображаютъ, что они сдѣлали какое-то чудесное пріобрѣтеніе [4]). Если кто скажетъ, что человѣкъ превосходитъ прочихъ животныхъ на томъ основаніи, что онъ имѣетъ познаніе о вещахъ божественныхъ, то пусть знаетъ тотъ, кто это говоритъ, что и это преимущество оспариваютъ у человѣка многія живот-

---

[1]) Contr. Cels. IV. 83. Плиній: Semina arrosa condunt, ne rursus in fruges exeant e terra. Также Плутархъ, Эліанъ. См. Keim. 60. Nt. 5.

[2]) Contr. Cels. IV. 84. Указанныя свойства муравьевъ описаны также Плиніемъ. Keim. 60. Nt. 6.

[3]) Contr. Cels. IV. 85.

[4]) Contr. Cels. IV. 86.

ныя. Что можетъ быть божественнѣе предузнанія и предсказанія будущаго? А этому научаются люди отъ другихъ животныхъ и въ особенности отъ птицъ. Тѣ люди, которые занимаются изслѣдованіемъ показаній птицъ, и называются мантиками. Если же птицы и другія животныя, предузнавши отъ Бога о будущемъ, чрезъ нѣкоторые знаки передаютъ объ этомъ и намъ, то изъ этого слѣдуетъ, что общеніе ихъ съ Богомъ тѣснѣе, нежели наше, и они гораздо мудрѣе и любезнѣе Богу, чѣмъ мы. Мудрые изъ людей говорятъ, что между животными происходятъ разговоры и—очевидно гораздо благочестивѣе, чѣмъ наши; и сами эти мудрые мужи иногда дѣйствительно понимаютъ то, что̀ говорятъ птицы, и показываютъ это пониманіе самымъ дѣломъ. Предсказывающіе, изъяснивъ напередъ на основаніи языка птицъ, что они туда-то пойдутъ и то-то будутъ дѣлать, и дѣйствительно въ послѣдствіи идутъ туда и дѣлаютъ то именно, какъ они предсказали. Никто такъ не довѣряетъ силѣ клятвы, какъ слонъ, и никто глубже его не вѣритъ въ божество, изъ чего слѣдуетъ, что и онъ имѣетъ познаніе о Богѣ [1]). Аисты также благочестивѣе людей, потому что они имѣютъ взаимную любовь и доставляютъ пищу родителямъ. Любовь къ родителямъ оказываетъ и арабскій фениксъ. Онъ, по прошествіи многихъ лѣтъ, переселяется въ Египетъ, неся съ собою тѣло своего умершаго отца въ смоляномъ гробѣ и кладетъ его тамъ, гдѣ находится храмъ солнца [2]). Такимъ образомъ человѣкъ не имѣетъ у Бога никакого преимущества сравнительно съ другими животными. Въ очахъ Бога одна вещь также хороша, какъ и другая; ни одна изъ нихъ не имѣетъ ни болѣе, ни менѣе преимущества. Вселенная есть сама для себя цѣль—и эта

---

[1]) 88. Объ умѣ и благочестіи слона говорятъ Цицеронъ, (Nat. deor.) Плиній, Плутархъ, Эліанъ. Эліанъ говоритъ: слоны почитаютъ боговъ, а люди сомнѣваются въ томъ, существуютъ-ли боги? Keim, 63. Прим. 1. Плиній. Lib. VIII. c. 1: Alienae quoque religionis intellectu creduntur maria transituri non ante naves conscendere, quam invitati rectoris jurejurando de reditu. Migne, XI. 1177.

[2]) Ibid. 98. Разсказъ объ аистахъ заимствованъ изъ тѣхъ же писателей. Разсказъ о фениксѣ изъ Геродота, Плинія, Тацита. Keim, 63. Прим. 2—3.

цѣль состоитъ не въ отдѣльныхъ ея явленіяхъ, но во всей ея цѣлости. Такъ какъ міръ во всѣхъ своихъ частяхъ есть нѣчто совершенное, то всѣ его части расположены такимъ образомъ, что онѣ имѣютъ прямое отношеніе только къ цѣлому, а между собою только посредственное. Универсумъ, космосъ составляетъ предметъ божественнаго попеченія, и общаго промышленія Бога совершенно достаточно на то, чтобы міръ не сдѣлался хуже. — Всѣ эти замѣчанія Цельса основаны на противоположности его натуралистическаго міровоззрѣнія съ христіанскимъ телеологическимъ и антропоцентрическимъ. Антропоцентрическое міросозерцаніе, которое поставляетъ человѣка конечною цѣлью творенія, естественнымъ образомъ содержитъ въ себѣ и вѣру въ дѣятельность Бога по отношенію къ человѣку, превосходящую Его дѣятельность по отношенію къ прочему міру (supranaturalismus). Но если человѣкъ разсматривается, какъ только часть міроваго цѣлаго, какъ только одно изъ звеньевъ міровой цѣпи, то не должно уже быть рѣчи объ особенномъ, на него только направленномъ, промышленіи Бога и тѣмъ менѣе о воплощеніи Бога для его спасенія.

Оригенъ очень подробно занимается разборомъ каждаго отдѣльнаго пункта приведенныхъ замѣчаній Цельса. Намъ нѣтъ надобности подробно излагать его разборъ. Что у животныхъ есть нѣкоторыя свойства сходныя съ человѣческими—этого Оригенъ не отрицаетъ, хотя и не понимаетъ напр. откуда Цельсъ узналъ о томъ, что никто такъ не довѣряетъ клятвѣ, какъ слонъ? Но всѣ дѣйствія животныхъ, сходныя съ человѣческими, тѣмъ существенно различаются отъ дѣйствій человѣческихъ, что первыя производятся по естественному инстикту, тогда какъ послѣднія производятся по разумнымъ побужденіямъ [1]).Человѣкъ такъ высоко стоитъ надъ животнымъ, что никогда не можетъ дойти вполнѣ до животнаго состоянія. Сѣмя добродѣтели и разумности никогда не можетъ въ немъ исчезнуть. Разумъ, который про-

[1]) Contr Cels. IV, 98.

исходитъ отъ Логоса—Бога, никогда не дозволитъ такого униженія человѣку, чтобы онъ сдѣлался животнымъ [1]). На этомъ основаніи Оригенъ отрицаетъ древнюю теорію переселенія душъ.—Цельсъ указываетъ на особенную близость животныхъ къ Богу, сравнительно съ человѣкомъ на томъ главнымъ образомъ основаніи, что они обладаютъ способностью проникать въ будущее и учатъ даже самихъ людей знать будущее. Способность эту въ птицахъ и животныхъ вообще признаетъ и Оригенъ. И онъ, какъ и Цельсъ, не считаетъ эту способность результатомъ только болѣе острой органической воспріимчивости животнаго (какъ предузнаніе погоды и т. п.), но внѣшнимъ вдохновеніемъ. Это вдохновеніе, по Цельсу, происходитъ отъ Бога, а по Оригену—отъ демоновъ. «Не отъ Бога посылаются птицы. Гораздо болѣе мы того мнѣнія, что нѣкоторые злые демоны, кои, подобно титанамъ и гигантамъ, низвергнуты были съ неба за свое нечестіе по отношенію къ истинному Богу и небеснымъ ангеламъ, теперь пребываютъ въ грубыхъ и нечистыхъ тѣлахъ земли. Такъ какъ они не имѣютъ земныхъ тѣлъ, то и могутъ имѣть прозрѣніе въ будущее. Этимъ побуждаютъ они человѣка удаляться отъ служенія истинному Богу. Они входятъ въ тѣла наиболѣе хищныхъ, дикихъ и грубыхъ животныхъ, дѣйствуютъ на ихъ силу воображенія, такъ что они летаютъ и движутся то тѣмъ, то другимъ способомъ. [2]). Мнѣніе Оригена о вдохновеніи птицъ и другихъ животныхъ злыми демонами не есть оригинальное его мнѣніе. Его же держался Тертулліанъ и всѣ вообще апологеты, видѣвшіе въ языческихъ богахъ демоновъ [3]). Въ язычествѣ гаданье по полету и крику птицъ, а равно и по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ составляло часть религіознаго культа. А такъ какъ языческіе боги, по мнѣнію апологетовъ, суть злые демоны, то и каждое дѣйствіе культа, посвященнаго этимъ богамъ, есть дѣйствіе демо-

[1]) IV, 25.
[2]) IV, 92.
[3]) См. напр. Минуцій, Феликсъ, Октавій. XXVII. 350 стр.

новъ. Надо замѣтить при этомъ, что на родинѣ Оригена—въ Египтѣ боги символизировались, именно въ животныхъ: крокодилѣ, быкѣ, мыши. Оригенъ думаетъ, что ученіе о превосходствѣ животныхъ надъ человѣкомъ, которое Цельсъ не первый высказалъ, стоитъ въ связи съ египетскимъ почитаніемъ житвотныхъ [1]).—Воззрѣнія Оригена на цѣлесообразность природы стоятъ въ связи съ его мнѣніемъ объ особенномъ достоинствѣ разумной природы, сравнительно съ прочими тварями. Міръ, какъ цѣлое, составляетъ высшій предметъ божественнаго промышленія, но это не исключаетъ справедливости той мысли, что вселенная сотворена все-таки преимущественно для разумныхъ существъ, какъ это признавали уже и философы древности, напр. стоики [2]). Я думаю, говоритъ Оригенъ, объ этомъ предметѣ слѣдующимъ образомъ: смотритель надъ рынкомъ и выставленными на немъ съѣстными припасами не заботится, конечно, ни о комъ другомъ, а только о людяхъ. Но и собаки и другія неразумныя животныя пользуются избыткомъ съѣстныхъ припасовъ, появляющимся благодаря заботливости смотрителя. Такъ и божественное промышленіе заботится ближайшимъ образомъ о разумныхъ существахъ, но вмѣстѣ съ этимъ попеченіе Божіе распространяется и на неразумныхъ тварей [3]). Между самыми разумными существами есть особый классъ людей, которые составляютъ высшій цвѣтъ человѣчества и особенный предметъ божественнаго промышленія. Это—христіане. Мы знаемъ, что Богъ любитъ все сущее, Онъ не ненавидитъ ничего изъ сотвореннаго Имъ, знаемъ, что вся земля полна Его благости и помазанникъ Его есть умилостивительная жертва не за наши только грѣхи, но и за грѣхи всего міра... Но мы знаемъ также и то, что именно и преимущественно мы, принявшіе слово Его, бу-

[1]) Contra Cels. IV. 90

[2]) Omnia nostri (hominum) causa—это—положеніе платонической и стоической философіи. См. Ciceronis Acad. quaest. 4, 38, 120. Natura deorum 2, 62.

[3]) Contra Cels. 99, 74. προηγουμένως διὰ τὸ λογικὸν ζῷον τὰ πάντα δεδημιουργῆται. Сравн. Clemen. Paedagog. I. 3, 7.

демъ въ ближайшемъ общеніи съ нимъ, въ силу нашей вѣры и нашего образа жизни [1]).

b. Ученіе о воскресеніи плоти.

Соединеніе Бога съ человѣческою плотію — это одинъ пунктъ христіанскаго вѣроученія, который никакъ не могла допустить платоническая философія Цельса, основою которой былъ дуализмъ. Но тотъ же апотеозъ плоти проповѣдывался и другимъ пунктомъ религіи христіанъ—ученіемъ о воскресеніи плоти. Если ученіе о боговоплощеніи и возвышаетъ плоть до возможности ипостаснаго соединенія ея съ божествомъ, то во всякомъ случаѣ ограничиваетъ (такъ покрайней мѣрѣ думалъ Цельсъ) этотъ апотеозъ здѣшнимъ земнымъ бытіемъ Бога во плоти. Но ученіе о воскресеніи плоти заключаетъ въ себѣ мысль о существованіи тѣла и послѣ этой жизни и такимъ образомъ приписываетъ ей качество, свойственное только духу — именно безконечность существованія. [2]) Едвали въ христіанскомъ богословіи можно встрѣтить другой догматъ, противъ коего такъ единодушно возставали бы язычники. Но это дѣлали не одни язычники. И въ самой христіанской средѣ гностицизмъ, сохранившій во всѣхъ своихъ системахъ, въ той или другой формѣ, платоновскій дуализмъ, съ неменьшею силою и единодушіемъ возставалъ противъ этого догмата. Около ученія о воскресеніи плоти, говоритъ Вернеръ, сконцентрировалась сумма всего того, въ чемъ христіанское міровоззрѣніе противосто-

---

[1]) Contra Cels. IV, 27.

