ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.

1900

Т. I.— Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1900.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Христіанскія мысли о развлеченіяхъ.—*Прот. Ст. Остроумов* (стр. 1—20).

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.—*П. Калачинскаго* (стр. 21—42, 72—96, 129—143, 201—212, 264—286).

Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ.—*Н. Миролюбова* (стр. 43—62, 97—110).

Слово въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго.—Преосвященнаго *Иннокентія*, Епископа Сумскаго (стр. 63—71).

Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его поученіяхъ народа притчами.—*В. Мышцына* (стр. 111—128).

Средневѣковыя воззрѣнія на юридическую вмѣняемость еретикамъ ихъ лжеученій.—*П. Наумова* (стр. 144—172, 213—242).

Поученіе въ недѣлю Сыропустную. О покаянной скорби и сокрушеніи, какъ основныхъ чувствахъ души человѣка.—*Свящ. Даніила Попова* (стр. 173—180).

„Потребность вѣрить“ Ф. Брюнетьера.—*В. Казанцева* (стр. 181—200).

Посланіе Господомъ Іисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь.—*Ив. Перова* (стр. 243—263, 335—355, 385—402).

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.—*К. Г. Воблаго* (стр. 287—314, 356—370, 403—420, 607—626, 677—686) [1]).

Странное самообвиненіе (отвѣтъ о. Свѣтлову).—*Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—20).

[1]) Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

II

Книга Руѳь (экзегетическій очеркъ).—*Епископа Иннокентія* (стр. 315—334, 371—384).

Приглашеніе къ пожертвованію (стр. 1—4).

Мѣры правительства къ улучшенію состоянія духовенства въ царствованіе Императора НИКОЛАЯ I-го.—*Свящ. І. Кречетовича* (стр. 421—438).

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—XVI вв.).—*Д. Леонардова* (стр. 439—458, 521—535).

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.—*Е. Воронцова* (стр. 459—479, 536—556).

Еще о религіозныхъ убѣжденіяхъ декабристовъ.—*М. Успенскаго* (стр. 480—490).

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія.—Профессора *А. Гусева* (стр. 491—520, 574—606, 641—676, 699—736) [1]).

Ученіе Маймонида о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ.—*Свящ. Е. В.* (стр. 557—573).

Мысли объ иночествѣ св. Кирилла Туровскаго.—*Е. Воронцова* (стр. 627—640).

Наставленіе дѣтямъ, учащимся въ сельскимъ школахъ. О кроткомъ и жалостливомъ обращеніи съ животными.—Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго (стр. 687—698).

---

[1]) Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1900.

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

Предисловіе.

Въ числѣ древнихъ вопросовъ, рѣшавшихся въ литературѣ, посвященной изученію твореній св. отцевъ и учителей церкви, затрагивается и вопросъ объ отношеніи о.о. церкви къ языческой философіи вообще и въ частности къ философіи Платона. И дѣйствительно, при чтеніи свято-отеческихъ твореній такъ часто приходится встрѣчаться съ упоминаніями о Платонѣ, такъ много цитатъ встрѣчается изъ его сочиненій [1]), что это естественно можетъ наводить на вопросъ о степени вліянія платоновскихъ идей на христіанское міросозерцаніе нашихъ церковныхъ писателей, тѣмъ болѣе, что, повидимому, есть довольно близкая аналогія между нѣкоторыми пунктами платоновой философіи и положеніями христіанскаго вѣроученія. Но, очевидно, насколько важенъ вопросъ, настолько больше осторожности требуется въ его рѣшеніи. Легко Платону приписать то, что у него на самомъ дѣлѣ нѣтъ. „Платонъ—это такой философъ, котораго тѣмъ съ большею осторожностью нужно читать, чѣмъ болѣе сходными кажутся его мнѣнія съ положеніями христіанской догматики“ [2]). Съ своей стороны мы постараемся доказать, что въ области собственно христіанскаго міросозерцанія отцы церкви не могли ничего заимствовать у

[1]) Clausen заботливо собралъ всѣ свято-отеч. цитаты Платона, расположивъ ихъ по діалогамъ Платоновскимъ. (Apologetae ecclesiae christianae Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri).

[2]) Zeitschr. für histor. Theologiae. 1861. p. 397.

Платона, кромѣ внѣшней формы (терминовъ), и что для нѣкоторыхъ мнѣній своихъ они могли находить основанія не у него, а въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта по переводу LXX и въ неканоническихъ книгахъ.

Христіанское вѣроученіе, преподанное Спасителемъ Своимъ непосредственнымъ ученикамъ, а черезъ нихъ переданное всѣмъ послѣдователямъ Его, какъ система истинъ, должно было быть воспринято и уразумѣваемо воспринимающимъ его по законамъ и формамъ познающей дѣятельности человѣка (насколько то могли позволять и допускать эти истины); будучи же принимаемо образованными философски язычниками, должно было войти въ соприкосновеніе съ тѣмъ кругомъ понятій и терминовъ, который былъ уже выработанъ въ языческой философіи. Простая и чистосердечная вѣра въ истины, открытыя Христомъ Спасителемъ, какъ первое условіе для вступленія въ число членовъ основанной Имъ церкви, не исключала необходимости проникновенія мыслью въ содержаніе того, что воспринималось вѣрою. *Слово Божіе*, по слову апостола, *живо и дѣйственно, и острѣе всякаго меча обоюдуостраго, оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ* (Евф. IV, 12), и потому не только движетъ чувство и волю, но предполагаетъ дѣятельное участіе и мыслительныхъ актовъ. Однако оно состоитъ не въ превосходствѣ слова или мудрости (I Кор. I, 1—2); апостолъ Павелъ предупреждаетъ христіанъ отъ увлеченія философіею (Колос. II, 8); истинную мудрость полагаетъ онъ *не въ препрѣтольныхъ человѣческія мудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы* (1 Кор. II, 4). Эту же необходимость простой вѣры доказываютъ и отцы церкви противъ тѣхъ, которые упрекали за простоту вѣры христіанъ (Orig. c. Cels. l. III. n. 44).

Но если увлеченіе ложною мудростью человѣческою могло быть препятствіемъ къ чистому воспріятію истинъ Христовыхъ, могло приводить и дѣйствительно приводило къ ложнымъ мудрованіямъ, то образованными язычниками, вступавшими въ число членовъ церкви Христовой, истины эти должны были быть усвоены въ томъ научномъ видѣ, въ тѣхъ разсудочныхъ формахъ, къ которымъ привыкла ихъ мысль.

Интересъ изученія твореній о.о. и учителей церкви, между прочимъ, состоитъ въ томъ, что эти творенія представляютъ для насъ драгоцѣнные памятники, на которыхъ мы можемъ видѣть, какою силою слова, какимъ мужествомъ, въ отстаиваніи своихъ христіанскихъ убѣжденій отличались творцы ихъ; по нимъ же, большею частью по собственнымъ разсказамъ самихъ писателей, мы можемъ прослѣдить въ высшей степени поучительный психологическій процессъ духовной неудовлетворенности язычествомъ, сознанія слабости и безсилія разума естественнаго постигнуть истину собственными только силами; здѣсь открывается, что святость и простота ученія и жизни христіанъ поражали ихъ; но съ другой стороны, на нихъ же мы видимъ, что истина Христова въ ихъ твореніяхъ является уже подъ формой научной, не только излагается, но и доказывается.

Такъ какъ извѣстно, что древніе писатели церкви до вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ получили философское образованіе языческое, особенно же усердно изучали платонову философію, которую считали какъ бы завершающимъ моментомъ языческаго спекулятивнаго мышленія; такъ какъ, далѣе, въ самой философіи этой они находили аналогичные съ ученіемъ христіанскимъ пункты, то и могли, говорятъ, произвольно или невольно внести элементы этой философіи въ изложеніе христіанскаго ученія. Такимъ-то образомъ и возникло мнѣніе о такъ называемомъ платонизмѣ писателей церковныхъ; причемъ подъ платонизмомъ разумѣютъ не просто только пользованіе терминами философскими или логическими пріемами, но прямую будтобы порчу и искаженіе христіанскаго ученія платоновскими элементами [1]).

[1]) Какъ извѣстно, еще Цельсъ выступилъ съ нелѣпымъ мнѣніемъ о томъ, что Іисусъ Христосъ заимствовалъ свое ученіе изъ платоновой философіи. (Orig. c Cels. I n. 2. Lib. VI). У бл. Августина (Epist. 34) упоминается о томъ, что Амросій писалъ противъ надменнѣйшихъ и невѣжественнѣйшихъ, дерзавшихъ утверждать, будто Христосъ преуспѣвалъ въ книгахъ Платона. De doctr. Christi L. II c. 23: нѣкоторые дерзнули утверждать, что всѣ мысли Господа нашего Іисуса Христа, которыя служатъ предметомъ удивленія и проповѣдыванія, заимствованы изъ книгъ Платона, такъ какъ нельзя отрицать, что этотъ послѣдній жилъ задолго до пришествія Іисуса Христа.—Впослѣдствіи это было не разъ повторено нѣмец. кою протестантскою критикою—(См. Лянцкій. Ученіе Платона о Божествѣ, стр. 54—150 о платонизмѣ въ уч. Христ. о Богѣ).

Поводъ къ такому обвиненію о.о. церкви въ платонизмѣ могли подать тѣ многочисленные отзывы въ похвалу Платона и его философіи, указанія на близость его къ христіанству, сужденія о высокихъ качествахъ не только его ума, но и характера, какія встрѣчаются въ ихъ твореніяхъ. Такъ, св. Іустинъ Философъ называетъ ученіе Платона не чуждымъ (οὐχ ἀλλότρια) ученію Христа, хотя не во всемъ съ нимъ сходнымъ (οὐκ ἐστε πάντη ὅμοια). Климентъ Александрійскій называетъ Платона ὡς θεαφορούμενος (Strom. I. 8), φιλαληθής (какъ бы по внушенію Божію говорящимъ, другомъ истины). Евсевій (Praep. evang. или XIII, 14) высказывается о Платонѣ, что онъ „всѣхъ до него бывшихъ превосходилъ умомъ и разсудительностью и въ ученіи философскомъ; онъ одинъ изъ всѣхъ грековъ проникъ въ преддверіе истины. Бл. Августинъ (de civ. Dei. II, 14 и VIII, 10) высказываетъ мысль, что Платона слѣдуетъ ставить выше не только героевъ, но и самихъ боговъ. Лактанцій (inst. div.) свидѣтельствуетъ, что Сократъ и Платонъ считаются какъ бы царями философовъ".—Иные высказываются одобрительно о нравственныхъ качествахъ философа (Clem. Paed. II, 10: ὁ καλός. III: ὁ πάντα ἄριστος. Euseb. praep. ev. V: ὁ γενναιὸς. Lactant. inst. div. V: justitiae patronus. 18: Plato et Aristoteles honesta quidem voluntate justitia defendere cupierunt) Оригенъ восхваляетъ Платона за религіозную почтительность (Orig. c. Cels. I. 25. IV. 48). Такихъ похвалъ отъ отцевъ церкви Платонъ удостоивался особенно за то, что лучше всѣхъ разсуждалъ о божественныхъ предметахъ [1]).

