



## РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛЪ СВ. АФАНАСІЯ.

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

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

## I.

### Составные элементы религіознаго идеала св. АѦанасія.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) *Nemae Pastor* Mand. XII, 5, 2 Изд. Гебгардта и Гарнака *Patr. Apostol. opera*. Т. III 1877 Рус. пер. свящ. *Преображенскаго* Памятн. древней христ. письменности т. I стр. 279—280.

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

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

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

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

1) *Tertul. Apolog. Migne. Col. 413* Сравн. *Theophil. Antioch. Ad. Autol. II, 8.*

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

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

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

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

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

3) *Martyrium. Perpet.* 7. 8. *cp. Weinel* S. 179.

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

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

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

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

стовымъ, говорится въ этомъ посланіи, такъ что нѣкоторымъ они казались намащенными обыкновеннымъ миромъ“ <sup>1)</sup>).

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

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

<sup>1)</sup> *Euseb.* H. E. V, I *ср.* *Weinel* Op. Cit. 189.

<sup>2)</sup> II *Clem.* XIV, 3—4. *Harn.* Pat. App. Op. T. I XIV, 3—4.

<sup>3)</sup> *Herma.* Pastor. Sim. v, 7, 1—2 *Patr. Apostol.* Op. Изд. Гарнака Т. III Рус. пер. стр. 294.

<sup>4)</sup> *Martyr.* Pol. V, 2. *Harn.* Patr. Apost. op. Г. II. p. 140.

<sup>5)</sup> *Herma,* Past. Vis. I, 1, 4.

<sup>6)</sup> *Ibid.* Vis. III, 1, 1.

<sup>7)</sup> *Ibid.* Vis. IV, 1, 1.



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

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

<sup>1)</sup> *Euseb.* Н. Е. V, 24, 7. Ср. *Weinel Op. Cit.* 145.

<sup>2)</sup> *Acta Pauli et Theclae* 5 и VIII, 9 ср. *Weinel ibid.* 146.

<sup>3)</sup> *Tertul. De exhort. Cast.* 10 *Weinel Op. Cit.* 163.

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

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

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

<sup>1)</sup> *Irenaeus. Contra Haereses. V, 12, 1* Цитуюемъ по изд. Миня Р. Г. Т. VII Рус. пер. свящ. *Преображенскаго*.

<sup>2)</sup> *Ibid. II, 34, 2—4.*

<sup>3)</sup> *Ibid. III, 22, 1.*

<sup>4)</sup> *Ibid. V, 27, 2.*

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

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

<sup>1)</sup> IV, 20, 5; V, 7, 1

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 20, 4; 18, 7; III, 4, 2.

<sup>3)</sup> Ibid. III, 10, 2.

<sup>4)</sup> Ibid. Прел. V.

<sup>5)</sup> Ibid. V, 30, 3.

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

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

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

1) Ibid. III, 19, 1 ср. III, 19, 3.

2) Ibid. III, 16, 6.

3) Ibid. III, 21, 10.

4) Ibid. V, 21, 2.

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Ibid. V, 16, 3; 17, 4.

<sup>2)</sup> Ibid. V, 23, 2.

<sup>3)</sup> На основаніи Ев. Іоан. VIII, 56—57 и свидѣтельства малоазійскихъ пресвитеровъ, непосредственныхъ учениковъ Апостоловъ, св. Ириной полагаеь, что І. Христосъ тридцати лѣтъ выступилъ на служеніе, а умеръ, имѣя около пятидесяти лѣтъ. II, 22, 4—6.

<sup>4)</sup> Ibid. II, 22, 4.

<sup>5)</sup> Ibid. III, 22, 3.

<sup>6)</sup> Ibid. V, 14, 1.

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

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

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

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

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

1) Ibid. III, 17, 1; III, 20, 2.

2) Ibid. V, 1, 1.

3) Ibid. III, 16, 3.

4) Ibid. III, 19, 1.

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

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

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

1) Ibid. V, 9, 3.

2) Ibid. V, 9, 2 ср. IV, 3, 9—10: IV, 33, 8; III, 17, 2.

3) Ibid. V, 6, 1.

4) Ibid. II, 32, 4.

5) Ibid. V, 12, 22—3.

6) Ibid. V, 12, 3 ср. V, 9, 4.

7) Ibid. V, 8, 1.

въ началѣ созданы мы богами, но сперя людьми, а потомъ уже богами“<sup>1)</sup>).