[2]) Язычники и потому еще могли мириться скорѣе съ догматомъ о воплощеніи, чѣмъ съ догматомъ о воскресеніи мертвыхъ, что „воплощеніе“ они могли понимать, (какъ это дѣлали стоявшіе подъ сильнымъ вліяніемъ языческихъ воззрѣній гностики), въ смыслѣ не собственномъ, напр. въ докетическомъ; могли принимать понятіе Бога въ данномъ случаѣ не въ смыслѣ личнаго Бога, а въ смыслѣ Божіей силы, какъ дѣйствительно часто и принималось понятіе Логоса; а на соединеніе Логоса съ плотію могли смотрѣть въ смыслѣ не ипостасномъ, а нравственномъ.

яло обычнымъ представленіямъ языческой мысли во всѣхъ ея направленіяхъ. Поэтому ни одно изъ христіанскихъ ученій не было оспариваемо язычниками такъ рѣшительно, какъ это, но ни одно и не было такъ рано и такъ основательно защищаемо христіанами, какъ это ученіе. Ни одинъ изъ древнихъ апологетовъ не обходилъ этого ученія [1]). Разсужденія о догматѣ воскресенія плоти находятся и въ общихъ апологетическихъ сочиненіяхъ и въ отдѣльныхъ трактатахъ, посвященныхъ спеціальному разсмотрѣнію этого догмата,— Іустина мученика, Таціана, Аѳинагора, Ѳеофила антіохійскаго, Тетрулліана, Минуція Феликса, Арнобія, Меѳодія Патарскаго, муч. Памфила, Епифанія Кипрскаго, Ѳеофила Александрійскаго, Іеронима, Григорія Нисскаго, Іоанна Филопона, Златоуста, Исидора Пелусіота, Кирилла Іерусалимскаго, Зенона Веронскаго, Амвросія. [2]) Оригенъ занимается вопросомъ о воскресеніи мертвыхъ не въ одномъ только сочиненіи противъ Цельса. По извѣстію Іеронима, сообщаемому Руфиномъ, Оригенъ написалъ двѣ книги о воскресеніи и еще два діалога о томъ же предметѣ. Изъ книгъ о воскресеніи въ настоящее время извѣстны только отрывки частію изъ апологіи Памфила мученика, частію изъ сочиненія Меѳодія Патарскаго о воскресеніи, опровергавшаго Оригена, частію наконецъ изъ письма Іеронима къ Паммахію. Изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Оригена догматъ о воскресеніи плоти разсматривается въ сочиненіяхъ: περὶ ἀρχῶν, въ толкованіяхъ на псалмы и евангеліе Матѳея. [3]).

Возраженія Цельса противъ догмата о воскресеніи плоти

---

[1]) Климентъ римскій (хотя и не апологетъ) долженъ былъ *защищать* это ученіе, какъ и ап. Павелъ. Климентъ, къ Коринѳ. XXIV—XXVII. Павелъ, къ Коринѳ. 1. гл. XV.

[2]) Цитаты изъ помянутыхъ отцевъ см. Werner, Geschichte der apologet. und polemisch. Litterat. I. 399. У Вернера перечислены только апологетическія сочиненія, въ которыхъ разсматривается догматъ о воскресеніи плоти. Раскрытіе этого догмата находится и въ полемич. сочиненіяхъ Иринея, Ипполита и друг., направленныхъ противъ гностицизма.

[3]) Werner, ibid. 404.

основываются на общемъ его дуалистическомъ принципѣ: Богъ не сотворилъ ничего смертнаго, но только одно безсмертное. Смертное же есть дѣло иныхъ твореній. Душа есть дѣло Божіе, но тѣло имѣетъ иную природу. И ничѣмъ не отличается тѣло человѣка отъ тѣла летучей мыши, червя, лягушки. Природа всѣхъ смертныхъ тѣлъ одинакова. Принципъ разрушенія одинаково принадлежитъ всѣмъ ея видамъ [1]). Происхожденіе ученія христіанъ о воскресеніи плоти Цельсъ выводитъ, какъ мы замѣчали уже, изъ непониманія Платонова ученія о переселеніи душъ. Переходъ душъ изъ одного тѣла въ другое христіане ложно поняли и перемѣнили въ смѣшное ученіе о воскресеніи. При этомъ они говорятъ о сѣмени тѣла, о совлеченіи и облеченіи въ тѣло [2]). Глупо то мнѣніе христіанъ, что нѣкогда Богъ нашлетъ огонь на землю, и послѣ того какъ весь остальной родъ человѣческій будетъ уничтоженъ, они одни останутся, и не одни только живые, но и тѣ, которые уже умерли, снова выйдутъ изъ земли въ тѣхъ же тѣлахъ, въ которыхъ жили. Право, это—надежда, достойная червяковъ. Какая человѣческая душа пожелаетъ опять возвратиться въ оставленное тѣло? Многіе изъ самихъ іудеевъ и христіанъ не принимаютъ этого догмата и считаютъ его постыднымъ, нелѣпымъ, невозможнымъ [3]). И какимъ образомъ тѣло, совершенно разрушившееся, будетъ возстановлено въ первоначальную свою природу и получитъ тотъ же составъ? [4]) Не зная, что сказать на такой вопросъ, христіане прибѣгаютъ нелѣпѣйшимъ образомъ подъ защиту той мысли, что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго,—какъ будто Богъ можетъ желать чего нибудь постыднаго и противнаго природѣ? И неужели, если ты желаешь, по своему нечестію, чего нибудь постыднаго, Богъ и въ самомъ дѣлѣ

---

[1]) Contra Cels. IV. 52. 54. 60. 61.
[2]) Contra Cels. VII. 32. 1 Кор. XV. 37. 2 Кор. V. 2.
[3]) Гностики. См. Иринеи, противъ ересей Кн. V.
[4]) Сравн. Аѳинагоръ. О воскресеніи мертвыхъ. 3.

можетъ это сдѣлать, и въ самомъ дѣлѣ нужно вѣрить, что это будетъ? Богъ есть владыка вселенной не въ томъ смыслѣ, чтобы исполнять порочныя желанія, или чтобы производить безумный безпорядокъ. Онъ есть господинъ правильнаго и законнаго порядка природы. Хотя и можно допустить вѣчную жизнь души, но трупы, говоритъ Гераклитъ, должны быть уничтожаемы скорѣе, чѣмъ навозъ. Поэтому Богъ и не захочетъ и не можетъ неразумно дать вѣчную жизнь тѣлу, наполненному такими вещами, о которыхъ не хорошо и говорить. Богъ есть разумъ (λόγος) вселенной; поэтому Онъ и не можетъ ничего сдѣлать противъ разума, противъ самого себя [1]).

Противъ этихъ замѣчаній Цельса Оригенъ выставляетъ слѣдующія.

Вводя дуалистическій принципъ бытія, по которому тѣлесная природа не есть дѣло верховнаго Бога, Цельсъ тѣмъ самымъ противорѣчитъ не только христіанскому ученію, но и стоической философіи. А въ такомъ случаѣ ему нужно бы было доказать, что тѣлесная природа не носитъ въ себѣ никакихъ признаковъ премудрости и высокаго искусства ея Создателя.—Если признать, что смертная природа есть дѣло иныхъ создателей (низшихъ боговъ), и каждый родъ физическихъ явленій имѣетъ своего особаго творца, то нужно указать и причину такого раздѣленія занятій между богами.—Тщательное изслѣдованіе вопроса показываетъ, что Богъ есть единый творецъ всего, и все Онъ сотворилъ для опредѣленной цѣли и извѣстной пользы [2]). Если тѣла ничѣмъ одни отъ другихъ не отличаются, потому что матерія въ нихъ одна и та же, то значитъ и тѣло солнца, луны, звѣздъ, неба и иныхъ предметовъ, кои греки считаютъ чувственными богами, то же самое что и наши тѣла.—Матерія сама по себѣ совершенно безкачественна, и я не знаю, откуда получитъ она эти качества, если справедлива мысль

[1]) Contra Cels. V. 14.
[2]) IV. 54.

Цельса о томъ, что все измѣняемое не есть твореніе Божіе [1]). Если признать, что вещи, происходящія отъ матеріи, не безсмертны, то какъ нужно смотрѣть на этотъ міръ, имѣетъ онъ безконечное существованіе или нѣтъ? [2])

Цельсъ считаетъ недостойнымъ Бога воскрешеніе трупа, который содержитъ въ себѣ то, о чемъ не хорошо и говорить.—«Ни мы, ни божественныя писанія, пишетъ Оригенъ, не говоримъ, что при воскресеніи мертвыхъ давно умершіе выйдутъ изъ земли съ тѣми же самыми тѣлами, безъ всякаго измѣненія ихъ къ лучшему, и будутъ жить. Говоря это Цельсъ клевещетъ на насъ. Мы многое знаемъ изъ божественныхъ писаній о воскресеніи, и то, что говорятъ они объ этомъ предметѣ, достойно Бога. Въ настоящемъ случаѣ достаточно будетъ привести слѣдующее изреченіе изъ посланія Павла къ коринѳянамъ: скажетъ кто нибудь, какъ воскреснутъ мертвые? и въ какомъ тѣлѣ они придутъ? Безразсудный, то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ. И когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло [3]). Смотри, здѣсь сказано, что сѣется не самое будущее тѣло, а только зерно, которому Богъ и дастъ тѣло, и такимъ образомъ произойдетъ какъ бы воскресеніе [4]). Такимъ же образомъ, какъ Богъ каждому сѣмени даетъ тѣло, какое ему угодно, поступитъ онъ и съ умершими, которые какъ бы сѣются въ землю. И всѣ они, когда придетъ время, изъ посѣянныхъ здѣшнихъ тѣлъ примутъ то тѣло, которое Богъ пожелаетъ дать имъ по заслугамъ. Пространно учитъ наше писаніе о различіи между тѣмъ тѣломъ, которое сѣется, и тѣмъ, которое изъ него выростаетъ. Такъ

---

[1]) IV. 56.

[2]) Ibid. 60. Здѣсь Оригенъ разумѣетъ признаваемое философами ученіе о вѣчности матеріальнаго міра, которое принимаетъ и Цельсъ.

[3]) I. Кор. XV, 35—39.

[4]) Contra Cels. V. 18.

оно говоритъ: сѣется въ тлѣніи—возстаетъ въ нетлѣніи, сѣется въ униженіи—возстаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи—возстаетъ въ силѣ. Сѣется тѣло душевное—возстаетъ тѣло духовное [1]). Такимъ образомъ тѣло, котораго ожидаютъ христіане въ воскресеніи—это не то, которое имѣютъ они теперь. Это тѣло измѣненное и прославленное.

Чтобы понять характеръ этого измѣненія нашихъ тѣлъ, которымъ Оригенъ думаетъ замѣнить христіанское ученіе о воскресеніи плоти, для этого нужно поставить это ученіе въ связь съ основными началами его системы, которыя раскрываются не только въ апологіи противъ Цельса. Ученіе о воскресеніи плоти не могло, повидимому, рѣшительно имѣть мѣста въ системѣ Оригена вслѣдствіе того представленія его, что настоящее наше тѣло есть результатъ нашего паденія. Тѣло, по такому понятію о немъ, есть темница души, и слѣдовательно задачею человѣческой жизни должно быть совлеченіе этого тѣла. Оригенъ такимъ образомъ долженъ бы былъ придти совершенно къ тому же выводу, къ какому приходилъ и дуализмъ, такъ что и Оригенъ и Цельсъ въ данномъ пунктѣ должны бы говорить совсѣмъ одно и то же. Но такой дуалистическій выводъ для Оригена невозможенъ былъ потому, что онъ считалъ результатомъ паденія духовъ не самую тѣлесность, а настоящую форму человѣческаго тѣла. Тѣлесность сама по себѣ, по воззрѣнію Оригена, есть необходимая среда бытія всѣхъ вообще духовныхъ существъ, за исключеніемъ Бога. Духовныя существа до такой степени тѣсно связаны съ тѣлесностью, что они никогда не могутъ ея совлещись [2]). Говоря о томъ, что всякое духовное существо по необходимости тѣсно связано съ тѣлесностью, Оригенъ, правда, разумѣетъ собственно, такъ сказать, внутреннее тѣло, внутреннюю оболочку души, несходную съ грубымъ матеріальнымъ тѣломъ. Но такъ какъ это послѣднее въ такой же степени необхо-

[1]) I. Кор. XV. 42—43. Contr. Cels. V. 19.
[2]) De princip. III. 2.