Подобные отзывы отцевъ церкви о Платонѣ и его фило-

---

[1]) Clem. Strom. II. 4. Подобн. образ. говоритъ: Евсев.—Praep evang. XII. 49, Арновій—adv. g. II 36: Божественный тотъ Платонъ многое говоритъ о Богѣ достойное и, по его мнѣнію, толпѣ несообщимое—въ книгѣ и разговорѣ, называемомъ „Тимей"; подобное же у Минуція Феликса—Octav. 19. Находятъ у него мысль о единомъ, нерожденномъ и вѣчномъ Богѣ (Іуст. Cohort. 20. Athenag. Legat. pro Christ. 6. Clem. Strom. V. Евсев. Praep. ev. XI, 13 и проч.); одобряютъ за то, что онъ Бога признаетъ вѣчнымъ, безначальнымъ и безконечнымъ (Іуст. Coh. 24. 25. Euseb. praep. ev. XI, 13), свободнымъ отъ пространственныхъ границъ, которымъ подчинены вещи (Ibid. XIII, 13), благимъ, которому все обязано самимъ бытіемъ своимъ, и виновникомъ блага (Clem. Coh. 6. Euseb. praep. ev. XI, 21. XIII, 3).

софіи въ отношеніи къ христіанству [1]), будучи взятыми въ отдѣльности, и могутъ поселить мысль о возможности заимствованія съ ихъ стороны у Платона и согласованія съ элементами его ученіемъ истинъ библейски-христіанскихъ до едва замѣтнаго и уловимаго сліянія однихъ съ другими. Такому предположенію еще болѣе, повидимому, способствуетъ то обстоятельство, что многіе отцы до своего вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ и воспитались преимущественно на этой именно философіи [2]).

Впослѣдствіи, когда въ лонѣ церкви христіанской явились лжеученія именно вслѣдствіе злоупотребленія суемудрымъ разумомъ, вслѣдствіе ложнаго пользованія философіею языческою (и въ частности, платоновскою), явились и предостереженія отъ увлеченія ею, явились сравнительныя указанія на то, что̀ въ церкви было лучше до проникновенія въ нее пагубныхъ элементовъ этой философіи. Такъ, св. Григорій Богословъ въ похвальн. сл. Аѳанасію (рус. пер. ч. II. стр. 186) пишетъ: было время, когда дѣла наши (христіанъ) процвѣтали и прекрасно текли, когда этотъ излишній, подкрашенный блескомъ словъ и искусствомъ способъ разсужденія о богословіи, не имѣлъ даже доступа во Дворы Божіи. Оригенъ (бес. VII на Ос.) о Валентинѣ, Василидѣ и Маркіанѣ говоритъ, что они неправильные толки философовъ осмѣлились ввести въ церковь и осквернили церковь Божію. Также Григорій Богословъ въ словѣ 26-мъ упоминаетъ, между прочимъ, о льстивыхъ оборотахъ рѣчи Платова (Τὰ γονεύματα εὐγλωττίας Πλατώνος), вошедшихъ въ церковь нашу подобно казнямъ египетскимъ.

Такое обвиненіе въ злоупотребленіи философіею, падавшее сначала на еретиковъ, впослѣдствіи было перенесено и на нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви. Нѣкоторый намекъ на

---

[1]) Изъ отцевъ церкви особенно много вниманія сравненію платоновскаго ученія съ христіанскимъ удѣляютъ Климентъ Александрійскій, Оригенъ и Евсевій.

[2]) Было бы чудомъ, пишетъ Чирнеръ (Fall. des Heidenthums. p. 580), если бы ихъ (о.о. церкви) міросозерцаніе измѣнилось какъ бы по мановенію волшебнаго жезла и сразу порвалась бы связь, соединяющая ихъ съ прежнимъ временемъ и образованіемъ своего народа, такъ чтобы нельзя было найти въ способѣ ихъ ученія никакого слѣда платонизма, на которомъ они воспитались и съ которымъ соприкасались въ бесѣдахъ съ современниками.

это можно видѣть въ словахъ Евсевія касательно Климента александрійскаго, что онъ къ христіанскимъ истинамъ примѣшиваетъ и мнѣнія философовъ (τούτας ἅπασι καταμίγνυσι καὶ τὰ φιλοσόφων δόγματα l. VI c. 13). Прямѣе же и сильнѣе въ этомъ былъ впослѣдствіи осуждаемъ Оригенъ, на что свидѣтельство находимъ у бл. Іеронима. Здѣсь уже прямо указывается на то, что Оригенъ слишкомъ увлекался платоновою философіею и превратно пользовался ею въ передачѣ и изъясненіи истинъ христіанской религіи. У бл. Іеронима въ кн. XXXVIII противъ Іоанна Іерусалимскаго къ Паммахію и въ письмѣ LXXXIII къ Паммахію и Окену находимъ слѣдующія свидѣтельства: ваши мистеріи ставятся на показъ и проповѣдуется христіанскимъ умамъ догматъ, соткавный изъ басней языческихъ. То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона.—А что они (оригенисты) оскверняютъ себя орудіями лжи и клятвопреступленій, это весьма ясно доказываетъ 6-я книга Строматъ Оригена (въ которой онъ нашъ догматъ выводитъ изъ ученія Платона) [1]).

Но если сначала обвиненіе въ излишнемъ пристрастіи къ платонизму падало на отдѣльныхъ отцевъ церкви, то впослѣдствіи оно было перенесено на всѣхъ почти отцевъ до-никейскихъ. Вопросъ этотъ съ особенною силою и яркостью выступилъ въ XVIII вѣкѣ и раздѣлилъ всѣхъ разсуждавшихъ на два крайнихъ направленія. Были какъ крайніе защитники платонизма о.о. церкви (понимавшагося въ положительномъ искаженіи и порчѣ первоначальнаго христіанскаго вѣроученія подъ вліяніемъ философіи Платона), такъ и крайніе отрицатели всякаго значенія ея даже для второстепенныхъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ существу христіанской религіи, мнѣній.

Причиною того, что споръ возгорѣлся именно въ это время, слѣдуетъ считать, помимо проявившагося тогда вообще критическаго отношенія къ сочиненіямъ отцевъ церкви, возрожденіе классицизма и тѣсно соединенное съ нимъ пробужденіе интереса къ классическимъ произведеніямъ философіи греческой, доходившее до поразительнаго смѣшенія христіанскихъ понятій съ языческими. Рѣшительный тонъ рѣзкаго осужденія

[1]) Твор. Бл. Іеронима ч. 4, стр. 331 и т. 2, стр. 366.

отцевъ церкви въ пристрастіи къ платоновой философіи и въ искаженіи и порчѣ христіанскаго ученія у нихъ подъ ея вліяніемъ, выступилъ въ книгѣ Сувэрэна „Le platonisme devoilé ou essai touchant le verbe Platonicien (divisé en deux parties) [1]).

Въ этой-то книгѣ и выставлены въ самой рѣзкой формѣ обвиненія о.о. церкви въ платонизмѣ. Не только научная форма философская и терминологія или логическія формы доказательства и разъясненія приписываются здѣсь вліянію платоновой философіи, а прямо внесеніе новыхъ пунктовъ вѣры. Ученіе о предвѣчно—существующемъ Логосѣ, тожественномъ со Христомъ, ученіе о Духѣ Святомъ, какъ отдѣльной Ипостаси сравнительно съ Богомъ Отцомъ и Сыномъ, только благодаря платонизму будто бы стало вѣроученіемъ церкви. Зараженіе церковнаго ученія платоновскими мыслями началось очень рано, именно послѣ того, какъ христіане изъ іудеевъ, въ царствованіе Адріана, въ первый разъ выбрали себѣ епископа изъ обращенныхъ язычниковъ; вмѣстѣ съ этимъ впервые и проникли будто бы въ церковь христіанскую языческія и въ частности платоновскія мысли. Періодъ сохраненія христіанскаго ученія въ первоначальной чистотѣ (по Сувэрэну) продолжался очень недолго: вмѣстѣ съ апостолами погребено чистое неповрежденное ученіе; еще въ епископство св. Игнатія Богоносца этотъ періодъ чистаго христіанства продолжается; онъ не учился въ школахъ, не пересматривалъ библіотекъ, не учился въ Академіи или Стоѣ. Послѣ же него апостольскія преданія будто бы приходятъ въ забвеніе и вмѣсто апостольской простоты въ церковь проникло смятеніе отъ вторженія элементовъ языческой философіи.

Сувэрэнъ приписываетъ отцамъ церкви введеніе ученія о предвѣчномъ существованіи Логоса и Духѣ Святомъ подъ вліяніемъ аллегоріи, помощью которой они старались изъ простого, буквально—выраженнаго ученія извлечь таинственный, глубокій высокій смыслъ; этой аллегоріей они пользовались не

[1]) Она помѣчена вышедшею въ Кёльнѣ въ 1700 г., а на самомъ дѣлѣ вышла въ Амстердамѣ на французскомъ языкѣ и одновременно на англійскомъ; на нѣмецкій языкъ была переведена Лёффлеромъ (Zullichau und Freistadt. 1-е Aufl 1782; 2-е—1792).