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

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

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

<sup>1)</sup> Ibid. IV, 30, 3—4. Последнюю ступень въ развитіи человѣка св. Иринеѣ довольно рѣдко называетъ обожествленіемъ, какъ въ приведенномъ мѣстѣ. Выраженіе это, употребляемое въ томъ же смыслѣ, было обычно въ философской литературѣ. См. *Albba. Die Anthropologie des hl. Irenaeus.* (Kirchengeschichtliche Studien V. П, Н. III. Münster, 1894 S. 186). Здѣсь приводятся слова Эпиктета „Θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθεωοῦντι γενέσθαι“. Изъ христіанскихъ писателей этотъ терминъ употребляетъ уже Теофилъ Антиохійскій (Ad Autol. II, 27) Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 20, 5.

<sup>3)</sup> Ibid. V, 9, 3.

<sup>4)</sup> Ibid. V, 8, 2.

<sup>5)</sup> Ibid. V, 9, 4. Вообще объ этомъ предметѣ чит. 8—12.



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

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

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

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

<sup>2)</sup> *Платонъ Тимей*. 50, Д. Соч. Платона цитуюмъ по пер. проф. Карнова.

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

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

<sup>1)</sup> Ibid. Федръ 274, С.

<sup>2)</sup> Ibid. Тим. 52, А.

<sup>3)</sup> Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen II Th. 1 Abth. 4 Aufl. 1899. S. 690—718.

<sup>4)</sup> Платонъ. Тим. 51, А.

<sup>5)</sup> Ed. Zeller. Ibid. S. 721 прим. 3.

<sup>6)</sup> Ibid. S. 734 прим. 1.

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

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

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

1) Платонъ. Тим. 52, А. В. Ср. Zeller Op. Cit. S. 727—741.

2) Платонъ. Тим. 52. А.

3) Платонъ. Тим. 27. Д.

4) Ed. Zeller. Op. Cit. S. 658.

5) Zeller. Op. Cit. 733 ср. 726 пр. 3.

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

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

<sup>1)</sup> Платонъ. Госуд. 479. С. Ср. V, 477.

<sup>2)</sup> Ibid. Госуд. X, 597. А.

<sup>3)</sup> Ibid. Тим. 28. А.

<sup>4)</sup> Ibid. Тим. 41. А—В.

<sup>5)</sup> Ibid. Госуд. VII, 514—516.

<sup>6)</sup> Ibid. Госуд. VII, 514—516.

<sup>7)</sup> Ibid. 520. С. ср. Госуд. I, 347. С.

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

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

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

<sup>1)</sup> Платонъ. Федонъ 65. С. Ср. 66. А.

<sup>2)</sup> Ibid. 66. Д. Е: 83. В.

<sup>3)</sup> Ibid. Госуд. X, 611 E sqq.

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

## II.

### Онтологическія предположенія религіознаго идеала св. Ананасія.

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

<sup>1)</sup> Ibid. Фед. 83, В С.

<sup>2)</sup> Ibid. Госуд. VII. 519. В.

<sup>3)</sup> Классическимъ образцомъ метода апологетовъ можетъ служить 8 гл. Аполוגіи Аѳинагора. *Otto. Corpus apologetarum VII.* Рус. пер. свящ. Преображенскаго. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ Москва 1867.

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

<sup>1)</sup> *Athanasius*. De incarnatione 2. *Migne*. Т. 25. Col. 100.

<sup>2)</sup> *Athanasius*. Contra arian. I, 20. *Migne*. Т. 26. Col. 53. Рус. пер. Москов. Духовн. Академіи изд. 2, 1902—1903 т. II, 202. Сочиненія св. Аѳанасія цитуютъ по изданію Миня Р. Gr. XXV—XXVIII и по названному русскому переводу.

<sup>3)</sup> *Ibid.* 21. Рус. пер. стр. 204.

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

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

<sup>1)</sup> Ibid. *Contra gentes* 41. *Migne*. Т. 25. Col. 82—84. Рус. Пер. I. 181.

<sup>2)</sup> *Contra arian.* II, 78. *Migne*. Т. 26. Col. 312. Рус. Пер. II. 363.

<sup>3)</sup> См. одушевленное описаніе гармоніи природы *Contra gentes* 41—45. *Migne*. Т. 25. Col. 81—92. Рус. Пер. I, 181—186.

<sup>4)</sup> *Contra gent.* 41. *Migne*. Т. 25, Col. 84. Рус. Пер. I. 182.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> *Contra arian.* II, 79. Рус. пер. II, 365—366.

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

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

<sup>2)</sup> *Contra gentes* 41. *Migne*. T. 25. Col. 84. Рус. пер. I, 181—182.

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

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

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

*И. Поповъ.*

---