димо для «внутренняго тѣла» души, какъ оно для души, то понятно, что духовная жизнь на всѣхъ ступеняхъ ея развитія по необходимости является соединенною съ тѣлесностью. Достоинство тѣлесности, т. е. большая или меньшая ея грубость или тонкость условливается нравственнымъ состояніемъ разумныхъ духовъ. А соотвѣтственно достоинству тѣлъ измѣняется и самое мѣсто пребыванія существъ. Обладающіе тѣлами тонкими населяютъ воздушныя эѳирныя пространства, а обладающіе тѣлами грубыми занимаютъ низшія сферы бытія. Соотвѣтственно процессу развитія духовныхъ существъ, въ теченіи коего они то возвышаются, то понижаются въ своемъ нравственномъ совершенствѣ, Оригенъ принимаетъ существованіе безконечнаго ряда слѣдующихъ одинъ за другимъ конечныхъ міровъ (эоновъ), въ которыхъ матеріальная природа, по общему закону бытія, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ нравственнымъ состояніемъ разумныхъ существъ.

Имѣя въ виду все вышесказанное, ученіе Оригена о воскресеніи плоти можно представлять себѣ въ слѣдующемъ видѣ. Послѣ міровой катастрофы, которою заключится существованіе настоящаго міра или міроваго эона, наступитъ новый міровой эонъ, въ которомъ жизнь природы будетъ соотвѣтствовать, какъ и теперь, нравственному состоянію разумныхъ духовъ. Такъ какъ искупленіе человѣчества совершено І. Христомъ съ цѣлію нравственнаго исправленія людей, то понятно, что умершіе христіане, какъ усовершившіеся нравственно, съ наступленіемъ новаго міроваго эона получатъ новыя тѣла, которыя по своей тонкости и духовности не будутъ похожи на нынѣшнія. Поэтому-то писаніе и говоритъ о тѣлахъ духовныхъ, нетлѣнныхъ, безсмертныхъ. Такіе предикаты по отношенію къ тѣлу, конечно, противорѣчатъ нашему представленію матеріальныхъ тѣлъ въ ихъ настоящемъ положеніи. Но когда говорится о такихъ тѣлахъ, то тутъ разумѣется не нынѣшній міръ и не нынѣшніе условія и законы его существованія, а міръ будущій, когда жизнь природы будетъ управляться совершенно дру-

гими законами [1]). Слѣдовательно несправедливо то возраженіе Цельса, что Богъ, воскрешая тѣло, дѣйствовалъ бы противъ законовъ природы. Такое измѣненіе въ тѣлахъ совершенно не противорѣчитъ понятію матеріи, потому что она есть нѣчто совершенно безкачественное и способное ко всевозможной измѣняемости. Тѣлесной смерти въ собственномъ смыслѣ у Оригена нѣтъ, а есть только измѣненіе формы матеріальнаго существованія.—Ученіе христіанъ о воскресеніи тѣлъ Цельсъ производитъ изъ непониманія философскаго ученія о переселеніи душъ. Но это несправедливо. Ученіе о воскресеніи тѣлъ основывается на той вѣрной мысли, что безтѣлесная и невидимая душа, для того чтобы жить въ пространствѣ и занимать извѣстное мѣсто, необходимо требуетъ тѣла, которое и измѣняется соотвѣтственно ея нравственному состоянію, а равно и тому высшему или низшему мѣсту въ мірѣ, которое она занимаетъ, благодаря этому своему нравственному состоянію [2]).—Ученіе Оригена о воскресеніи плоти, изслѣдованіе коего онъ самъ считаетъ труднымъ и требующимъ «мудрой и просвѣщенной головы», конечно, въ извѣстномъ смыслѣ рѣшаетъ возраженія философа Цельса. Говоря о воскресеніи плоти, христіане не заставляютъ человѣка принимать снова ту же плоть, отъ которой, по представленію Цельса, человѣкъ желаетъ постоянно освободиться. Понимая воскресеніе, тѣла какъ измѣненіе его въ высшее состояніе, въ которомъ не останется ничего грубаго и дурнаго, что свойственно настоящему тѣлу, христіане не говорятъ ничего недостойнаго Бога. Утверждая, что такое измѣненіе произойдетъ не при нынѣшнихъ законахъ существованія міровой жизни, христіане не заставляютъ Бога дѣйствовать противозаконно и неразумно. Но разрѣшая возраженія Цельса, ученіе Оригена, за исключеніемъ лежащаго въ его основаніи ученія ап. Павла о несходствѣ тѣла настоящаго и будущаго,—ученія пони-

[1]) Contra Cels. IV. 57.
[2]) Ibid. V. 19. VII. 32. 33.

маемаго, впрочемъ, вполнѣ неправильно, не имѣетъ никакого сходства съ христіанскимъ ученіемъ. Оригенъ учитъ объ измѣненіи матеріальной формы существованія духовъ, вслѣдствіе другихъ законовъ жизни природы въ новомъ міровомъ эонѣ, а христіанство говоритъ о *воскресеніи* плоти, причемъ связь между воскресшимъ и умершимъ мыслится, конечно, болѣе тѣснымъ образомъ, чѣмъ какъ она мыслится при простомъ представленіи единства безкачественной матеріи тѣла настоящаго и измѣненнаго, какъ учитъ Оригенъ. Но главнымъ образомъ Оригенъ думаетъ воскресеніе плоти представить прицессомъ естественнымъ, вытекающимъ изъ законовъ міровой жизни, а особенность христіанскаго ученія въ томъ главнымъ образомъ и состоитъ, что оно считаетъ воскресеніе плоти явленіемъ чудеснымъ. Разбираемое мнѣніе Оригена сдѣлалось въ послѣдующей христіанской литературѣ предметомъ горячихъ и продолжительныхъ споровъ и служило въ послѣдствіи однимъ изъ основаній для обвиненія его въ еретичествѣ, но говорить здѣсь объ этомъ было бы лишнимъ [1]).

III. КУЛЬТЪ ХРИСТІАНЪ.

Отреченіе христіанъ отъ язычества, по мнѣнію Цельса, внѣшнимъ образомъ выражалось въ томъ, что они не поклонялись идоламъ, не ходили въ капища, не приносили жертвъ—съ одной стороны, а съ другой—свое богопочтеніе не выражали особеннымъ внѣшнимъ культомъ. Это обстоятельство въ первое время знакомства язычниковъ съ христіанами давало первымъ основаніе обвинять ихъ въ *атеизмѣ*. Такъ именно объясняетъ происхожденіе этого обвиненія Іустинъ мученикъ [2]). Христіане въ первое время не только не чествовали языческаго культа, но и у самихъ

---

[1]) Изложеніе ученія Оригена о воскресеніи плоти см. у Bohringer'a. Die Kirche Christi. Erst. Band, zweit Abtheil. 1 Hälft. Zweit. Auflag. 323–338.

[2]) Апологъ. 1, гл. 5.

ихъ было весьма мало того, что язычники привыкли считать существенною частью богопочитанія, т.-е. собственныхъ храмовъ, изображеній Бога, богослужебныхъ дѣйствій и т. п. Это обвиненіе было довольно распространеннымъ и высказывалось преимущественно чернью. Ареста христіанъ въ Смирнѣ язычники требовали словами: αἶρε τοὺς ἀθέους [1]). На это обвиненіе отвѣчаютъ, кажется, только два апологета: Іустинъ и Аѳинагоръ. Іустинъ мученикъ говоритъ: мы дѣйствительно безбожники по отношенію къ ложнымъ богамъ, но не безбожники по отношенію къ единому истинному Богу, Отцу справедливости и премудрости, Его Сыну, который произошелъ отъ Него, и Духу пророческому [2]). Таковъ же въ сущности отвѣтъ и Аѳинагора [3]).

Апологеты потому такъ мало занимались опроверженіемъ этого обвиненія, что самаго поверхностнаго знакомства съ христіанами было достаточно, чтобы разсѣять его. И притомъ, съ теченіемъ времени все болѣе развивавшійся собственный религіозный культъ христіанъ отнималъ у язычниковъ основаніе обвиненія. Язычники стали поэтому обвинять христіанъ въ томъ, что они не почитаютъ именно культа языческаго [4]). Но христіане самую большую часть своихъ нападеній, въ сочиненіяхъ противъ язычества, направили именно на этотъ пунктъ: на языческій внѣшній культъ и богопочитаніе вообще. Волей-неволей язычники изъ положенія атакующихъ въ данномъ пунктѣ оказались въ положеніи осажденныхъ, и должны были такъ или иначе защищаться. Въ роли защитника языческаго культа и языческаго богопочитанія вообще выступаетъ и Цельсъ.

---

[1]) Евсев. Церк. ист. IV. 15.

[2]) Іустинъ ibid.

[3]) Аѳинагоръ гл. IV. „Legatio pro christian".

[4]) Только это и есть наша вина, говоритъ Іустинъ, что мы не почитаемъ вашихъ боговъ, не приносимъ умершимъ возліяній и куреній, ни вѣнковъ на ихъ статуи, ни жертвъ. Апол. 1, гл. 24. У Минуція Феликса Цецилій говоритъ о христіанахъ: templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri, si fas est, sacerdotum. Октавій. VIII.

Христіане обыкновенно говорили, что язычники почитаютъ за боговъ самыхъ идоловъ, самыя статуи боговъ, и по этому поводу насмѣшливо говорили о томъ, какіе эти боги безсмысленные, жалкіе, разсказывали, какъ они производятся и т. п. Цельсъ замѣчаетъ прежде всего по поводу отсутствія у христіанъ изображеній боговъ, что такое отсутствіе есть признакъ грубости и некультурности христіанъ, чѣмъ они вовсе не могутъ гордиться. Христіане не допускаютъ у себя храмовъ, жертвенниковъ, статуй. Но вѣдь и скиѳы и номады въ Индіи и сирійцы (Σῦρες), а равно и другіе нечестивые и варварскіе народы не почитаютъ никакого бога. Что персы держатся такого же мнѣнія—объ этомъ свидѣтельствуетъ Гердотъ слѣдующимъ образомъ: я знаю, что персы имѣютъ вотъ какіе законы: эти законы запрещаютъ строить жертвенники, статуи, храмы и дѣлающихъ ихъ считаютъ даже глупыми. Какъ мнѣ кажется, такъ поступаютъ они потому, что не держатся мнѣнія о происхожденіи боговъ отъ людей, какъ думаютъ греки [1]).—Если христіане считаютъ безсмысленнымъ поклоненіе самимъ безсмысленнымъ статуямъ, то тутъ хвалиться имъ нечѣмъ, потому что это давно извѣстно. Гераклитъ говоритъ: нѣкоторые молятся статуямъ,—это похоже на то, какъ если бы кто разговаривалъ со стѣной. Такой человѣкъ совершенно не знаетъ того, кто такое въ самомъ дѣлѣ суть боги и герои? Чему же такое болѣе мудрому учатъ насъ христіане, чѣмъ училъ Гераклитъ [2])? На самомъ дѣлѣ язычники и не почитаютъ идоловъ за самихъ боговъ. Если христіане думаютъ, что ни камень, ни дерево, ни мѣдь не можетъ быть богомъ, но такое мудрованіе ихъ просто смѣшно. Кто же почитаетъ все это за боговъ, кромѣ того развѣ, кто совсѣмъ сошелъ съ ума? Если христіане думаютъ, что не можетъ быть изображеній боговъ на томъ основаніи, что видъ (форма) Бога совершенно иной, нежели человѣческій, какъ объ этомъ ду-

---

[1]) Herodot. lib. I.

[2]) Сравн. Clemens. Alex. Protrept. c. IV.