только для того, чтобы оправдывать ветхій завѣтъ новымъ, но чтобы находить платонову философію, выраженною во Христѣ и евангеліи. На помощь аллегоріи явились у нихъ особые способы изложенія вѣроученія христіанскаго, которыми они могли пользоваться для того, чтобы пріобрѣсть Христу какъ можно болѣе послѣдователей. Такихъ способовъ Сувэрэнъ насчитываетъ три: 1) теологизированіе, 2) политизированіе и 3) экономизированіе. Пользуясь первымъ, они всѣ выраженія, касавшіяся природы Христа, видоизмѣняли такъ, чтобы приписать Ему тѣ же свойства, какія могутъ быть приписаны только Богу. Такъ какъ, далѣе, язычники могли соблазняться незнатнымъ происхожденіемъ Христа по плоти и его позорною смертію, то отцы церкви, старавшіеся быть „всѣмъ для всѣхъ“ и однако не могшіе скрыть отъ язычниковъ факта крестной смерти, нашли другой способъ (экономію), состоявшій въ томъ, чтобы ослабить это униженіе или, по крайней мѣрѣ, сгладить впечатлѣніе отъ него допущеніемъ предвѣчнаго существованія Логоса; природу Его они и считаютъ подобною платоновскому Логосу, находя такимъ образомъ существенное сходство между ученіемъ ев. Іоанна и Платона. Это и былъ въ ихъ рукахъ сильнѣйшій argumentum ad hominem. Такимъ-то путемъ и возникло полнѣйшее взаимопроникновеніе христіанскихъ и платоновскихъ идей [1]).

На этой-то почвѣ будто-бы и возникло стремленіе отцовъ отдавать перевѣсъ духовному евангелію сравнительно съ плотскими, на этомъ основаны тѣ постоянныя сближенія, которыя они дѣлаютъ между ученіемъ св. Писанія и платоновою философіею и даже христіанству усвояютъ названіе философіи, задатки которой въ несовершенной формѣ скрывались въ философіи языческой. Отсюда Сувэрэнъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ обвиненію отцовъ церкви въ томъ, что они не только не могутъ быть названы хорошими истолкователями своей вѣры, но являются даже плохими излагателями апостольскаго ученія; они перепутали неразрѣшимымъ образомъ апостольское ученіе и пла-

[1]) Начало этого платонизированія Сувэрэнъ видитъ въ ученіи еретика Керинѳа, различавшаго Іисуса сына Маріи отъ небеснаго Христа, также у валентиніанъ и василидіанъ.

тоново созерцаніе. „Покажите мнѣ, восклицаетъ Суварэнъ, хотя одного писателя, который бы говорилъ о Троицѣ только на основаніи религіи и безъ примѣси философскихъ мнѣній. Платонизмъ былъ единственнымъ закономъ, по которому въ первые вѣка судили объ истинѣ и заблужденіи. Писатели церковные живутъ и дышатъ платонизмомъ“ [1]).

Въ книгѣ Суварэна, можно сказать, сконцентрировалось все, что было высказано по разсматриваемому вопросу до его времени. Такъ какъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Суварэнъ по этому вопросу, касаются не только свято-отеческаго ученія, но вмѣстѣ и самаго содержанія христіанской религіи, то, естественно, они съ одной стороны не могли не оказать сильнаго подавляющаго дѣйствія на умы всѣхъ благомыслящихъ христіанъ того времени и не возбудить злорадства вольномыслящихъ, а съ другой—должны были вызвать попытки къ основательному критическому разбору искусственно-сплетенной аргументаціи Суварэна. Такъ и возникъ тотъ споръ, который извѣстенъ подъ именемъ спора о такъ называемомъ платонизмѣ отцевъ церкви [2]).

Однако же различные писатели, согласные въ признаніи вліянія платоновой философіи на свято-отеческое ученіе, не всѣ признаютъ одинаковую степень этого вліянія. Тогда какъ Су-

[1]) Блаженный Августинъ и Оригенъ снабдили платоновскими мыслями Западъ и Востокъ. Къ писателямъ этимъ Суварэнъ причисляетъ св. Іустина (первато, по его словамъ, виновника платонизма), Аѳинагора, Ѳеофила, Татіана, Иринея, Климента александрійскаго (которому приписываетъ главное мѣсто среди платониковъ), Оригена, Тертулліана, Арновія и Лактанція (Stein. Zeitschrift für historische Theologie 1861. Ueber den angeblichen Platonismus der Kirchenväter).

[2]) Къ партіи Суварэна принадлежали: Бруккеръ (Historia, philosopp. crit. t. III), Крамеръ, Эльрикъ (de doctrina Platonis de Deo a christianis et recentioribus platonicis varie explicata et corrupta), Мосгеймъ (de turbata per Platonicos recentiores ecclesia in Dissert. ad histor. eccles. pertinentibus Vol. I), Ehlers. (Vis atque potestas quam philosophia antiqua imprimis Platonica et Stoica in doctrina apologetarum Saeculi II habuerit), упомянутый нами Чирнеръ (Op. cit), Клерикусъ и др. Противниками ихъ были: Бальтусъ (Defense des Saints Pères accusés du Platonisme), авторъ сочиненія: Histoire critique de l'eclectisme ou des nouveaux Platoniciens. Avignon 1766, Рёслеръ (Dissertatio de originibus philosophia ecclesiasticae. Tubingen 1781) и Кейль (De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicos sententias theologiae liberantis. Comment. I—XII. Leipzig. 1793—1817). Этимъ послѣднимъ трудомъ мы преимущественно пользовались.

вѣрэнъ, какъ мы видѣли, склонепъ былъ обвинять учителей церкви въ измышленіи совсѣмъ новыхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго подъ вліяніемъ философіи Платона, другіе утверждали, что они только примѣшали понятія платоновскія къ ученію св. Писанія и вывели изъ него путемъ умозаключеній то, что въ немъ прямо не заключалось, или, наконецъ, что они пользовались терминами, методомъ, сравненіями, мнѣніями Платона при изъясненіи истинъ христіанской религіи.

Кромѣ того, нѣкоторые оттѣнки въ сужденіяхъ различныхъ писателей по разсматриваемому вопросу можно усматривать въ томъ, что одни изъ нихъ видятъ въ ученіи о.о. церкви вліяніе философіи самого Платона и древней Академіи, другіе же склонны усматривать вліяніе платониковъ или эклектиковъ.

Мы поставили своею задачею выяснить дѣйствительное отношеніе о.о. церкви къ платоновой философіи,—доказать, что при всемъ уваженіи къ этому генію философскому они не могли придавать ему высшаго авторитета, какимъ для нихъ было единственно слово Божіе, книги св. Писанія; было бы прямымъ отступленіемъ отъ истины допускать, чтобы у нихъ настолько недоставало пониманія различія между истинами христіанскими и платоновою философіей, чтобы смѣшать, перепутать одни съ другими. Если они и допустили нѣкоторыя мнѣнія платоновой философіи, воспользовались нѣкоторыми терминами ея для обозначенія такихъ частныхъ понятій, для которыхъ не имѣлось ихъ въ св. Писаніи (главнѣйшемъ, какъ это докажемъ, авторитетѣ для нихъ), то это было только внѣшнею оболочкою для чисто христіанскаго ученія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить доказательствомъ какой либо порчи, внесенной ими въ ученіе христіанское.

Для разрѣшенія поставленной нами себѣ задачи необходимо на основаніи свидѣтельствъ самихъ о.о. церкви прослѣдить, что именно они считали заслуживающимъ высочайшаго и святѣйшаго авторитета и какое сужденіе имѣли они о Платонѣ и его философіи. Извѣстно, что многіе о.о. церкви, получивши до принятія христіанства образованіе въ тогдашнихъ языческихъ школахъ и, слѣдовательно, получивши и знакомство съ философіею вообще и въ частности платоновою, становились по-

слѣдователями Христовыми именно потому, что не находили въ философіи удовлетворенія своему жаждущему истины духу. Извѣстно, что св. Іустинъ философъ, пылавшій вначалѣ, какъ самъ говоритъ (Apolog. II. § 13), любовью къ философіи, особенно же Платоновой, предпочелъ ей божественное ученіе Христово, какъ ни восхищало его ученіе платоново о безтѣлесномъ и какъ ни придавала крылья его мысли платонова теорія идей (Dialog. c. Tryph. c. 2) [1]). Подобнымъ образомъ и Татіанъ, изучавшій внимательно религію народовъ и философію, нашелъ въ послѣдней только разногласія и противорѣчія (Orat. contra Graec. § 3 и §§ 29—30. Рус. перев. стр. 15 и 45—46) и, будучи просвѣщенъ познаніемъ книгъ варварскихъ (т. е. священныхъ), рѣшилъ отвергнуть языческія заблужденія, какъ дѣтскія бредни. То же самое можно сказать и объ Аѳинагорѣ (ad Autolic. l. I. c. 14. Русск. пер. стр. 181—182), Ѳеофилѣ Антіохійскомъ, Ерміи (авторѣ „осмѣянія языческой философіи“) и другихъ. Уже въ виду этихъ побужденій къ оставленію языческой мудрости и обращенію ко Христу, естественно ожидать, что о.о. церкви должны были приписывать высочайшій авторитетъ только слову Божію (книгамъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта), а не произведеніямъ человѣческаго разума, хотя бы представителемъ послѣдняго и являлся такой, и ими высоко цѣнимый, философъ, какимъ былъ Платонъ. Они проводятъ въ своихъ твореніяхъ ту мысль, что человѣкъ не можетъ знать истины, если ему не поможетъ въ этомъ Самъ Богъ. Такъ, напримѣръ, выражается Оригенъ. (Contra Cels. l. VIII. Migne col. 481): „а мы утверждаемъ [2]), что сама по себѣ природа человѣческая ни коимъ образомъ не можетъ искать Бога и найти Его подлинно, если не поможетъ ей Тотъ, Кто ищется“.—Лактанцій (Instit. div. lib. VII c. 2) говоритъ: „человѣкъ можетъ дойти до познанія истины не силою своего ума, не тонкостью своихъ умствованій, но обращеніемъ всего своего вниманія къ рѣчамъ Того, Кто одинъ можетъ его научить при готовности выслушать Его. Въ другихъ

[1]) Рус. переводъ свящ. П. Преображенскаго стр. 128 и 145.

[2]) По поводу извѣстныхъ словъ Платона въ „Тимеѣ“: Отца и художника всего найти трудно, а нашедши, передать всѣмъ невозможно.