мають и персы, то они, неразумные, осуждають этимъ самихъ себя. Сами же они говорятъ, что Богъ сотворилъ человѣка по своему образу и подобнымъ Ему по виду. Изображенія боговъ, (дѣлая ихъ наглядными для нашего чувственнаго воззрѣнія), назначены для удобнѣйшаго почитанія ихъ, будутъ ли они по виду сходны съ богами, или несходны [1]).

Оригенъ страннымъ образомъ соглашается съ тѣмъ, что христіане дѣйствительно не имѣютъ внѣшняго культа [2]). Но нисколько не унижаетъ христіанъ то обстоятельство, что въ отрицаніи внѣшняго культа они сходятся со скиѳами, номадами Индіи, персами. Въ этомъ случаѣ нужно обращать вниманіе не на самые сходные факты, а на тѣ побужденія, которыя ихъ вызвали и которыя могутъ быть совершенно различны. Нужно изслѣдовать, какими ученіями побуждаются отвергать храмы и статуи тѣ, которые ихъ не дѣлаютъ. И тотъ, кто по какимъ нибудь здравымъ соображеніямъ отвергаетъ ихъ, достоинъ похвалы, а тотъ, кто—по ложнымъ, достоинъ осужденія. Потому что возможно, что совершенно различныя ученія вызываютъ одинъ и тотъ же фактъ. (Δυνατὸν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογμάτων γίνεσθαι). Зенонъ и Эпикуръ оба запрещаютъ прелюбодѣяніе, но совершенно по разнымъ побужденіямъ. Стоики запрещаютъ прелюбодѣяніе вслѣдствіе заботливости объ общественномъ благѣ, чтобы прелюбодѣяніемъ не разрушилось счастье чужаго дома; а эпикурейцы, поставляющіе удовольствіе цѣлію жизни, запрещаютъ прелюбодѣяніе потому, что за него человѣкъ можетъ испытать много непріятнаго и опаснаго, когда узнаютъ о прелюбодѣяніи [3]). Точно также и въ данномъ случаѣ. Дикіе народы и христіане отрицаютъ внѣшній культъ по совершенно разнымъ причинамъ. Не христіан-

---

[1]) Contra Cels. VII. 62.

[2]) См. ниже изображеніе собственныхъ воззрѣній Оригена на христіанскій культъ.

[3]) Contra Cels. VII. 63.

скіе народы отрицаютъ жертвенники и статуи не потому, что опасаются этимъ унизить истинное богопочитаніе и перенести его на матерію, извѣстнымъ образомъ обработанную, и не потому, что держатся (какъ христіане) мнѣнія, что (злые) демоны пребываютъ въ статуяхъ и нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, въ которыхъ они и удерживаются магическими изреченіями и наслаждаются, вдыхая дымъ отъ приносимыхъ въ жертву животныхъ [1]). Христіане не строятъ храмовъ и статуй вотъ на какомъ основаніи: Господа Бога твоего да убоишися и тому единому послужиши [2]), и еще: да не будутъ тебѣ бози инїи развѣ мене... Не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія и проч. [3]). Но персы, хотя и дѣйствительно не строятъ храмовъ и статуй, почитаютъ однако солнце, и такимъ образомъ обожаютъ нѣчто сотворенное [4]).— Цельсъ различаетъ боговъ отъ статуй, говоритъ, что это вовсе не боги, а дары, посвященные богамъ, изображенія ихъ. Но такъ поступаютъ собственно мудрые между язычниками, а большинство, толпа такъ объ этомъ не думаетъ. Притомъ и сами философы, хотя и дѣлаютъ въ теоріи различіе между изображеніями боговъ и богами, но на самомъ дѣлѣ почитаютъ статуи и защищаютъ идольскій культъ. По примѣру ихъ многіе впадаютъ въ грѣхъ и думаютъ, что статуи нужно почитать не для соблюденія обычая, но потому, что искренно принимаютъ то мнѣніе, будто это—боги. Вслѣдствіе этого толпа не хочетъ и слышать, что совсѣмъ не боги—статуи, которыя она обожаетъ.—Цельсъ думаетъ, что мы противорѣчимъ себѣ, когда отрицаемъ въ Богѣ человѣческій видъ и тѣмъ не менѣе вѣримъ, что Богъ сотворилъ человѣка по своему образу.—Образъ Божій напечатлѣнъ въ разумной и способной къ добродѣтели душѣ человѣка. Этого и не понялъ Цельсъ [5]).—При этомъ Оригенъ слѣдующимъ

---

[1]) Сравн. Минуц. Феликса Октавій, русск. пер. 349—350.
[2]) Второз. VI. 13.
[3]) Исход. XX, 3. 4. Contra Cels. VII. 64.
[4]) ibid. 65,
[5]) Contra Cels. VII. 66.

образомъ раскрываетъ свои воззрѣнія на христіанскій культъ. Цельсъ не видитъ, говоритъ онъ, что душа каждаго праведника есть алтарь, отъ котораго духовнымъ образомъ возносится истинный ѳиміамъ любви; я разумѣю молитвы, приносимыя съ чистою совѣстію. Поэтому и въ апокалипсисѣ говорится: молитвы святыхъ—это чаши полныя ѳиміама [1]), и у псалмопѣвца: да исправится молитва моя, яко кадило предъ тобою [2]). Статуи же и дары приличные Богу,—это не тѣ, которые приготовляются механическимъ искусствомъ, но которые образуются и развиваются внутри насъ Словомъ Божіимъ; это—добродѣтели, которыми мы подражаемъ перворожденному всея твари [3])—и въ немъ имѣемъ первообразы справедливости, умѣренности, мужества, мудрости, благочестія и прочихъ добродѣтелей. Итакъ кто, слѣдуя божественному слову, развиваетъ въ себѣ умѣренность, справедливость, мужество, мудрость, благочестіе и прочія добродѣтели, тотъ устрояетъ въ себѣ образы, которыми, по нашему убѣжденію, только и можетъ быть чествуемъ прототипъ всякихъ образовъ, образъ невидимаго Бога—единородный Богъ.—И если нужно сравнивать наши храмы съ языческими, то въ противоположность Цельсу мы должны сказать, что мы вовсе не отвращаемся отъ построенія такихъ храмовъ, которые соотвѣтствуютъ алтарямъ и жертвенникамъ, по тому понятію о нихъ, какъ мы изложили. Мы только не хотимъ строить бездушный и мертвый храмъ начальнику жизни. Пусть послушаетъ, кто хочетъ, наше ученіе о томъ, что храмъ Божій суть наши тѣла [4]), если мы не оскверняемъ ихъ грѣхомъ или страстію. Но лучше и превосходнѣе всѣхъ храмовъ, въ такомъ смыслѣ понимаемыхъ, есть чистое и святое тѣло нашего Спасителя Господа І. Христа [5]). Въ такомъ же точно духѣ Оригенъ развиваетъ

[1]) Апок. V. 8. Текстъ приведенъ Оригеномъ не вполнѣ.
[2]) Пс. 140, 2.
[3]) Колосс. 1, 15.
[4]) 1 Кор. III, 16. 17. VI. 10.
[5]) Contra cels. VIII. 17. 19.

свои понятія и о другихъ частяхъ и принадлежностяхъ культа христіанъ, въ противоположность языческому,—какъ напр. о христіанскихъ праздникахъ. Тотъ по истинѣ во всякое время празднуетъ праздникъ, кто дѣлаетъ то, что должно, кто постоянно молится, кто постоянно приноситъ Богу безкровную жертву [1]). Если кто нибудь (въ противоположность такому пониманію культа, какое развиваетъ здѣсь Оригенъ), укажетъ на то, что̀ обыкновенно дѣлается у насъ въ воскресенье, въ пасху, въ пятницу или пятьдесятницу (значитъ и у христіанъ есть свои праздники, какъ и у язычниковъ), то мы отвѣтимъ, что совершенный христіанинъ, который постоянно въ своихъ дѣлахъ, словахъ и помышленіяхъ обращается съ Словомъ Божіимъ, своимъ Господомъ,—во всякое время проводитъ дни, посвященные Ему, всегда у него воскресенье. Точно также кто постоянно приготовляетъ (παρασκεβάζων) себя къ истинной жизни, кто воздерживается отъ удовольствій, увлекающихъ многихъ, кто не заботится о томъ, что питаетъ плоть, но очищаетъ тѣло и держитъ его въ рабствѣ, тотъ постоянно празднуетъ пятницы (παρασκεβὰς) и т. д. [2]). Такія сужденія о христіанскомъ культѣ, какъ совершенно духовномъ, въ которомъ нѣтъ ни изображеній не только боговъ, но и Бога, нѣтъ храмовъ, алтарей, мы встрѣчаемъ не у одного Оригена. Такой же точно отвѣтъ, какъ и Оригенъ, на замѣчанія язычниковъ по этому предмету даетъ и Іустинъ мученикъ [3]). У Минуція Феликса Цецилій возражаетъ христіанамъ тоже самое, что и Цельсъ: почему христіане не имѣютъ никакихъ храмовъ, ни жертвенниковъ, ни общепринятыхъ изображеній? На это Октавій отвѣчаетъ ему слѣдующимъ образомъ: Думаете ли вы, что мы скрываемъ предметъ нашего богопочтенія, если не имѣемъ ни храмовъ, ни жертвенниковъ? Какое изображеніе Бога я сдѣлаю, когда самъ чело-

[1]) ibid. 21.
[2]) Contra Cels. VIII. 22.
[3]) Іустинъ. апологет. 1 глав. 9. 13.

вѣкъ, правильно разсматриваемый, есть образъ Божій? Какой храмъ Ему построю, когда весь этотъ міръ, созданный Его могуществомъ, не можетъ вмѣстить Его? И если я, человѣкъ, люблю жить просторно, то какъ заключу въ одномъ зданіи столь великое существо? Не лучше-ли содержать Его въ умѣ, святить Его въ глубинѣ нашего сердца [1])? Такія же воззрѣнія находятся у Арнобія [2]), Лактанція [3]), Климента Александрійскаго [4]). Эти сужденія, не совсѣмъ справедливыя, вызваны безъ сомнѣнія полемическими отношеніями указанныхъ писателей, вызваны желаніемъ противопоставить христіанскій религіозный культъ іудейскому и языческому. Очень можетъ быть также, что это ученіе было вызвано и существовавшими у язычниковъ въ первыя времена христіанства нелѣпыми представленіями объ изображеніяхъ христіанскаго Бога и о характерѣ богослужебныхъ христіанскихъ собраній. Тертулліанъ передаетъ, что между язычниками ходили мнѣнія, будто христіане почитаютъ солнце, ослиную голову и т. п. [5]). Мы увидимъ ниже, что тайныя ночныя собранія христіанъ давали поводъ къ самымъ нелѣпымъ обвиненіямъ ихъ. Но нельзя конечно думать, чтобы при Оригенѣ напр., такъ какъ онъ составляетъ главный предметъ нашего изслѣдованія, не было внѣшняго культа, истинный смыслъ коего онъ и могъ бы раскрыть въ противоположность языческимъ обвиненіямъ, что такого культа у христіанъ нѣтъ. Въ трактатѣ 28 на ев. Матѳея Оригенъ свидѣтельствуетъ, что при началѣ гоненія Максимина многія христіанскія церкви были соженны. «Мы знаемъ, что и у насъ было землетрясеніе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, и произведены были нѣкоторыя разрушенія. Нечестивые изъ невѣрующихъ говорили, что причина землетрясенія суть хри-

---

[1]) Минуц. Феликсъ, Октавій гл. X. XXXII.
[2]) Arnob. Adv. hentes, начало шестой книги.
[3]) Lactantius, lib II. cap. 2 сочиненія: Institutiones divinae
[4]) Clemens. Stromat. VII. c. 2.
[5]) Тертулліанъ, Апологет. стр. 39—41.

стіане, вслѣдствіе чего открылось преслѣдованіе и церкви были сожжены». Въ бесѣдѣ 10-й на Іисуса Навина говорится объ украшеніи христіанами церквей и алтарей [1]).

Въ приведенныхъ ранѣе замѣчаніяхъ Цельсъ доказывалъ, что христіане несправедливо уклоняются отъ почитанія статуй на основаніи предположенія, будто язычники видятъ въ нихъ самыхъ боговъ, (а почитаніе дерева и камня, какъ бога, нелѣпо),—доказывалъ тѣмъ, что язычники не имѣютъ такого воззрѣнія на статуи, а почитаютъ ихъ только за изображенія боговъ, назначенныя для возбужденія благоговѣнія; но этимъ онъ не исчерпалъ еще вопроса о необходимости почитанія идоловъ. Если идолы и не суть боги, а только изображенія боговъ, то нужно было доказать, что тѣ существа, которыхъ изображаютъ идолы, дѣйствительно достойны поклоненія. Это обстоятельство налагало на Цельса задачу придать какой-нибудь смыслъ языческимъ богамъ кромѣ того, какой придавало имъ народное вѣрованіе,—указать, что эти существа достойны поклоненія, а равно и доказать, что это поклоненіе не противорѣчитъ почитанію верховнаго Бога. Мы видѣли, что Цельсъ никакъ не допускалъ аллегорическаго метода при толкованіи тѣхъ главъ книги Бытія, въ которыхъ находятся человѣкообразныя представленія о Божествѣ; но, желая придать смыслъ богамъ языческимъ, онъ пользуется этимъ вообще нелюбимымъ имъ методомъ. Цельсъ въ воззрѣніи на языческихъ боговъ сходится съ воззрѣніями христіанъ. Онъ, какъ и христіане, видитъ въ языческихъ богахъ демоновъ, только понятіе демона у него совсѣмъ другое, чѣмъ у христіанъ. Платоническое понятіе верховнаго Бога, который не можетъ входить ни въ какія непосредственныя отношенія къ измѣнчивому міру явленій, требовало предположенія посредниковъ для этихъ сношеній Бога съ міромъ. Одни изъ такихъ посредниковъ и суть языческіе боги или демоны. Это, по Цельсу, духовныя существа, низшія верховнаго Бога, защит-

[1]) Другія свидѣтельства см. у Migne, Patrologiae cursus XI. 1539. sqq. Not. 61.

ники отдѣльныхъ областей земли, начальники надъ атмосферическими явленіями, однимъ словомъ надъ всѣмъ физическимъ міромъ. Такимъ образомъ примиряется у Цельса народный культъ съ философскими воззрѣніями на божество, политеизмъ съ монотеизмомъ. Если же демоны такимъ образомъ оказываются существами благодѣтельными, то ихъ должно почитать. Но противъ этого христіане выставляли возраженіе, что нужно почитать только Единаго, какъ заповѣдано имъ. «Нельзя служить многимъ господамъ вмѣстѣ» — это, по мнѣнію Цельса,—φωνὴ στάσεως [1]), отвѣтъ, свойственный людямъ, любящимъ раздоръ съ другими. По его мнѣнію тѣ, которые говорятъ это, переносятъ на Бога свои страсти. Если имѣть въ виду человѣческія отношенія, то дурно, конечно, дѣлаетъ тотъ, кто, служа кому нибудь одному, поступаетъ въ услуженіе къ другому, потому что отъ этого служенія разнымъ господамъ происходитъ вредъ для одного изъ нихъ. Поэтому и не должно, служа одному, поступать на службу къ другому. Точно также нельзя служить вмѣстѣ нѣсколькимъ, различнымъ по природѣ, героямъ и демонамъ. Но что касается Бога, который ни въ чемъ не терпитъ ущерба и не имѣетъ недостатка, то совершенно нелѣпо изгонять служеніе многимъ богамъ на томъ же основаніи, какъ это дѣлается по отношенію къ героямъ или демонамъ. Кто почитаетъ многихъ боговъ, тотъ дѣлаетъ нѣчто очень пріятное верховному Богу, потому что почитаетъ нѣчто такое, что ему принадлежитъ [2]). Кто говоритъ, что единъ есть только тотъ, кто называется Господомъ, тотъ

---

[1]) Мнѣніе христіанъ, что невозможно служить двумъ господамъ, Цельсъ называетъ отвѣтомъ возмутительнымъ, голосомъ раздора. По его мнѣнію, предположеніе, что если кто служитъ двоимъ господамъ, (т. е. въ данномъ случаѣ Богу и демонамъ), тотъ наноситъ ущербъ одному изъ нихъ, необходимо требуетъ допустить не только различные, но и противорѣчивые интересы у демоновъ и у Бога. Думать такъ о духовномъ мірѣ могутъ только такіе люди, которые сами любятъ раздоры и свои отношенія переносятъ на духовный міръ.

[2]) Contra Cels. VIII. 2.

поступаетъ нечестиво; потому что таковой раздѣляетъ царство Бога и вводитъ въ него раздоръ; какъ будто бы въ божественной области возможно дѣленіе, и какъ будто возможно, что одинъ Богъ есть противникъ другаго [1]). Напротивъ, благочестіе, распространяющееся на всю область духовнаго міра, есть совершеннѣйшее [2]). Тѣ же, которые не оказываютъ должной чести распорядителямъ тѣхъ вещей, которыя на этой землѣ, лишаютъ себя права ими пользоваться. Потому что очень несправедливо было бы, если бы кто либо, пользуясь вещами, находящимися во власти этихъ распорядителей, не давалъ имъ никакой дани [3]). Христіане потому въ особенности не имѣютъ права отрицать политеистическій культъ, что сами они почитаютъ не одного Бога. Имѣла бы смыслъ оппозиція христіанъ противъ культа политеистовъ, если бы они и въ самомъ дѣлѣ не почитали никого, кромѣ Бога единаго. Но теперь, хотя они и почитаютъ за Бога сего недавно явившагося (Іисуса) выше мѣры, но не думаютъ, что они грѣшатъ противъ Бога, почитая его служителя [4]). На самомъ же дѣлѣ изъ того, что христіане вмѣстѣ съ Богомъ почитаютъ Его Сына, необходимо слѣдуетъ, что и по ихъ собственному воззрѣнію Богъ не единъ. Когда говорятъ христіанамъ объ этомъ, то они ничего не хотятъ знать, кромѣ того, чтобы почитаемъ былъ начальникъ ихъ возмущенія. Они называютъ Его Сыномъ Божіимъ и дѣлаютъ это не для того, чтобы лучше почтить Бога, но чтобы какъ можно больше возвысить Іисуса [5]).

---

[1]) Ibid. 11. еще VII. 68: въ мірѣ все совершается по волѣ Бога (верховнаго) и изъ него истекаетъ всякаго рода промышленіе. Все что происходитъ отъ Бога-ли или отъ ангеловъ, или отъ иныхъ демоновъ, или отъ героевъ,—все это совершается по закону, данному верховнымъ Богомъ. Для отдѣльныхъ вещей существуетъ отдѣльный распорядитель, и онъ удостоенъ такого именно дара, который нуженъ для управленія соотвѣтствующими вещами. И тотъ, кто почитаетъ Бога, справедливо почитаетъ и того, кому дана отъ Него власть.

[2]) Ibid. 66.

[3]) Ibid. 55.

[4]) Contra Cels. VIII. 12. Confer. Іуст. 1 апол. 13.

[5]) Contr. Cels. VIII. 13. 14.

Мы сказали, что Оригенъ, такъ же какъ и Цельсъ, въ языческихъ богахъ видитъ демоновъ. Но только онъ понимаетъ подъ ними нѣчто другое, чѣмъ Цельсъ. Если Цельсъ видитъ въ демонахъ благодѣтельныя для людей существа, которымъ самъ Богъ вручилъ, такъ сказать, часть своей власти надъ міромъ, такъ что существованіе ихъ и извѣстное положеніе въ мірѣ есть законъ воли Божіей, то Оригенъ замѣчаетъ на такія разсужденія, что Цельсъ не знаетъ совершенно природы демоновъ. Несправедливо думаетъ Цельсъ, что все въ мірѣ совершается по божественному закону. Всякій, кто или по невѣдѣнію, или вслѣдствіе пороковъ и дурнаго направленія, отступаетъ отъ закона Божія, тотъ имѣетъ уже не законъ Божій, но—воспользуюсь новымъ и употребительнымъ въ писаніи выраженіемъ—законъ грѣха. Итакъ, по мнѣнію многихъ, признающихъ существованіе демоновъ, злые демоны не получили законъ отъ Бога, но отступили отъ него... Демоны первоначально такими не были, но сдѣлались такими потомъ, вслѣдствіе чего и сбились съ пути, который ведетъ къ добру. Они суть такимъ образомъ одинъ изъ видовъ существъ, отпавшихъ отъ Бога. По этой причинѣ и не слѣдуетъ почитателю Бога почитать демоновъ. Можно еще узнать относительно демоновъ и отъ тѣхъ, которые призываютъ ихъ для возбужденія любви или ненависти, для воспрепятствованія какимъ-либо дѣйствіямъ и для другихъ безчисленныхъ дѣлъ подобнаго рода. Это дѣлаютъ тѣ, которые умѣютъ призывать ихъ стихами и магическими пѣснопѣніями и привлекать на то, на что хотятъ.— А культъ боговъ языческихъ и есть культъ именно злыхъ демоновъ, потому что сказано: всѣ боги язычниковъ суть бѣсы [1]). Взглядъ на боговъ язычества, какъ на злыхъ демоновъ, не есть, какъ уже мы замѣчали, оригинальный взглядъ у Оригена. Мы видѣли его уже у Іустина мученика, есть онъ у Тертулліана и вообще можно сказать, что онъ былъ господствующимъ въ древне-христіанской апологетикѣ.—То

[1]) Псал. 95. 5. Contra Cels. VII. 69.

мѣсто, которое у Цельса въ управленіи вселенною занимаютъ демоны, у Оригена занимаютъ ангелы. Только Оригенъ, соотвѣтственно христіанскимъ воззрѣніямъ, не видитъ въ этомъ, такъ сказать, раздѣленіи Богомъ власти никакой метафизической необходимости, а считаетъ это дѣло совершенно свободнымъ актомъ воли Бога. Почитаніе ангеловъ состоитъ совсѣмъ не въ томъ, въ чемъ состоитъ почитаніе Бога. Мы знаемъ, что Богъ не демоновъ, но ангеловъ поставилъ покровителями произведеній земли и живыхъ существъ. Мы почитаемъ ихъ и считаемъ блаженными за то, что они переносятъ отъ Бога столь важныя и полезныя вещи для нашего рода. Однако мы не оказываемъ имъ той чести, которая прилична только единому Богу. Ни Богъ, ни сами ангелы, не желаютъ этого [1]). При отвѣтѣ на тотъ вопросъ Цельса, какъ согласить почитаніе христіанами І. Христа съ общимъ ихъ принципомъ: «Господу Богу твоему поклонишися и тому единому послужиши», Оригенъ долженъ былъ коснуться догмата о различіи лицъ въ Богѣ при единствѣ существа. Но такъ какъ этотъ догматъ во время Оригена не былъ еще раскрытъ надлежащимъ образомъ, то и отвѣтъ его на указанный вопросъ Цельса нельзя назвать удовлетворительнымъ. Онъ говоритъ: если бы Цельсъ понялъ слово: Азъ и Отецъ едино есма [2]), и другое: да будутъ (апостолы) едино, якоже и мы [3]), то ему не пришлось бы обвинять насъ, что мы почитаемъ еще другаго, кромѣ Бога всяческихъ.—Здѣсь просто, безъ развитія мысли, утверждается единство Божества при троичности. Но этимъ, продолжаетъ Оригенъ, мы вовсе не отрицаемъ, что Отецъ и Сынъ суть двѣ ѵпостаси. Для пониманія единства сына Божія съ Богомъ Отцомъ онъ совѣтуетъ обратить вниманіе на слова Дѣян.: у вѣрующихъ было одно сердце и одна душа [4]).—Само собою понятно,

[1]) Contra Cels. VIII. 57.
[2]) Іоан. X, 30.
[3]) Іоанн. XVII, 22.
[4]) Contra Cels. VIII. 12.

что единство Сына Божія съ Богомъ Отцомъ не то же, что соглашеніе людей въ какой-нибудь общей мысли, по поводу общаго дѣла.