мѣстахъ тотъ же писатель говоритъ: „человѣкъ самъ по себѣ не можетъ дойти до этой мудрости (т. е. божественной), если не будетъ наученъ Богомъ (l. II. c. 3). Быть наставленнымъ въ истинѣ иначе нельзя, какъ научившись ей отъ самаго Бога (l. VII. c. 7). Платонъ не вѣдалъ таинствъ (по вопросу о происхожденіи міра), познаніе которыхъ происходитъ единственно отъ Бога и отъ пророковъ; и далѣе: а мы (христіане) знаемъ не по догадкамъ, а по откровенію Божію“ (l. VII. c. 1). Высшій авторитетъ св. отцы и учители церкви признавали только за священными писателями; съ ними не сравнятся, по ихъ ученію, ни Платонъ, ни другіе философы (Clem. Strom. I. 20. III. 7. Euseb. Praep. ev. VII, 18. Tertull. ad. nat. I. 4). А что у философовъ находили несогласнаго съ писаніемъ, то признавали безразсуднымъ (Іуст. Апол. II. 13. Orig. c. Cels. VI, 18, 19. Евсев. praep. evang. XIII, 15. Arnob. adv. gent. II). Христіанину у Платона нечему учиться, такъ какъ чего Платонъ ве могъ добыть силами смертваго, то не только учениками Іисуса распространено всюду, но и послѣднему христіанину несомнѣнно и ясно то, что сокрыто отъ философовъ (Euseb. Demonst. evang. III. 6. Тертул. apologet. 6) [1]). Іеронимъ (ad Pammach. contra Iohan. Hierosolym) говоритъ: „То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона. Презрѣли потому, что приняли неразуміе Христово; приняли неразуміе Христово, потому что неразумное Божіе мудрѣе человѣкъ“. (T. XXIII. Migne—p. 371). У Ѳеофила Антіох. (ad Autolic. l. III. c. 33 и 34) читаемъ: всѣ другіе ошибаются, только одни христіане владѣютъ истиною, такъ

[1]) По поводу тѣхъ же словъ Платона въ „Тимеѣ“: „Отца и художника всего найти трудно, а, нашедши, передать всѣмъ невозможно“, онъ говоритъ еще: „ему (т. е. Платону) казалось труднымъ дѣломъ найти и по истинѣ невозможно было передать всѣмъ, такъ какъ не было у него (Платона) такой силы благочестія, какъ у учениковъ Іисусовыхъ, которымъ при содѣйствіи Учителя стало легко найти и узнать Отца и Зиждителя всего, и, нашедши, разгласить,—открыть всему роду человѣческому; вполнѣ передать и открыто провозгласить это познаніе всѣмъ, такъ что вслѣдствіе ученія ихъ (учениковъ Іисусовыхъ) до настоящаго времени всѣ живущія на землѣ племена, многочисленная толпа не только мужей, но и женъ и дѣтей, рабовъ и простыхъ людей настолько не довѣряютъ ученію Платона, что считаютъ Творцомъ Зиждителемъ всего Бога, Его одного почитаютъ и Его только одного черезъ Христа считаютъ за Бога“. (Migne. Curs. patrol. compl. t. XXII p. 229).

какъ мы научены Святымъ Духомъ, Который говорилъ во святыхъ пророкахъ и все предвозвѣстилъ. Богъ..... далъ законъ и посылалъ святыхъ пророковъ, чтобы возвѣстить роду человѣческому и научить, дабы каждый изъ насъ вразумился. У Иринея (Adv. haeres l. III. c. 1. Migne t. VII. p. 844): „не черезъ кого другого узнали мы объ устроеніи нашего спасенія, а черезъ тѣхъ, черезъ которыхъ дошло къ намъ евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей передали намъ въ Писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столпъ нашей вѣры".

Уже въ виду этого одного было бы совершенно неосновательно предположить, чтобы о.о. церкви могли заимствовать что либо существенное у того философа, у котораго они не нашли возможнымъ открыть истину и котораго поэтому не могли считать авторитетомъ, слѣдовать которому могли бы въ своихъ сочиненіяхъ. Въ подтвержденіе того же самаго говорятъ и тѣ неодобрительные отзывы, которые мы находимъ у отцевъ Церкви относительно личныхъ качествъ Платона и вообще языческихъ философовъ. Такъ, Платона упрекаютъ въ надменности (Clem., Strom. II, 11. Arnob., adv. g. II); считаютъ вообще языческихъ мудрецовъ склонными къ тщеславію и самомнѣнію (Clem., Strom. I. 17. VI. 2. VII. 15. Tertull. apolog. 46. De an. I. Min. Felix, Octav. Cypr., De bono patient. r. XXVIII). Также, когда нужно было противопоставить святѣйшую истину, которою они владѣли, тщеславной мудрости философовъ языческихъ и Платона, то отцы церкви высказывали о послѣднихъ не мало нелестныхъ эпитетовъ, которыми хотѣли указать, какъ далеки были философы отъ того идеала истины, который для нихъ, отцевъ, заключался въ богооткровенномъ ученіи [1]).

Кромѣ того, если отцы церкви и находили въ языческой философіи нѣчто согласное съ тою нормою истины, какая представлялась имъ въ книгахъ священныхъ, то это согласіе они усматривали ни въ одной платоновой философіи, но и въ другихъ философскихъ ученіяхъ. Въ такомъ именно смыслѣ и

[1]) См. увѣщаніе 7-е приписываемое св. Іустину философу. Herm. Irris. 5. Tertul. de an. 17. Ѳеоф. ad. Autol. III 6. 16. Лактанц. Instit. div. III. гл. XII,

нужно понимать тѣ мѣста твореній свято-отеческихъ, гдѣ они высказываются съ похвалой о философіи языческой. Св. Іустинъ Философъ въ „Діалогѣ съ Трифономъ“ считаетъ философію поистинѣ (по существу—τῷ ὄντι) величайшимъ и драгоцѣннѣйшимъ въ очахъ Божіихъ стяжаніемъ, она одна приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ угодными Ему (рус. пер. стр. 143). Что подъ этою философіей, о которой здѣсь идетъ рѣчь, св. Іустинъ разумѣетъ не какое либо опредѣленное философское ученіе, объ этомъ ясно говорятъ дальнѣйшія слова того же діалога: „знаніе одно; (при немъ) не было бы ни платониковъ, ни стоиковъ, ни перипатетиковъ, ни теоретиковъ, ни пиѳагорейцевъ“. Подобную же мысль находимъ у Климента Александрійскаго (Strom. lib. I. c. 7), который прямо указываетъ, что нужно разумѣть подъ философіею: „подъ философіей же я не разумѣю ни философіи стоической, ни платоновой, ни эпикурейской, ни философію Аристотеля, а эклектическую, наилучшія изъ всѣхъ ихъ положенія, касающіяся правоты, вѣдѣнія и гуманности“ (Рус. пер. Корсунскаго, столб. 47). Такая-то эклектическая философія, въ смыслѣ выбора и нахожденія въ различныхъ философскихъ школахъ нѣкоторыхъ проблесковъ истины, не только была отцами церкви высоко цѣнима, но и была разсматриваема, какъ средство для приготовленія къ принятію христіанскаго ученія и защитѣ его. (Strom. l. I. § I. и § 20). И объ Оригенѣ Григорій Чудотворецъ въ надгробной рѣчи ему высказалъ, что онъ учениковъ своихъ предупреждалъ отъ увлеченія какими либо односторонними мнѣніями, но училъ выбирать все лучшее, клонящееся къ благу вѣры и нравственной жизни; слѣдовательно, опять же имѣлъ для такого различенія (хотя и не всегда) норму въ содержаніи свящ. книгъ.

Но нѣкоторые о.о. церкви, оцѣнивая съ точки зрѣнія истины Христовой то, что высказано было языческими философами, рѣшительно высказывались, что какъ скоро есть богооткровенное ученіе, то нѣтъ надобности обращаться къ слабымъ попыткамъ разума человѣческаго. Такъ, Тертулліанъ со свойственною ему пылкостью и страстностью заявляетъ, что послѣ І. Христа не нужна любознательность и не нужны изысканія послѣ евангелія... (de praescript. haeret. c. VII). Потому же

самому раскрываемое ими ученіе они ставили несравненно выше всякаго человѣческаго ученія [1]).

Мало того: не только христіанское ученіе, какъ мудрость въ собственномъ смыслѣ, они противополагаютъ языческому исканію только мудрости (φελος—σοφια), но и самое христіанское ученіе часто называютъ философіей, прибавляя при этомъ эпитеты: божественной (Strom. l. I. c. 20), небесной (Викентій Лиринскій. Comment. I. n. XXIII. Migne H. col. 667—669), священной (Gregor. Nyssen. Orat. III. in Resurrect. Christi), новой и евангельской (Исид. Пелусіотъ epist. CXXXIV), высшей (ἡ ἄνω φιλοσόφια—Златоустъ Homil. LXXXIII in Joh.) [2]). Въ подобномъ же смыслѣ они говорили о себѣ самихъ, какъ философахъ. Св. Іустинъ Философъ (dial. c. Tryph. c. 8) говоритъ о себѣ, что по обращеніи ко Христу онъ сталъ философомъ. Климентъ Александр. христіанъ называетъ философами Божіими (Strom. l. VI § 14), у Лактанція христіане называются философами нашей секты, которую мы защищаемъ. (De opif. Dei. c. I. § 2).

Къ сказанному необходимо прибавить, что о.о. церкви, находя проблески истины у языческихъ философовъ, приписывали происхожденіе ихъ не естественнымъ силамъ разума человѣческаго, а сѣмени Слова, воздѣйствію Самого Бога на лучшіе и болѣе возвышенные умы философовъ (Іуст. Апол. II. § 10. Рус. пер. стр. 124; также Апол. II, § 13. стр. 129. Евсев. Prаep. evangel. XIII, 18), или же считали всѣ болѣе свѣтлыя и приближающіяся къ истинѣ мысли языческихъ философовъ заимствованными изъ священныхъ еврейскихъ книгъ; почему о.о. церкви и называли часто этихъ философовъ ворами, не хотѣвшими упоминать подлиннаго источника, изъ кото-

---

[1]) Философы тщетно мучатъ себя исканіемъ не зная ни того, чего ищутъ, ни мѣста, гдѣ найти. (Лактанц. Instit. div. l. III. c. 2. Рус. пер. стр. 178). Мы отвергаемъ философію, какъ изобрѣтеніе ума человѣческаго, и держимся только мудрости, которая есть даръ Божій. (Ibid. c. 16. Рус. пер. стр. 219). См. также Іуст. Апол. II. § 10. Клим. Алекс. Стром. l. II. § 2.