IV. ПОЛИТИЧЕСКІЯ И ГРАЖДАНСКІЯ ОТНОШЕНІЯ ХРИСТІАНЪ.

Въ предыдущей части этого изслѣдованія мы видѣли, что философъ Цельсъ не оставляетъ еще философскую и научную почву своей полемики противъ христіанъ, когда онъ является въ роли защитника религіи язычества. Но онъ совсѣмъ повидимому, ея уклоняется, когда стремится доказать политическую неблагонадежность и преступность христіанъ. Представители государственной власти и невѣжественный народъ своими преслѣдованіями христіанъ снимали съ философа Цельса обязанность входить въ разборъ юридическихъ и политическихъ отношеній христіанъ. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказывается, что и политическія обвиненія, взводимыя Цельсомъ на христіанъ, не всегда суть результатъ одной его ненависти къ христіанству, а имѣютъ нѣкоторую связь и съ его философскими принципами. При разборѣ воззрѣній Цельса на религіозныя отношенія христіанъ къ язычеству мы видѣли, что его фаталистическій взглядъ на явленія исторіи, его мнѣніе, что рожденіе человѣка въ извѣстномъ религіозномъ обществѣ есть дѣло воли боговъ, которая для людей должна быть непреложна, вело его къ отрицанію всякаго отступничества отъ вѣры предковъ, къ отрицанію всякой религіозной революціи. Такое же воззрѣніе легко было перенести и на область политическую, при той тѣсной связи, въ которой находилось въ Римѣ религіозное съ политическимъ.—Дѣйствіе философскихъ воззрѣній при политическихъ обвиненіяхъ христіанъ сказалось въ особенности въ тѣхъ упрекахъ Цельса, которые онъ дѣлаетъ по поводу ихъ непочтенія къ императорамъ, что̀ мы раскроемъ нѣсколько ниже [1]).

---

[1]) То обстоятельство, что нѣкоторыя политическія, обвиненія, взводимыя

Главное обвиненіе Цельса на христіанъ въ политическомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что христіане исповѣдуютъ религію, не дозволенную государственными законами.

Существуетъ общее мнѣніе, что римскіе законы отличались вѣротерпимостью. Побѣдители римляне не уничтожали религіи покоренныхъ народовъ, но воспринимали даже въ свой культъ боговъ иныхъ религій. Это въ извѣстной степени справедливо. Но также справедливо и то, что христіанство никакъ не могло, по римскимъ воззрѣніямъ, подойти подъ категорію дозволенныхъ религій. Римляне признавали право на существованіе только за такъ называемыми національными религіями. Каждый народъ можетъ, соотвѣтственно своимъ національнымъ особенностямъ, имѣть свою религію, которая свободно можетъ существовать рядомъ съ религіей другаго народа, не выставляя своимъ принципомъ уничтоженіе всѣхъ другихъ религій. Религія, объявляющая притязаніе на универсальное значеніе, по необходимости должна была быть революціей противъ существующаго порядка вещей. Цельсъ съ своей стороны не только считалъ противузаконной, но просто немыслимой мечту объ универсальной религіи. Онъ считаетъ невозможнымъ, чтобы всѣ народы въ Азіи, Европѣ и Ливіи, греки и варвары даже до послѣднихъ предѣловъ земли сошлись на одномъ религіозномъ законѣ и прибавляетъ: кто думаетъ такимъ образомъ, тотъ ничего не знаетъ [1]). Религія считается дозволенною (licita) въ томъ смыслѣ, что ее можетъ исповѣдывать извѣстный народъ, безъ права пропаганды ея между другими народами. Съ этой стороны іудейство было также дозволенной религіей; и христіанство, по мнѣнію язычниковъ, нѣкоторое время скрывалось подъ покровомъ дозъ-

---

на христіанъ Цельсомъ, имѣютъ нѣкоторую связь съ его философскими воззрѣніями, не доказываетъ, конечно, того, что онъ при этихъ обвиненіяхъ не руководствовался и просто враждой къ христіанству. Большую часть обвиненій нельзя вывести изъ его философскихъ принциповъ.

[1]) Contra Cels. VIII, 72.

воленнаго іудейства [1]). И Цельсъ потому считаетъ христіанство недозволенной религіей, что оно есть отступничество отъ іудейства. Іудеи, говоритъ онъ, могутъ и должны слѣдовать отечественнымъ законамъ, какъ и каждый народъ имѣетъ это право. Но отступать отъ законовъ отечества будетъ уже преступленіемъ [2]). Язычники потому и упрекали христіанство въ незаконности его, что оно ни іудейство, ни язычество, а genus tertium. Впрочемъ изъ того обстоятельства, что римляне дозволяли существованіе національныхъ религій, безъ права пропаганды, не слѣдуетъ, чтобы римляне считали невозможнымъ внесеніе въ самый римскій культъ боговъ чужихъ религій. Исторія представляетъ противоположный фактъ. Римляне отличались извѣстнаго рода терпимостью къ чужимъ культамъ и въ томъ отношеніи, что вносили почитаніе чуждыхъ боговъ въ свой собственный культъ. Но эта терпимость никогда не понималась такъ широко, чтобы каждый отдѣльный гражданинъ имѣлъ право мѣнять свою религію на другую. Допущеніе какого-нибудь чуждаго бога въ культъ римскій могло произвести только государство. И пока нѣтъ относительно какого-либо бога такого государственнаго признанія, религія его считается недозволенною. По крайней мѣрѣ внѣшнее почитаніе государственной религіи всегда было обязательнымъ. Цицеронъ слѣдующимъ образомъ высказываетъ общее положеніе римскаго законодательства относительно чуждыхъ религій. Никто не долженъ имѣть своихъ отдѣльныхъ боговъ, никто не долженъ почитать боговъ новыхъ или чуждыхъ, за исключеніемъ тѣхъ, которые признаны публично государствомъ (nisi publice adscitos) [3]). Въ этомъ же смыслѣ и Меценатъ совѣтуетъ Августу почитать боговъ соотвѣтственно національному закону, и требовать, чтобы и другіе въ этомъ отно-

---

[1]) Sub umbraculo religionis saltem licitae (Term.). См. Neander, t. I. 112 стр. прим. 2.

[2]) Contra Cels. V, 25

[3]) Cicer. De legibus, II, 8. Neander. t. I, стр. 109.

шеніи дѣйствовали такимъ же образомъ, а не исполняющихъ этого требованія совѣтуетъ наказывать и карать [1]). Христіанство до тѣхъ поръ должно было преслѣдоваться въ римской имперіи, пока не получило оно государственной санкціи. Поэтому-то обвиненіе ни христіанство, выставляемое Цельсомъ, было однимъ изъ самыхъ распространенныхъ между язычниками, и апологеты указываютъ на него часто. Язычники говорили о христіанахъ: non licet esse vos [2]), называли ихъ homines deploratae, illicitae ac desperatae factionis [3]).

Такъ какъ христіанство не принадлежитъ къ числу дозволенныхъ религій, то образованіе христіанами отдѣльнаго религіознаго общества есть не что иное, какъ революція (στάσεις), возмущеніе противъ существующаго порядка вящей. Революціонная страсть къ нововведеніямъ и возмущенію движетъ цѣлою жизнію христіанства. Что побудило Іисуса выступить основателемъ новой религіи, а Его первыхъ учениковъ—присоединиться къ Нему,—это страсть къ нововведеніямъ, заставившая ихъ отступить отъ вѣры отцовъ. Тѣ, кои присоединились къ Іисусу и повѣрили въ Него, какъ въ Мессію, поступили съ іудеями такимъ же образомъ, какъ эти послѣдніе ранѣе поступили съ египтянами. У тѣхъ и другихъ побужденіемъ къ нововведенію было преступное революціонное направленіе» [4]). Цельсъ держится того воззрѣнія, что іудеи были сначала египтянами, а потомъ отступили отъ своего народа и своей отечественной религіи. Та же страсть къ нововведеніямъ, тѣ же преступныя революціонныя наклонности, которыя вызвали зарожденіе христіанства, движутъ и всею послѣдующею его жизнію. Въ началѣ, когда число христіанъ было не велико, они были единодушны; но когда они умножились и распространились, то начали

---

[1]) См. Neander. t. I, 110.
[2]) Turtullian. Apologet. c. 4.
[3]) Минуц. Феликсъ, VIII.
[4]) Contra Cels. III, 5.

раздѣляться и спорить; каждый желалъ образовать свое отдѣльное общество, каждый порицалъ и осуждалъ другаго [1]).

Революціонный духъ, движущій христіанствомъ, преступныя цѣли, преслѣдуемыя христіанами, побуждаютъ ихъ образовывать тайныя дружества (этеріи). Первая глава у Цельса, желающаго оклеветать христіанъ, говоритъ Оригенъ, содержитъ въ себѣ то обвиненіе, что христіане устрояютъ между собою тайные союзы (συνθήκας). Одни изъ общественныхъ союзовъ, разсуждаетъ Цельсъ, открытые, которые устрояются на законномъ основаніи, а другіе—тайные, которые устрояются противозаконно. Цельсъ клевещетъ и на любовь (ἀγάπη) христіанъ другъ къ другу, какъ основывающуюся на сознаніи общей опасности и поддерживаемую преступными излишествами [2]). Христіане содержатъ какіе-то тайныя ученія, которыя они сообщаютъ не всѣмъ, конечно потому что эти ученія преступны [3]). Точно также христіане не имѣютъ открытаго богопочитанія—и это разумѣется потому, что у нихъ есть какіе-нибудь тайные знаки, по которымъ они только одни и могутъ другъ друга распознавать [4]).

Отвѣтъ Оригена на замѣчаніе относительно того, что христіанство не имѣетъ гражданскихъ правъ, такъ какъ оно религія недозволенная государственными законами, могъ состоять, конечно, только въ томъ, что гражданскіе законы не неизмѣнны, что старые законы нужно замѣнять новыми, лучшими, что авторитетъ гражданскихъ законовъ ниже закона божественнаго и т. д. Эти воззрѣнія Оригена мы излагали уже, когда разсматривали его отвѣтъ на упрекъ Цельса въ томъ, что христіанство есть религія нечестивая, идущая въ разрѣзъ съ религіями предковъ.—По поводу упрека христіанъ со стороны Цельса въ революціонныхъ стремленіяхъ, Оригенъ говоритъ слѣдующее: Цельсъ думаетъ, что христіанская религія есть возмутительное революціонное общество. Ни Цельсъ, ни другой кто-нибудь рѣшитель-

---

[1]) Contra Cels. ibid. 10, 12.

[2]) Contra Cels. I, 1. Срав. Терт. Апологет. стр. 82 и сл.

[3]) Ibid. 7.

[4]) Ibid. VIII. 17. Минуц. Феликсъ, IX.

но не могутъ доказать ни одного революціоннаго дѣйствія со стороны христіанъ. Если бы революція была движущимъ принципомъ (αἰτία) христіанскаго общества, то законодатель христіанъ не запретилъ бы имъ всякое вообще убійство, онъ не училъ бы, что послѣдователи его никогда не должны оказывать насилія даже по отношенію къ самымъ неправымъ людямъ; онъ считалъ недостойнымъ божественныхъ законовъ какое бы то ни было убійство. Да и сами христіане, если бы ихъ общество своимъ происхожденіемъ обязано было насильственной революціи, не допустили бы у себя такихъ мирныхъ законовъ, что ихъ (христіанъ) можно обвинять какъ овновъ, а сами они не имѣютъ права мстить своимъ преслѣдователямъ [1]). Не имѣя возможности и не обладая никакими средствами для войны и обороны, христіанское общество поддерживается силою Божіею, которая и сокрушаетъ его враговъ. Въ разное время нѣкоторые немногіе претерпѣли смерть за христіанскую религію, для того чтобы другіе тверже научились чрезъ это презирать смерть. Но Богъ не допуститъ разрушенія цѣлаго христіанскаго общества; гораздо болѣе, Онъ желаетъ, чтобы оно существовало твердо и наполняло вселенную своимъ спасительнымъ ученіемъ [2]).—Желая доказать дѣйственность въ христіанствѣ силы Божіей, которая дѣлаетъ ненужными со стороны самихъ христіанъ воинственныя дѣйствія, Оригенъ допустилъ невѣрный фактъ, что за Христа пострадали только немногіе. Эта мысль могла быть допущена Оригеномъ подъ вліяніемъ мирнаго положенія церкви въ то время, когда писана была апологія. Кромѣ того Оригенъ не видалъ еще, когда писалъ занимающія насъ слова, гоненія Декія, а равно никогда не видалъ онъ и гоненія Діоклетіана.—Цельсъ думаетъ, что христіане суть такіе же отступники отъ іудейства, какъ іудеи—отступники отъ египтянъ, бѣглые египетскіе рабы.—Іудеи вовсе не отступники отъ египетскаго

---

[1]) Contra Cels. III, 7.
[2]) Ibid. III. 8.