[2]) См. Suicerus Thesaurus ecclesiasticus. T. II. слова: φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφέω, стр. 1439—1444. Тамъ же о различныхъ смыслахъ этого слова въ соч. о.о. церкви.

раго заимствовали мысли, или исказившими ихъ до неузнаваемости [1]).

О Богѣ.

Предпославши такія общія соображенія объ отношеніи о.о. церкви съ одной стороны къ священнымъ книгамъ, какъ высочайшему и несомнѣнному для нихъ авторитету, и—съ другой, къ языческой вообще и въ частности Платоновой философіи, мы приступимъ къ обсужденію тѣхъ частныхъ пунктовъ въ ученіи о.о. церкви, которые пытались выводить защитники платонизма изъ Платоновой философіи. Такой пунктъ находятъ прежде всего въ ученіи о Богѣ, и именно въ томъ, что Богъ у о.о. церкви называется ἀνώνομος или ἀνωνόμαστος—такимъ существомъ, котораго нельзя назвать по имени (Hahnius. Dissert. de Platonismo Teolog. veter. doctorum, nominatim Iustini.

---

[1]) См. напр. Стром. Кл. Алекс. l. I. гл. 14. Рус. пер. столб. 73. l. I гл. 25. рус. пер. столб. 157—158. l. V гл. 14. рус. пер. столб. 597—598 и др. Іуст. Аполог. I. 46. Апол. II. 8. Увѣщ. 22. Orig. c. Cels. VI, 19. IV, 11 и 12. (Платонъ боялся упоминать имя Моисея). Нѣкоторые находятъ, что отдѣльные пункты ученія Платона почерпнуты изъ свящ. книгъ еврейскихъ. Напр. Евсевій (Praep. ev. XI, 23. и XII, 19) находитъ, что ученіе Платона объ идеяхъ заимствовано изъ В. Завѣта. (Быт. I, 27. Исх. XXV. 9 и 40. ср. Евр. VIII, 5). Подобнымъ же образомъ ученіе Платона о сущемъ выводятъ изъ извѣстнаго: Азъ есмь Сый (Исх. III, 14). Іуст. Cohort. 22, также Евсев. Praep. ev. XI. с.9. Даже о знакѣ X, которымъ Платонъ пользовался для обозначенія способа проникновенія міра міровою душой (Тим.) говорили, что Платонъ заимствовалъ о Моисея (Числ. XXI, 8 и дал.). Платонъ прочиталъ о мѣдномъ зміи, сдѣланномъ въ видѣ креста, и не зная точно и не сообразивши, что то былъ образъ креста, а видя только фигуру буквы X, сказалъ, что сила, ближайшая къ первому Богу, была во вселенной на подобіе буквы X. (Іуст. Апол. I. 60). Что касается самого способа, какимъ могло произойти знакомство Платона съ св. книгами, то большая часть писателей допускаетъ непосредственное знакомство съ свящ. книгами во время путешествія Платона по Египту, или посредствомъ переводчика, подобно тому, какъ онъ изучалъ и египетскія книги, не переписывая, но посредствомъ устныхъ бесѣдъ усвоя ихъ содержаніе (de civ. Dei VIII, 11. Retract. II, 4. § 2. Confes. VII, 20 и 21). Бл. Августинъ соглашался съ этимъ мнѣніемъ нерѣшительно, (я почти согласенъ - pene assentiar—на мнѣніе о заимствованіяхъ философомъ Платономъ изъ книгъ Моисеевыхъ). Не касаясь здѣсь вопроса о правильности этого мнѣнія о.о. церкви, мы только указываемъ на него, какъ на соображеніе съ ихъ стороны для оцѣнки признаваемыхъ правильными мыслей Платона. См. подробное изслѣдованіе этого вопроса въ кн. проф. Е. Ловягина объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ, по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ. (Петербургъ 1872).

Martyr. et Clem. Alex. 1733). Утверждаютъ, что такое понятіе взято у Платона, который говоритъ, что Творца и Отца этой вселенной открыть трудно, да и открывши, объяснить всѣмъ невозможно—(Тимей. 28. С. Русск. пер. Карпова т. VI. стр. 389). Однако же болѣе внимательное разсмотрѣніе дѣла показываетъ, что отцы церкви термину этому придавали совсѣмъ иное значеніе: они противопоставляютъ христіанскаго Бога языческимъ божествамъ, имѣвшимъ собственныя имена, и это сопоставленіе приводило ихъ къ мысли, что *такого* имени христіанскій Богъ не имѣетъ, *такого* имени Ему и нельзя дать. „Отцу всего—нерожденному нѣтъ собственнаго (ἴδιόν) имени. Ибо если бы Онъ назывался какимъ нибудь именемъ, то имѣлъ бы кого либо старше себя, который далъ Ему имя. Что же касается до словъ: Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь и Владыка, то это не суть имена, но названія, взятыя отъ благодѣяній и дѣлъ Его“ (Апол. 2 с. 6. Рус. пер. стр. 120). Бога также называютъ они ἄῤῥητος—неизреченнымъ въ томъ смыслѣ, что нельзя отыскать никакого такого имени, которое выражало бы не то или другое свойство или благодѣяніе Его, но и опредѣляло бы Его внутреннюю природу и исчерпывало её (Apolog. I. § 10. Клим. Александ. Strom. l. V. c. 12); такъ какъ Онъ Одинъ, то Его и не нужно различать отъ другихъ (Іуст. Cohort. ad. Graec. § 21. Мин. Фел. Октав. с. XVIII, § 10), и самое имя Богъ считали какъ бы собственнымъ (Ориг. adv. Cels. l. VI. и у Мин. Фел. Октав. XVIII).

Откуда же Отцы Церкви почерпнули указанные понятія и термины? Они и сами признаютъ, что и другіе до нихъ учили подобнымъ же образомъ, однако же не считали ихъ за своихъ учителей, а признавали только согласными съ собою. Такъ, Лактанцій (Inst. div. l. I. c. VI. § 4), влагая въ уста Гермеса Трисмегиста признаніе за Богомъ верховной власти и единства, прибавляетъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ Богу приписывается у него же, подобно намъ, имя и Отца; тамъ же указываетъ противъ тѣхъ, которые хотѣли бы знать собственное имя Бога, что Онъ такого имени не имѣетъ по причинѣ своего единства. Нельзя ли предположить, что подобная мысль могла быть заимствована у александрійца Филона, который ту же

мысль о непостижимости и неопредѣлимости существа Божія старается подкрѣпить повидимому подобными же соображеніями (de nomin. mutat. De Somn)? [1]). Однако же сходство въ терминѣ отнюдь не можетъ служить доказательствомъ тожественности понятія. Если всмотрѣться внимательно въ частнѣйшія опредѣленія Божества, вытекающія изъ общихъ метафическихъ воззрѣній этого писателя на Божество, какъ первооснову всего существующаго въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ, то легко придти къ заключенію, что терминъ этотъ у него имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ. Богъ, по Филону, безкачественное (чистое и не имѣющее никакого признака бытіе, ψιλὴ ἄνευ χαράκτηρος ὑπάρξις), неразличимая всеобщность, исключающая всѣ признаки личнаго бытія. Въ этомъ то смыслѣ Филонъ и учитъ о совершенной непознаваемости и безъименности Божества [2]). И самое названіе ἀνώνομος въ устахъ о.о. церкви было вызвано сопоставленіемъ проповѣдуемаго ими христіанскаго Бога съ ложными языческими божествами и склонностью язычниковъ усвоять имъ собственныя имена. Это очевидно изъ вышеприведеннаго мѣста св. Іустина Философа, ибо онъ говоритъ тамъ, что неизреченному Богу имя не можетъ быть свойственно; если бы кто сказалъ, что оно есть, тотъ обнаружилъ бы величайшее безуміе. (Аполог. I. п. 61).

Съ разсматриваемымъ обвиненіемъ отцевъ въ заимствованіи у Платона связано и другое, приводимое Ганіусомъ собственно противъ св. Іустина Философа, что сей послѣдній, говоря о Богѣ, что Онъ выше всякой сущности, ἐπίκεινα πάσης οὐσίας (dial. c. Tryph., рус. пер. стр. 149), въ этомъ случаѣ слѣдуетъ данному Платономъ опредѣленію блага, которое (Республ. кн. VI. 509. 13) не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности—(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχειν). Однако же, если и допустимъ, что выраженіе Платона (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) не могло не быть извѣстнымъ св. Іустину и могло быть заимствовано имъ, то мысль,

[1]) Keil. Opusc. academ. Sect. poster. p. 475.

[2]) Сравн. Муретовъ. Философ. Филона Александр. въ отнош. къ уч. І. Богослова о Логосѣ. Прав. Обозр. 1884 г. т. 3. стр. 492—493. Целлеръ. Очеркъ исторіи греч. философіи, стр. 271.

нимъ обозначаемая, совершенно новая—не платоновская. Какой смыслъ соединялъ съ этимъ выраженіемъ св. Іустинъ? Сопоставленіе его съ другими мыслями показываетъ, что этотъ отецъ церкви хотѣлъ дать понять, что Богъ не можетъ быть уподобленъ или рядомъ поставленъ съ какимъ либо ограниченнымъ, чувственнымъ предметомъ, но безконечно выше и совершеннѣе всѣхъ вещей. Такой смыслъ этого выраженія прямо предполагается контекстомъ рѣчи. Въ приведенномъ мѣстѣ діалога рѣчь идетъ именно о томъ, что Бога нельзя познать внѣшними чувствами, а можно только постигать умомъ, что Онъ не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни чего либо другого, видимаго глазомъ. Сказавъ это, св. Іустинъ прибавляетъ, что Богъ выше всякой сущности, несравненно выше, безконечно совершеннѣе всего, что можетъ быть въ этомъ, конечномъ, ограниченномъ бытіи, воспринимаемомъ внѣшними чувствами (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας οὐτε ῥητον, οὐτε ἀγορευτὸν—неизреченное, неизъяснимое). Подобную же мысль выражаютъ и другіе отцы церкви, когда называютъ Бога ἀνούσιον, ὑπερούσιον—неимѣющимъ сущности, стоящимъ выше сущности [1]). Нужно ли предполагать, что св. Іустинъ философъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ Платону, когда подобное же онъ могъ читать въ многочисленныхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что отображеніе Божества въ мірѣ сравнительно съ Его Сущест-

[1]) Damascenus. lib. I. Orthodoxe fidei. c. XV: Нѣкоторыя изъ именъ Божіихъ обозначаются отрицательно, свидѣтельствуя о превышеніи всякой сущности, какъ то: неимѣющій сущности, неимѣющій времени, начала, невидимый. Dion. Areopag. c. I. de div. nominibus. О Божествѣ, стоящемъ выше всякой сущности и сокрытомъ, нельзя и осмѣливаться ничего говорить кромѣ того, что возвѣщено намъ божеств. образомъ въ свящ. книгахъ. Здѣсь называется божество ὑπερουσιος, такъ какъ превышаетъ всякое естеств. разумѣніе твари. Также (de myst. theologia c. III) Іисусъ Христосъ называется ὁ ὑπερούσιος по причинѣ вѣчной рождаемости отъ Бога Отца, также воплощенія и соед. въ немъ бож. и человѣч. естествъ. (Suicerus Thesaur. eccles. T. I. 368 и T. II. 1379). Есть и другіе примѣры употребленія отцами церкви терминовъ философіи греческой въ совершенно другомъ смыслѣ. Такъ ἀναρχος у Платона значитъ неимѣющій начальства, анархическій, а у отцевъ оно употребляется въ значеніи безначальный; у Платона ἀνείδεος ὕλη—безформенная матерія, а у отцевъ—ἀνείδεος Θεος (не то, что ἀόρατος—невидимый, не подлежащій зрѣнію), но неимѣющій вещественной формы. (Терминологія отцевъ церкви въ уч. о Богѣ. Прибавл. къ Твор. св. отецъ. 1882 г. ч. II, стр. 546—547).

вомъ настолько неясно и неполно, что нельзя ничего отыскать въ мірѣ такого, съ чѣмъ бы оно могло быть сравнено и чему бы могло быть уподоблено (Ис. 34, 10. Исх. 40, 18). Слова ап. Павла (1 Кор. 13, 9. 12) могли тоже давать поводъ для подобныхъ же выраженій относительно невозможности сравнивать Бога съ какою либо извѣстною, доступною намъ, конечною, ограниченною, вполнѣ (въ противоположность и отчасти) постижимою въ условіяхъ настоящаго, чувственно-духовнаго бытія сущностью.

Кромѣ того, платонизмъ о.о. церкви видятъ въ ихъ ученіи о промышленіи, предоставленномъ Богомъ ангеламъ [1]). Утверждаютъ, что отцы церкви отрицали у Бога всеобщее промышленіе, допуская, что управленіе небомъ, землею и людьми поручено Богомъ ангеламъ, совершенно подобно Платону, приписывавшему Высочайшему Существу всеобщее промышленіе, а спеціальное—остальнымъ богамъ, которыхъ онъ называлъ демонами. У христіанскихъ учителей, продолжаютъ, было почти единодушное мнѣніе, что Богъ оставилъ Себѣ высочайшее и всеобщее управленіе всѣмъ; а заботу объ отдѣльныхъ міровыхъ предметахъ—небесныхъ тѣлахъ и о томъ, что на землѣ находится, особенно же о человѣкѣ и его дѣяніяхъ, поручилъ ангеламъ, притомъ такъ, что не только всякому народу, странѣ и городу, но и отдѣльнымъ людямъ назначилъ своихъ особыхъ стражей и ангеловъ—хранителей. Св. Іуст. (Аполог. II. п. 5) говоритъ: „Богъ ввѣрилъ попеченіе о людяхъ и поднебесномъ

[1]) Бруккеръ упрекаетъ св. Іуст. философ. въ заимствованіи, говоря: „онъ (св. Іуст.) утверждаетъ, слѣдуя Платону, что ангелы приставлены управлять (gubernationi praefectos fuisse) надъ стихіями и земными тварями“ (посл. къ Діог.). Это почерпнуто изъ Платоновой школы, приписывающей низшимъ богамъ управленіе нашей сферою. (Histor. philos. crit. T. III. p. 377). Чирнеръ не только выводитъ свято-отеческое ученіе объ ангелахъ изъ ф-іи Платона (или изъ неоплатонизма, признававшаго высочайшаго Бога, всѣмъ управляющаго, и подчиненныхъ боговъ, но и прибавляетъ, что это ученіе не было вѣрою еврейскаго народа Glaube des judischen Volkes war sie nicht), а въ Нов. Завѣтѣ упоминаемые ангелы были посылаемы въ качествѣ необычайныхъ слугъ, но не были представляемы, какъ постоянные управители народовъ и стихій. Христіанское ученіе о Богѣ и ангелахъ такъ близко подходило къ упомянутому платоновскому ученію, что христіане, сами того не сознавая (ohne des Uebergangs sich bewusst zu werden), могли отъ одного переходить къ другому. (Tschirner, Der Fall des Heidenthums. p. 580).

поставленнымъ на это ангеламъ". Аѳинагоръ (Legat. pro Christ 27) говоритъ, что Богу принадлежитъ всеобъемлющее промышленіе и общее, а о частяхъ, ангеламъ. Говорятъ объ ангелахъ городовъ и народовъ Тертулл. adv. Prax. c. 3. Іеронимъ Comment. in Math. XVIII, Августъ. de Soliloqu. anim. c. XXVII и др. Ангелы, по воззрѣнію отцовъ, заботятся о спасеніи народовъ и царствъ, порученныхъ ихъ защитѣ и охранѣ, отклоняютъ отъ нихъ всякаго рода бѣдствія, ходатайствуютъ за нихъ предъ Богомъ своими молитвами; преимущественнымъ предметомъ ихъ попеченія является человѣкъ всякій, а особенно праведный и благочестивый. (См. Терт. adv. Prax. c. Hieron. Comment. in Math. XVIII. August. de Soliloqu. anim. c. XXVII и др.).

Это ученіе о.о. церкви объ ангелахъ и ихъ промыслительномъ попеченіи о частяхъ и стихіяхъ міра выводятъ изъ тѣхъ мѣстъ нѣкоторыхъ діалоговъ Платона, гдѣ упоминается, что Богъ промышляетъ о цѣломъ, а части космоса предоставлены начальственнымъ богамъ. (Полит. 271. Д.; также Пиръ 202) [1]). Однако же есть ли необходимость обращаться къ Платону, ученіе котораго о демонахъ и геніяхъ отнюдь нельзя назвать яснымъ и опредѣленнымъ [2]), когда въ св. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта св. отцы церкви могли найти ясное и опредѣленно выраженное ученіе по разсматриваемому вопросу. Такъ, во Второз. 32, 7 ст. въ переводѣ LXX читаемъ: „постави предѣлы языковъ по числу ангеловъ Божіихъ", изъ чего ясно видно, что вѣрованіе объ ангелахъ—покровителяхъ отдѣльныхъ народовъ у евреевъ уже было. Въ книгѣ пророка Даніила (10, 13. 14. 20. 21) упоминается объ ангелахъ, какъ князьяхъ царства персидскаго и народовъ греческаго и еврейскаго. Въ

---

[1]) Все геніальное находится между Богомъ и смертнымъ.—Ему (геніальн.) свойственна сила истолковывающая и переносящая къ богамъ человѣческое, а къ людямъ—божеское; отъ людей—молитвы и жертвы, а отъ боговъ—повелѣнія и воздаянія за жертвы.... Богъ не смѣшивается съ человѣкомъ, но всякое сношеніе и бесѣда боговъ съ людьми, какъ бодрствующими, такъ и спящими, происходитъ черезъ нее (геніальное). (Ср. Мироносицкій. Аѳинаг. стр. 236—238).

[2]) Геніи или демоны то отожествляются съ свѣтилами небесными (Тим. 40. с. геній—старѣйш. среди боговъ), то всякаго мужа мудраго и благочестиваго, какъ живущаго, такъ и умершаго, Платонъ называетъ демономъ (Кратилъ).

Новомъ Завѣтѣ отцы также могли находить основанія для своего ученія объ ангелахъ—хранителяхъ: у Мѳ. XVIII, 10 (выну вядятъ Лице Отца Небеснаго); Евр. 1, 14; Дѣян. XII, 7—11; также Апокалип. 16, 5; 7, 14, 18 1, (здѣсь упоминаются ангелы, приставляемые къ нѣкоторымъ земнымъ стихіямъ, а также къ вѣтрамъ, которыми располагаютъ и правятъ они, согласно съ намѣреніями Божіими) [1]). Эти-то и другія подобныя мѣста, при томъ авторитетѣ, которымъ пользовались у церковныхъ писателей книги Священнаго Писанія, и были источникомъ, на которомъ Отцы и учители Церкви основывались въ своихъ сужденіяхъ о предметахъ вѣры. Если же находили аналогичныя сужденія у языческихъ философовъ, особенно у Платона, то ихъ восхваляли за то, что они черпали изъ единственнаго источника истины—іудейской (варварской) философіи. Такъ, напр., Климентъ Александрійскій (Strom. L V. § XIV русск. пер. стр. 601), упомянувъ о безчисленныхъ, по его мнѣнію, и притомъ невѣрно передаваемыхъ Платономъ и другими философами заимствованіяхъ изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, въ частности это утверждаетъ и относительно ученія объ ангелахъ, (признавая сходство платоновскаго взгляда на этотъ предметъ—Respubl. X. 620, E. съ библейскимъ ученіемъ). Однако же отцы и учители церкви далеко не все, что находили по этому предмету у языческихъ философовъ, признавали истиннымъ; скорѣе напротивъ, упрекали ихъ за то, что они считали хранителями народовъ и отдѣльныхъ людей не ангеловъ, а боговъ или демоновъ и допускали, что они достойны религіознаго почитанія—и, такимъ образомъ, удостоивали такого почитанія не добрыхъ ангеловъ, а злыхъ геніевъ [2]).

П. Калачинскій.

(Продолженіе будетъ).

---

[1]) Ср. Догмат. богосл. Еп. Сильвестра т. III. pp. 378—387.

[2]) Keil. Opus. c. academica. Sect. post. p. 482.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1900 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношен къ философіи Платона.

(Продолженіе *).

О Логосѣ.