народа, потому что они обладали тотчасъ по выходѣ изъ Египта религіозными вѣрованіями, совершенно отличными отъ египетскихъ, какъ и отъ языческихъ вообще, которыя не могли у нихъ образоваться вдругъ. А слѣдовательно, и живя вмѣстѣ съ египтянами, іудеи составляли совершенно отдѣльный отъ нихъ народъ. [1]) Христіанство въ свою очередь также не есть отступничество отъ іудейства, а скорѣе его восполненіе и дальнѣйшее развитіе. Оставленіе христіанами іудейской обрядности обнаруживаетъ въ нихъ только болѣе высокое пониманіе обрядоваго закона, который толкуется ими въ духовномъ смыслѣ [2]). Въ данномъ случаѣ отвѣтъ Оригена состоитъ въ доказательствѣ, на основаніи аллегорическаго толкованія ветхаго завѣта, тѣсной связи обоихъ завѣтовъ—отвѣтъ, съ которымъ мы встрѣчались уже ранѣе [3]). Дѣло-то только въ томъ, что Цельсъ упрекаетъ христіанъ не въ томъ, что они не всѣ іудейскіе элементы перенесли въ свою религію, а въ томъ, что они образовали, несмотря на сходство своихъ воззрѣній съ іудейскими, отдѣльное отъ нихъ и имъ враждебное религіозное общество.

Тайныя собранія христіанъ были, съ точки зрѣнія язычниковъ, преступны по многимъ отношеніямъ. Вопервыхъ, тайныя общества или дружества запрещены были указомъ Траяна. Тайныя общества христіанъ, по мнѣнію язычниковъ, должны были быть преслѣдуемы, вовторыхъ, благодаря той безнравственности, которая практиковалась въ нихъ и которая стоитъ выше всякаго описанія. Это—не та безнравственность, которая наказывается только совѣстью, но преступная, которую должны карать общественные законы. Язычники вѣрили, что между христіанами составляютъ обычное явленіе Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείοι μίξεις [4]). На своихъ

---

[1]) Contra Cels. IV, 31. Сравн. Pressensè, t. IV. 197—198.

[2]) Contra Cels. II, 7. 4.

[3]) См. выше отд: Христіанское ученіе. Методъ.

[4]) Аѳинагоръ, Прошеніе о христ. гл. 3.

ночныхъ собраніяхъ христіане, по разсказамъ язычниковъ, предаются противоестественному непотребству, антропофагіи, пьютъ человѣческую кровь съ цѣлію, какъ говоритъ и Цельсъ, общностью тяжкаго преступленія тѣснѣе связать свой преступный союзъ [1]). Это тяжкое обвиненіе вызвано было ложнымъ пониманіемъ христіанскаго ученія о вкушеніи плоти и крови Господа и дѣйствительно существовавшимъ въ языческихъ тайныхъ обществахъ обычаемъ для скрѣпленія союза пить человѣческую кровь [2]). Тацитъ называетъ христіанство exitiabilis superstitio, flagitia [3]).

Іустинъ мученикъ, Таціанъ, Тертулліанъ и Минуцій Феликсъ еще занимались разборомъ этихъ обвиненій. Но нелѣпость ихъ, вѣроятно, раскрыта была скоро, а потому у Оригена мы не находимъ ихъ подробнаго разбора. Онъ не доказываетъ подробно, какъ Тертулліанъ, что собранія христіанъ и именно агапы не имѣютъ такого характера, какой приписывали имъ язычники, и по которому ихъ можно было бы подвести подъ категорію запрещенныхъ «дружествъ». Какъ можно замѣтить, Оригенъ въ этомъ, какъ и въ другихъ случаяхъ старается отвѣтить Цельсу не какъ политическому обвинителю, а какъ разумному человѣку. «Если справедливо поступаютъ тѣ, которые соединяются въ тайныя общества, чтобы прогнать изъ среды своей тиранна, напавшаго на городъ, точно также и люди, подпавшіе подъ власть духа зла и лжи справедливо вступаютъ въ союзы противъ духа зла, и такимъ образомъ заботятся о спасеніи другихъ [4]). Послѣ того какъ Оригенъ призналъ законность революціоннаго возстанія противъ тиранна, доказывать законность христіанства, какъ революціи противъ тираніи демоновъ, не было уже никакой надобности.—Христіане,

---

[1]) См. Іуст. Разгов. съ Триф. X. Таціанъ, 25. Минуц. Феликсъ, Октавій, IX. Терт. Апол. 7, 9. Евсевій, Церк. ист. V, I, стр. 251 и мн. друг.

[2]) Sallust. Cathilina. XXII, у Baur, Dogmeng. 318.

[3]) Tacit. Annal. XV, 44. У Baur, ibid.

[4]) Contra Cels. I, 1.

говорили язычники, содержатъ тайныя ученія, которыя потому и хранятся въ тайнѣ, что они преступны.—Христіанское ученіе гораздо болѣе извѣстно цѣлому свѣту, чѣмъ ученія философовъ. Кому не извѣстно о рожденіи Іисуса отъ Дѣвы и о томъ, что онъ былъ распятъ на крестѣ? Многіе уже вѣрятъ и въ его воскресеніе, и въ будущій судъ, который накажетъ по достоинству грѣшниковъ и наградитъ праведниковъ. Даже о непонятной тайнѣ воскресенія болтаютъ невѣрующіе, какъ о смѣшной. Послѣ этого совершенно нелѣпо говорить, что христіанское ученіе намѣренно скрывается. Если же и есть нѣчто въ христіанскомъ ученіи, кромѣ того, что доступно всѣмъ (τὸ μετὰ τὰ ἐξωτερικά), то это свойственно не одному только христіанскому ученію, но и философамъ, у коихъ нѣкоторыя ученія экзотерическія, а другія—эсотерическія [1].—Очень можетъ быть, что въ данномъ случаѣ Оригенъ не желаетъ допускать точной аналогіи между христіанскими тайнами и тѣмъ, что у философовъ и гностиковъ называется эсотерическимъ ученіемъ. Онъ желаетъ только доказать, что при различеніи ученій на тайныя и всѣмъ извѣстныя, въ первыхъ можетъ и не быть чего-либо преступнаго, какъ это и доказываетъ примѣръ философовъ. Тѣмъ не менѣе александрійцы вообще, и Оригенъ въ частности, не чужды были языческо-философскихъ представленій объ экзотерическомъ и эсотерическомъ вѣдѣніи, впрочемъ не соединяя этого различія вѣдѣнія съ различіемъ самой природы лицъ, имъ обладающихъ.—Безобразный, духовный культъ христіанъ имѣетъ преступную политическую цѣль, говорили язычники. Тайные, никому неизвѣстные знаки христіанъ даютъ имъ возможность узнавать вездѣ другъ друга. Обвиненіе это высказываетъ не одинъ Цельсъ. Мы знаемъ о немъ изъ апологіи Минуція Феликса [2]. Въ противоположность этому обвиненію, Оригенъ раскрываетъ дѣйствительныя причины отсутствія внѣшняго культа у христіанъ,

[1]) Contra Cels. I, 7.
[2]) Минуц. Феликса Октавій X.

которыя (причины) не имѣютъ ничего общаго съ преступными политическими стремленіями, и истинный смыслъ христіанскаго служенія Богу духомъ. [1]).

Вѣрный своему ученію о демонахъ, которые, по волѣ верховнаго Бога, распоряжаются судьбою народовъ земли, Цельсъ ставитъ въ связь съ этимъ ученіемъ и развитый въ его время такъ называемый культъ императоровъ. Доказавъ, что нужно воздавать приличную честь демонамъ, какъ поставленнымъ отъ Бога начальниками надъ землею, Цельсъ заключаетъ такимъ образомъ свою рѣчь: если все это такъ, то что дурнаго почитать начальниковъ этой земли (демоновъ) и другихъ, и даже самыхъ властителей и царей—людей? и они удостоиваются этой власти не безъ воли демоновъ [2]). Цельсъ опять становится съ своею теоріею демоновъ на защиту самаго высшаго языческаго суевѣрія—обожанія императоровъ и высказываетъ это, какъ прямой политическій упрекъ христіанамъ, какъ непочтеніе къ личности государя. У язычниковъ было въ обычаѣ призывать въ клятвахъ *геній* и *счастье* (δαίμων, τύχη) императора. Христіане, вѣрные заповѣди Спасителя о неупотребленіи клятвъ, не могли произносить такой клятвы, особенно въ виду той божеской чести, которая воздается такою клятвою императору. Цельсъ и замѣчаетъ по поводу такого отношенія христіанъ къ клятвѣ именемъ Цезаря, что нѣтъ ничего дурнаго призывать земнаго царя. Ему предано все, что находится на землѣ. И что ты получаешь въ этой жизни, то получаешь ты отъ него [3]).

Отказъ христіанъ отъ клятвы именемъ Цезаря былъ очень часто поставляемъ имъ въ вину и считался, кажется, однимъ изъ важнѣйшихъ политическихъ обвиненій. Это по-крайней мѣрѣ, вѣроятно, было однимъ изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ ихъ обвиненію, потому что, по мнѣнію

---

[1]) См. выше: „Культъ христіанъ“.
[2]) Contra Cels. VIII, 63.
[3]) Ibid. 67.

язычниковъ, такимъ образомъ наносилось оскорбленіе величеству. Объ этомъ говорятъ Тертулліанъ [1]), Минуцій Феликсъ [2]), Оригенъ въ «увѣщаніи къ мученичеству» и [3]) другіе. Во время допроса проконсулъ убѣждалъ Поликарпа: «клянись счастіемъ цезаря» [4]).

Оригенъ слѣдующимъ образомъ разсуждаетъ объ отношеніи христіанъ къ личности римскихъ императоровъ. Намъ должно снискивать благоволеніе единаго Бога всяческихъ, Его только молить о милости, Его, умилостивляемаго благочестіемъ и всякой добродѣтелью. Если же кто полагаетъ, что послѣ единаго надъ всѣми Бога мы стараемся снискать благоволеніе и иныхъ, тотъ долженъ понимать, что какъ за движущимся тѣломъ слѣдуетъ и движеніе его тѣни, такимъ же точно образомъ за благоволеніемъ Бога надъ всѣми слѣдуетъ благоволеніе друзей Его: ангеловъ (святыхъ) и духовъ. Они сочувствуютъ тѣмъ, кои удостоены Божія благоволенія. Не только сами они становятся благоволящими къ достойнымъ того, но и содѣйствуютъ желающимъ служить Богу и заслужить Его благоволеніе, присоединяютъ къ ихъ молитвамъ и прошеніямъ свои... Благоволеніе людей и императоровъ христіане должны презирать не только тогда, когда оно пріобрѣтается убійствомъ, воровствомъ и другими дурными дѣйствіями, но и тогда, когда оно соединяется съ нечестіемъ по отношенію къ Богу всяческихъ и когда опо вызывается рабскимъ угодничествомъ и низостью... Но когда отъ насъ не требуютъ ничего противнаго закону и слову Божію, то мы не настолько неразумны, чтобы самимъ навлекать на себя гнѣвъ царя и владыки, за которымъ слѣдуетъ наказаніе и смерть. Ибо мы читаемъ: всякая душа да

---

[1]) Терт. Апологет. гл. 32.. стр. 70 и слѣд.; къ Скапулѣ г. 2. Ad nation. I, 17. Подробный разборъ обвиненія въ оскорбленіи величества у Тертулліана, Апологет. 67—75.

[2]) Минуція Феликса Октавій XXIX.

[3]) Exhort. ad. martyrium c. 7.

[4]) Euseb. H. E. IV. 15.

будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога, существующія же власти отъ Бога установлены; посему противящійся власти противится Божію установленію [1]). Мы и не клянемся ни счастіемъ цезаря, ни счастіемъ кого-либо изъ тѣхъ, кои считаются богами. Если счастіе, по мнѣнію нѣкоторыхъ, есть пустой звукъ, какъ понятіе, то мы не клянемся тѣмъ, что нѣкоторымъ образомъ какъ бы не существуетъ... Но если то, что называется счастіемъ, полагается въ числѣ демоновъ, какъ это кажется тѣмъ, кои клянутся демономъ (геніемъ) римскаго императора, то въ этомъ случаѣ мы лучше умремъ, нежели станемъ призывать въ клятвѣ злаго и коварнаго демона, который очень часто грѣшитъ вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкомъ, къ которому онъ приставленъ, или даже гораздо болѣе его [2]).