Ученіе о Божествѣ Іисуса Христа (Богѣ—Логосѣ), стол возвышенно раскрытое св. Іоанномъ Богословомъ, уясненно впослѣдствіи Церковью съ различныхъ сторонъ по поводу возни кавшихъ въ ея лонѣ ересей и заблужденій, было преимуще ственнымъ предметомъ обвиненія отцовъ Церкви въ платонизмѣ Защитники платонизма допускали, что святые отцы и учител Церкви раскрывали и разъясняли его не только терминами, н будто бы въ духѣ, смыслѣ и направленіи платоновой филосо фіи. Для надлежащаго уясненія этого вопроса необходимо пред варительно изложить свято-отеческое ученіе объ этомъ предме тѣ, а потомъ сравнить его съ платоновскимъ; сравненіе эт ясно обнаружитъ, что отцы Церкви излагали свое ученіе н подъ вліяніемъ Платона, а черпали его изъ болѣе авторитет наго источника—книгъ Св. Писанія.

Каковы же существенныя черты свято-отеческаго ученія о Логосѣ и Его отношеніи къ Богу—Отцу?—Они учатъ, что вначалѣ былъ одинъ Богъ, однако такъ, что отъ вѣка Онъ имѣлъ съ Собою Свое Слово, что̀ у св. Ѳеофила Антіохійскаго выражается такъ (ad Autol. l. II. § 22): „исперва былъ Одинъ только Богъ и въ Немъ Слово“; также (l. II. § 10): „не было пророковъ при созданіи міра, но Премудрость Бога, сущая въ Немъ, и святое

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 1.

Слово Его, всегда соприсущее Ему". Татіанъ (Orat. contra Graec. § 5) такъ учитъ: „Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; поелику же Онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная Сила, и само Слово, бывшее съ Нимъ". Такъ же объ этомъ говорится у св. Іустина Философа (Аполог. II. 6): „Слово, прежде тварей сущее съ Нимъ и рожденное отъ Него, было, когда вначалѣ Онъ все создалъ и устроилъ" (стр. 120). Аѳинагоръ (Legat. pro Christ. с X) такъ пишетъ: „Богъ, какъ вѣчный Умъ и вѣчно словесное Существо, искони въ себѣ Самомъ имѣлъ Слово". Въ этомъ же мѣстѣ слово названо идеей и энергіей (ἰδέα καὶ ἐνεργεία). Подобно этому учатъ Клим. Алекс. (Strom. l. VII. § 2), Ириней (Adv. haeres. l. II. c. 25. c. 30. § 9), Тертул. (adv. Prax. c. 2). Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ отцы Церкви, раскрывая христіанскій догматъ о вѣчномъ сопребываніи Логоса Богу—Отцу, о предвѣчномъ рожденіи Его отъ Отца, повидимому, даютъ поводъ думать, что подъ Нимъ нужно разумѣть только силу разума Божія, т. е. свойство Единаго Бога, а не отдѣльную Ипостась. Къ такому предположенію приводитъ, напр., выраженіе Татіана, что Онъ существуетъ въ Богѣ διὰ λογικῆς δυνάμεως, а Климентъ Александр. прямо называетъ Его σοφίαν καὶ δύναμιν. У Ѳеофила Антіохійскаго (с. 22) Онъ называется νοῦς καὶ φρόνησις—умъ и мысль. Аѳинагоръ (Legat. pro christ. с. 10) называетъ Его νοῦς καί λόγος τοῦ πατρός, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ—умъ и слово Отца. Къ мѣстамъ подобнаго же рода относятся слѣдующія: Ѳеофила Антіох. (ibid. l. II. c. 22): „Сынъ есть Слово, всегда сущее въ сердцѣ Бога" (ἐν καρδίᾳ Θεοῦ), также (с. 10): „Богъ, имѣя свое Слово въ собственныхъ нѣдрахъ (ἐν ταῖς ἰδίοις σπλάγχνοις)... Вслѣдъ за этимъ однако этотъ св. отецъ прибавляетъ: „прежде чѣмъ что либо произошло, Онъ (Богъ) имѣлъ Его своимъ совѣтникомъ какъ умъ и мысль" (с. 22) [1]. Кли-

[1] Филонъ только въ несобственномъ смыслѣ прилагаетъ къ своему Логосу имя богъ (θεός) или второй богъ (δεύτερος θεός); Богъ, какъ существо абсолютное, вѣчное и личное, у него есть только одинъ и онъ ни кого другого не считаетъ ему равнымъ. Филонъ часто говоритъ и о Духѣ Святомъ, но его πνεῦμα

ментъ Александрійскій прямо называетъ Его (Strom. l. V. c. 3): ἡ δε ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρηκασι τοῦ Θεοῦ—идея, мысль Божія, что̀ варвары (христіане) называютъ Логосомъ (рус. пер. стр. 527). Когда же отцы церкви высказывали сужденія о природѣ этого Логоса, то не могли не называть Его вѣчнымъ, такъ какъ Богъ вѣчно имѣлъ его въ Себѣ какъ мысль и при сотвореніи міра (у Іуст. Богъ бесѣдовалъ съ Словомъ. Dial. c. Tryph. n. 62; Θеоф. Антіохійскій называетъ его совѣтникомъ (см. выше), а Климентъ Александрійскій—ἐννόημα νοῦ Θεοῦ. Іустинъ муч. (Аполог. I) Бога называетъ устроителемъ міра. (Аѳинагоръ (Legat. pro christ. c. X) называетъ λόγον τοῦ πατρός ἐν ἰδέα καὶ ἐνέργεια и прибавляетъ: προς αὐτοῦ γαρ (по нему) καὶ δἰ αὐτου (черезъ него) все произошло; здѣсь слово ἰδέα указываетъ какъ бы на первообразъ вещей въ Умѣ Божіемъ, а ἐνέργεια—на силу, могущество для созданія ихъ. Не иное что имѣлъ въ виду и Эрмъ (lib. III. Similit. 12), называющій Сына Божія древнѣйшимъ всякой твари, такъ что Онъ присутствовалъ у Отца Своего на совѣтѣ о созданіи твари (рус. пер. стр. 232). Наконецъ то же выражаетъ Лактанцій (Instit. div. l. II. c. 8). Когда же Богъ рѣшилъ создать этотъ міръ, ранѣе предносившійся Его Разуму въ видѣ плана, то этотъ самый Логосъ, или Разумъ, содержащій образъ и планъ имѣющихъ быть сотворенными вещей, рождается изъ Него (у Тат. Orat. contra Graec. § 7;—у Θеоф. Ант. ad Autolic. l. II. § 22;—у Іуст. Муч. Apolog. I. n. 33). Въ такомъ же смыслѣ говоритъ Θеофилъ (ad Autol. l. II. § 22): „Когда Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, то родилъ это Слово внѣ проявленное“ (προφορικὸν); въ другомъ мѣстѣ (l. II. c. 10): „имѣя свое Слово въ Собственныхъ нѣдрахъ, родилъ Его, проявивъ Его вмѣстѣ съ Своею Премудростію прежде всего“.—Этотъ Логосъ какъ бы выступилъ изъ существа Божія—по аналогіи съ тѣмъ, какъ рѣчь человѣческая выра-

ἄγιον тоже самое, что и Логосъ: какъ тому, такъ и другому онъ приписываетъ существенно одинаковую дѣятельность. (Гусевъ, св. Θеоф. Ант. Прав. Соб. 1898 г. октябрь стр. 13).

ветъ существо мысли. Объ этомъ говорятъ Тертулліанъ (Апологетикъ с. XXI: „намъ открыто, что Богъ произнесъ (Слово) и произнеся, родилъ Его) и Θеофилъ (loc. cit.), называющій Логосъ προφορικὸς (произнесеннымъ) въ отличіе отъ того Логоса, который нѣсколько выше въ томъ же мѣстѣ названъ у него ἐνδιάθετος (у Тертулліана этимъ греческимъ словамъ соотвѣтствуютъ ratio и sermo) [1]). Подобныя же мысли по этому вопросу встрѣчаемъ у Кипріана (orat. pro martyr.) и Лактанція. Послѣдній (Instit. div. l. IV. c. VIII) говоритъ: „Довольно того, что Св. Писаніе поучаетъ насъ, что Сынъ Божій есть Слово Его. Кто не повѣритъ просто тому, что Богъ родилъ Бога, изведя изъ Себя дыханіе и *произнесши* Слово, тотъ перестанетъ тому дивиться, если прочтетъ книги пророческія". Рожденіе Логоса отъ Бога-Отца отцы Церкви передаютъ словами: προβαλλειν (Іуст. діал. съ Триф. § 62) и ἐξερεύξασθαι (Θеоф. въ Автол. l. II. § 10); происхожденіе Слова обозначаютъ терминомъ προπηδᾶν—происходить (Тат. Orat. contra Graec. n. 5); Клим. Александ. Strom. l. V. называетъ Его Πρωτοκτιστος—подобно тому, какъ о Премудрости въ кн. Притчей (VIII, 22), по переводу LXX, употреблено слово „κτίσαι". Однакоже, рожденіе Слова, обозначаемое выраженіями προφορικὸν, γεννητὸν и др., отнюдь не должно быть понимаемо такъ, чтобы Слово тогда только (съ того только времени или момента) начало существовать, когда Богъ восхотѣлъ осуществить предносившійся Его Уму планъ настоящаго міра. Цѣлый рядъ другихъ мѣстъ изъ сочиненій отцевъ Церкви убѣждаетъ насъ въ томъ, что они, согласно съ Св. Писаніемъ, признавали предвѣчное существованіе Слова. Такъ, Ириней (adv. haeres. l. II. c. XIII. § 8) осуждаетъ тѣхъ, которые рожденіе произносимаго слова переносятъ на вѣчное Слово Божіе и Ему, подобно своему слову, приписываютъ начало и порядокъ произведенія. Другіе отцы называютъ Слово Сыномъ Божіимъ (напр. Кл. Александр. Протрепт. с. X) или Сыномъ Ума, и это имя, по ученію ихъ, преимущественно или собственно Ему должно быть приписано. Іуст-

[1]) Лактанцій (Instit. div. l. IV. c. IX) находитъ греч. слово Λόγος болѣе пригоднымъ для обозначенія Сына Божія, нежели лат. Verbum, потому что Λόγος значитъ не только слово, но и разумъ.

Фил. (Dial. c. Tryph. § 100) пишетъ: „Такъ какъ въ п
ніяхъ Его апостоловъ написано, что Онъ—Сынъ Божій, т
и называемъ Его Сыномъ и знаемъ, что Онъ существ
прежде всѣхъ тварей и произошелъ силою и волею Его
того же отца (Apol. II. § 6) Логосъ названъ единственн
въ собственномъ смыслѣ Сыномъ называемымъ. У Тертулл
(Апологетикъ с. 21) читаемъ: „мы научены, что Оно (Сл
произнесено Богомъ и рождено отъ произнесенія и потому
звано Сыномъ Божіимъ и Богомъ по единству сущности".