Обращая вниманіе на гражданскія и общественныя отношенія христіанъ, язычники говорили, что христіане суть совершенно безполезные члены гражданскаго общества. Изолированность христіанства по отношенію къ языческому обществу объясняется съ одной стороны тѣмъ, что религіозныя воззрѣнія христіанъ дѣйствительно не позволяли имъ входить въ тѣсное общеніе съ язычниками. Но обвиненіе язычниковъ въ безполезности христіанъ для гражданской жизни могло быть вызвано въ особенности тѣмъ односторонним и узкимъ направленіемъ въ христіанствѣ, которое стремилось какъ можно болѣе увеличить пропасть между христіанствомъ и язычествомъ, и представителемъ коего былъ Тертулліанъ. Въ особенности отправленіе военной службы было ненавистно такого рода христіанамъ, потому что это отправленіе требовало со стороны солдата точнѣйшаго исполненія религіозныхъ обязанностей по отношенію къ государю, чѣмъ со стороны другихъ членовъ гражданскаго общества,—Язычники говорили о христіанахъ, что это—homines infructuosi in negotio, in publico muti, in an-

[1]) Римл. XIII, 1—2.
[2]) Contra Cels. VIII, 64—65.

gulis harruli [1]), и обвиняли ихъ въ удаленіи отъ военной службы. Апологеты по отношенію къ этимъ пунктамъ обвиненій поступали различно: они или стремились доказать, что христіане вовсе не такъ удаляются отъ гражданскаго общества, какъ думаютъ язычники [2]), или стремились оправдать это удаленіе; но такъ какъ это удаленіе естественно, какъ всякій долженъ согласиться, наносило ущербъ гражданской жизни, то апологеты и стремятся указать пользу, которую приносятъ христіане государству инымъ способомъ, а не отправленіемъ гражданскихъ обязанностей.

По поводу удаленія христіанъ отъ гражданской и военной службы Цельсъ говоритъ: если бы всѣ поступали такимъ же образомъ, какъ и христіане, то ничто не воспрепятствовало бы тому, что императоръ остался бы одинъ, всѣми покинутый. Всѣ вещи на этой землѣ поступили бы въ обладаніе беззаконнѣйшихъ и дикихъ варваровъ, такъ что между людьми не могло бы уже быть и рѣчи ни о богопочитаніи, ни объ истинной мудрости [3]). Поэтому не говори ты (христіанинъ) о томъ, что если бы римляне, повѣривъ тебѣ, презрѣли всѣ существующія у нихъ установленія по отношенію къ богамъ и людямъ и стали бы почитать твоего Всевышняго, или какъ тамъ ты Его хочешь называть, то Онъ сошелъ бы на землю за нихъ сражаться, и не было бы надобности ни въ какой другой помощи. И раньше этотъ Богъ обѣщалъ послѣдователямъ своимъ (т.-е. іудеямъ) какъ это, такъ и еще большее, какъ вы сами говорите, но вы видите, какъ много въ дѣйствительности принесъ Онъ пользы и имъ и вамъ. Іудеи, вмѣсто того чтобы быть владыками вселенной, не имѣютъ ни клочка, ни уголка собственной земли; а вы тайнымъ образомъ скитаетесь туда и сюда, но васъ отъискиваютъ и предаютъ смерти [4]).

---

[1]) Минуц. Фелакса Октавій. VIII.
[2]) Напр. Тертулл. Апологет.
[3]) Contra Cels. VIII. 68.
[4]) 69.

Для оправданія христіанъ отъ обвиненія въ удаленіи отъ обязанностей военной службы Оригенъ стремится представить христіанское общество какъ особый избранный классъ людей, которыхъ задача по отношенію къ гражданскому обществу совсѣмъ особенная. Противникамъ нашей вѣры, которые требуютъ отъ насъ, чтобы мы выходили на поле (на войну) и убивали людей для общественнаго блага, мы могли бы отвѣчать такимъ образомъ: ваши собственные жрецы содержатъ руки свои чистыми отъ крови. Они не приносятъ жертвъ вашимъ богамъ окровавленными руками, и вы не требуете отъ нихъ военной службы, когда угрожаетъ война. И если это совершенно справедливо, то еще болѣе справедливо было бы, если бы, между тѣмъ какъ другіе сражаются (внѣшнимъ образомъ), христіане воевали духовно, какъ служители и жрецы Бога, сохраняя руки свои незапятнанными, но сражаясь въ молитвахъ къ Богу за тѣхъ, которые ведутъ дѣйствительную войну, а равно и за тѣхъ, кои законно царствуютъ... Охотно оказываемъ мы, когда настоитъ въ томъ надобность, свою помощь императору, но помощь духовную, облеченные во всеоружіе Божіе [1]). И это мы дѣлаемъ, послушные слову апостола: прежде всего прошу совершать молитвы, прошенія, моленія, благодаренія за всѣхъ человѣковъ, за царей и за всѣхъ правительствующихъ [2]). И чѣмъ благочестивѣе кто либо, тѣмъ сильнѣе помощь, оказываемая имъ императору; такой человѣкъ дѣлаетъ для него болѣе, чѣмъ идущіе на бой солдаты, которые убиваютъ враговъ столько, сколько могутъ... Особая заслуга христіанъ по отношенію къ императору состоитъ въ томъ, что молитвами своими они прогоняютъ демоновъ, возбуждающихъ войны и производящихъ нарушеніе договоровъ [3]). Какъ молитвенники за благосостояніе гражданъ, христіане тѣмъ самымъ полезны и для нихъ [4]).

---

[1]) Ефес. VI. 11.

[2]) 1. Тим. II. 1—2.

[3]) Contra Cels. VIII. 73. Порядокъ мыслей, сравнительно съ подлинникомъ, здѣсь нѣсколько измѣненъ.

[4]) Ibid. 74.

Римскій императоръ, если всѣ будутъ поступать такъ, какъ христіане, не останется безпомощнымъ и не попадетъ римская имперія въ руки дикаго и беззаконнаго варварства. Наоборотъ, варвары, когда бы приняли они слово Божіе, сдѣлались бы добрыми и справедливыми. Тогда будетъ владычествовать надъ людьми одна только христіанская религія и это, пророчески говоритъ Оригенъ, непремѣнно случится, потому что христіанство со дня на день пріобрѣтаетъ себѣ все большее и большее количество душъ [1]). Нѣсколько ниже, отвѣчая на прямое замѣчаніе Цельса: «невозможно, чтобы всѣ люди на этой землѣ повиновались одному закону», Оригенъ говоритъ опять, что это непремѣнно будетъ. «Слово въ извѣстное время покоритъ себѣ всѣ разумныя существа и приведетъ ихъ къ совершенству. Между болѣзнями тѣла, правда, есть такія, которыя, такъ сказать, издѣваются надъ всякимъ врачебнымъ искусствомъ. Но мы прямо отрицаемъ, чтобы между пороками души былъ какой нибудь такой, который бы не могъ быть уничтоженъ всевышнимъ Логосомъ и Богомъ [2])... Пылкій теоретикъ и утопистъ какъ будто увѣренъ въ томъ, что христіанскій идеалъ можетъ скоро осуществиться на землѣ, и какъ будто Цельсъ, имѣвшій въ виду реальное состояніе вещей, могъ удовлетвориться такими разсужденіями Оригена. Мы должны замѣтить, что и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, Оригенъ разсуждаетъ съ Цельсомъ не какъ съ государственнымъ человѣкомъ (хотя Цельсъ стоитъ здѣсь именно на этой почвѣ), а именно какъ съ философомъ идеалистомъ, каковымъ былъ и самъ Оригенъ. Желая опровергнуть мнѣніе Цельса о невозможности единства религіознаго закона для всѣхъ людей, которая основывается у него на не подлежащихъ измѣненію этнографическихъ особенностяхъ [3]), Оригенъ разви-

[1]) Ibid. 68.

[2]) Ibid. 72.

[3]) На языкѣ Цельса особенности народовъ условливаются тѣмъ обстоятельствомъ, что каждый народъ неизмѣнною волею верховнаго Бога, подчи-

ваетъ передъ нимъ ученіе о всеобщемъ апокатастасисѣ, котораго и самъ онъ ожидалъ даже не при концѣ этого міра, а въ неопредѣленномъ и безконечно отдаленномъ будущемъ. Теорія апокатасиса не могла, конечно, убѣдить Цельса въ томъ, что даже и варвары сдѣлаются скоро тихими и кроткими, такъ что римскому императору, когда подъ властію его, подъ вліяніемъ христіанства, произойдетъ всеобщее разоруженіе, нечего будетъ ихъ опасаться. Оригенъ приводитъ и другое соображеніе, обнаруживающее въ немъ глубокую вѣру въ дѣйственность Божіей помощи среди христіанъ. Допустимъ, говоритъ онъ, что римскому государству, ставшему христіанскимъ, угрожала бы дѣйствительная опасность извнѣ. Неужели недостаточно было бы для отвращенія этой опасности одной помощи Божіей, безъ необходимости веденія кровавой войны? Мы имѣемъ обѣтованіе, что если только два будутъ едино по отношенію къ извѣстному дѣлу и станутъ о немъ просить, то оно исполнено будетъ Отцемъ праведныхъ, который на небесахъ [1]). Благоволеніе Божіе почиваетъ на единодушіи его разумныхъ твореній и отвращается отъ раздора. Чего же можно бы было ожидать, если бы не немногіе только, какъ теперь, но все, что находится подъ властью римлянъ, стало единымъ? Взывая къ Логосу, который однажды говорилъ іудеямъ: Господь поборетъ по васъ, вы же умолкните [2]), вы (римляне) въ силу вашей единодушной молитвы побѣдили бы еще болѣе враговъ, нежели сколько однажды побѣдилъ Моисей и молящіеся съ нимъ [3]). Указаніе на примѣръ іудеевъ—для подтвержденія дѣйственности въ людяхъ силы Божіей, въ виду того замѣчанія Цельса, что Богъ ничего не исполнилъ изъ того,

---

нень извѣстному особому демону, который не похожъ на прочихъ, а слѣд., и народъ, порученный демону, можетъ развиваться только отличнымъ отъ другихъ народовъ образомъ.

[1]) Мѳ. XVIII, 19.

[2]) Исх. XIV, 14.

[3]) VIII. 69.

что Онъ обѣщалъ іудеямъ, и что у нихъ не осталось во владѣніи ни клочка ихъ родной земли, могло бы казаться не совсѣмъ удачнымъ. Оригенъ и продолжаетъ поэтому: если же то, что обѣщалъ Богъ содержащимъ Его законъ, не исполняется, то въ этомъ вина не Бога, какъ будто Онъ невѣренъ себѣ, но вина невѣрія и непослушанія іудеевъ и преимущественно того преступленія ихъ, которое совершили они относительно Іисуса. Поэтому-то они и блуждаютъ въ мірѣ туда и сюда, не имѣя отечества [1]). Это, конечно, справедливо. Только нельзя не признать и того, что горделивая мысль о дѣйственности молитвы все-таки недостойныхъ, хотя и вѣрующихъ въ Бога людей, — въ той мѣрѣ, какъ объ этомъ учитъ Оригенъ, напоминаетъ воззрѣнія на этотъ предметъ христіанскихъ мистическихъ обществъ.



[1]) Ibid.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
6	1 сверх.	этаго	этого
48	3 —	экклектической	эклектической
76	10 —	неимѣющее	не имѣющее
112	9 сниз.	unuus	unus
129	8 —	Iисусъ!	Iисусъ?
140	18 —	Ни какой	Никакой
141	3 —	многоученыхъ	много ученыхъ
164	4 —	Laert.	Laërt.
172	1 —	julian.	Julian.
173	15 —	вещи.	вещи?
175	17 сверх.	создателю	Создателю.
176	4 —	тторетической	теоретической
193	14 —	никаго	никакого
198	10 —	не виновны	невиновны
207	14 сниз.	пчелы.	пчелы [5]).