Рожденіе Слова—Сына отъ Бога Отца не свидѣтельству
однако о томъ, что Богъ сталъ какъ бы раздѣлившимся, ра
какъ не означаетъ оно одного только произнесенія слова.
выражаетъ св. Іуст. Философъ (Dial. c. Tryph. 128), который
казываетъ противъ неправомыслящихъ, что Сила рождена
Отца силою и волею Его, но не черезъ отсѣченіе, какъ бу
раздѣлилась сущность Отца, подобно прочимъ вещамъ, котор
дѣлятся и раздробляются; эта Сила не по имени только с
тается (другою), какъ свѣтъ солнечный, но и по числу е
нѣчто иное. То же находимъ у Кл. Алекс. (Стром. l. V. §
„Логосъ Отца всѣхъ вещей не есть что либо внѣшнее, въ р
нашего слова. Логосъ есть мудрость и благость, явленныя
всѣхъ дѣлахъ Его. Онъ представляетъ собою безконечное
истинно-божественное всемогущество". Подобное же встрѣчае
у св. Игнатія (въ посл. къ Магнезійцамъ г. VIII): „Еди
есть Богъ, явившій Себя черезъ Іисуса Христа, Сына С
его, Который есть Слово вѣчное, происшедшее не изъ молч
нія [1]) и Который во всемъ благоугодилъ Пославшему Ег
У Тертул. (Апологет. с. XXI) читаемъ: „мы также говорим
что сущность Слова, премудрости и всемогущества, посредство
которой Богъ сотворилъ все, есть духъ: слово, когда повел
ваетъ есть премудрость, когда располагаетъ и исполняетъ ес
всемогущество".

Природу этого Логоса отцы Церкви описывали въ таки
выраженіяхъ, изъ которыхъ довольно опредѣленно вытекае

[1]) Этимъ указывается на противоположность человѣческому слову, котор
является послѣ молчанія, слѣдовательно, во времени начинается. См. прим. 2
въ русск. пер. стр. 282.

ипостасность Его [1]), отдѣльность Его Лица при Единствѣ существа съ Богомъ Отцемъ. Они называли его Образомъ Бога и свѣтомъ. Первообразомъ свѣта (Кл. Ал. Protrep. с. 10), или Сіяніемъ Свѣта Вѣчнаго (Origen. contra Cels. l. V); Образомъ благости Божіей и выраженіемъ Ипостаси Божіей (l. IV), Сіяніемъ величія Божія, (Кл. Рим. посл. I къ Коринѳ. гл. 36) или жезломъ величія Божія (Ibid. C. XVI). Рожденіе же Логоса понимали не въ смыслѣ какого либо отсѣченія (ἀποτομὴν) или раздѣленія (μερισμὸν) существа Бога Отца, а совершенно иначе; противопоставляя его обыкновенному человѣческому рожденію, они прибѣгали для уясненія его къ различнымъ сравненіямъ и уподобленіямъ, заимствованнымъ отъ проявленій человѣческаго слова (которое мы рождаемъ, но не отдѣляя и не уменьшая слова въ насъ), или брали сравненіе изъ отношенія источника свѣта къ зажженнымъ отъ него предметамъ (свѣтъ, отъ котораго возженъ другой, остается тѣмъ же и возженный отъ него дѣйствительно существуетъ и свѣтитъ безъ уменьшенія того, отъ котораго возженъ), или сопоставляли съ отношеніемъ плода къ дереву (у св. Іустина Діал. съ Триф. § 61, подобное же § 128). Татіанъ (contra Graec. с. 5)—говоритъ: „отъ одного факела зажигается много огней и свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ, такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова". Тертулліанъ (Аполог. с. XXI) пишетъ: „Когда солнце испускаетъ лучъ, то лучъ сей есть часть цѣлаго; но солнце находится въ лучѣ, потому что это его лучъ, а черезъ это не производится отдѣленіе, а дѣлается только расширеніе существа. Такъ и Слово становится Духомъ отъ Духа, Богомъ отъ Бога, подобно какъ свѣтъ есть истеченіе свѣта". Лактанцій (Instit. div. l. IV. с. XXIX) говоритъ: „Сынъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца, подобно тому, какъ ру-

[1]) Необходимо, однако, имѣть въ виду, что въ отдѣльно взятыхъ мѣстахъ у нѣкоторыхъ Отцевъ о Сынѣ—Словѣ Божіемъ замѣчается нѣкоторое несовершенство и даже грубость терминологіи (у Св. Іустина), неудачныя и неточныя выраженія, какъ бы отрицаніе личнаго бытія Слова до выступленія вовнѣ (Татіанъ), наименованіе его умомъ и мыслью (у св. Ѳеофила), (у Аѳинагора) ἐν ἰδέᾳ, ἢ ἐνεργείᾳ (у Климента Александр.) ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ и др. (Догмат. богосл. еп. Сильвестра, т. 2, стр. 283, 293; 299; 305, 307).

чей отъ источника и лучъ отъ солнца, потому что та же вода источника находится въ ручьѣ и тотъ же свѣтъ солнца находится въ лучѣ" (Однакоже Ириней въ adv. haeres. l. II. c. XIII этихъ сравненій не одобряетъ).

Отсюда же вытекаютъ и сужденія о.о. Церкви о единствѣ существа Логоса съ Богомъ-Отцемъ. Кромѣ вышеуказанныхъ мѣстъ Тертулліана и Лактанція, можно въ подтвержденіе того же привести и другія еще (напр., Instit. div. l. IV. c. 24 и Тертулліана adv. Prat. на Іова X, 30). Это такое единство, которое не исключаетъ отдѣльности лица (ипостаси, какъ это впослѣдствіи было обозначено),—единство сущности, а отдѣльность, особность численная; объ этомъ такъ говоритъ Тертулліанъ; „и Они три (Лица Пресвятыя Троицы) едино суть, какъ сказано: Азъ и Отецъ едино есма, по единству сущности, а не по численной единичности". Далѣе отцы церкви не колеблясь называли Логосъ именемъ Бога; кромѣ того, какъ мы выше видѣли уже, они называли Его σοφίαν, δύναμιν и проч. Такъ св. Іуст. (Діал. съ Триф. 61) пишетъ: „Богъ родилъ изъ Себя Самого нѣкоторую разумную силу, которая отъ Духа Святаго называется также славою Господа, то Сыномъ, то премудростію, то ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ". У св. Θеофила Антіохійскаго (ad. Autol. l. II. c. 10) читаемъ: „Оно т. е. (Слово) будучи Духомъ [1]) Божіимъ, началомъ, премудростью и силою Вышняго, сходило на пророковъ и черезъ нихъ глаголило о твореніи міра и о всемъ прочемъ". Климентъ Александрійскій пишетъ (Strom. l. IV. § 20): „Сынъ же въ одно и то же время есть и Мудрость, и Истина, и Наука, и, наконецъ, всѣмъ онъ состоитъ, что можетъ имѣть ближайшее отношеніе къ Богу". Черезъ этотъ Логосъ, произнесенный до созданія міра, Богъ по ученію св. отцовъ Церкви, создалъ не только ангеловъ и людей, но и весь міръ по плану, заранѣе Имъ начертанному; черезъ Него же и теперь промышляетъ и управляетъ всѣмъ. Объ этомъ ясно учитъ Аѳинагоръ, называющій Логосъ ἰδέα καί ἐνέργεια безформенной матеріи, т. е. предначертателемъ имѣющихъ быть сотворенными вещей

[1]) Здѣсь названіемъ Духъ Божій означается не Лице св. Духа, а духовная сущность Сына Божія.

и силою, осуществившею ихъ. Объ этомъ такъ же говоритъ—Татіанъ (orat. ad Graec. § 5) въ слѣдующихъ словахъ: „И такъ Слово въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ, создавши Само себѣ вещество, Оно же создало ангеловъ и людей“ (ibid. § 7). Кл. Александрійскій (Strom. l. VII. c. 82) пишетъ: „Сынъ Божій, согласно съ волею Отчею, есть первоисточникъ всякаго добра, первовиновникъ всякаго движенія“. Что онъ признается промышляющимъ и міромъ управляющимъ, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ того же отца: „Будучи силою Отчею, Онъ безъ труда исполняетъ все, чего бы ни захотѣлъ, взыскивая Своимъ промышленіемъ все до мельчайшихъ подробностей, ничего не оставляя безъ онаго“. У Ѳеофила Антіох. (ad Autol. l. II. § 10) „Слово называется Началомъ, потому что начальствуетъ и владычествуетъ надъ всѣмъ, что черезъ Него создано“. Аѳинагоръ (Legat. pro Christ. c. IX. § I) замѣчаетъ: „Всѣ свои повелѣнія и опредѣленія относительно вселенной Богъ исполняетъ черезъ Слово“. Ѳеофилъ (къ Автол. l. II § 22) говоритъ: „Сіе Слово Отецъ вселенной, когда захочетъ, посылаетъ въ какое-либо мѣсто и Оно, посланное Богомъ, когда является, бываетъ слышимо и видимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ“ (рус. пер. стр. 110).

Поэтому Логосъ называется у о.о. Церкви ангеломъ и апостоломъ Божіимъ. У св. Іустина Философа (Апол. 1 § 82 и Dial c. Tryph. 127) читаемъ: „называется Онъ и ангеломъ и апостоломъ, ибо Онъ возвѣщаетъ все, что должно знать, и посылается для открытія того, что возвѣщается“. Подобную же мысль находимъ у Оригена (In Ioh.). Этотъ же Логосъ, по ученію о.о. Церкви, являлся людямъ въ различныхъ видахъ во времена Ветхаго Завѣта и пророкамъ внушалъ то, что хотѣлъ сказать черезъ нихъ. У св. Іустина Философа (Apolog. II. § 10) сказано: (Логосъ) „открывалъ Себя въ разнообразныхъ формахъ между іудеями и язычниками, открывалъ Себя черезъ пророковъ“; Ѳеофилъ Антіохійскій (ad Autol. l. II. § 10) говоритъ: (Логосъ) сходилъ на пророковъ....; подобное же находимъ у Татіана (contra Graec. § 7) и Тертулліана (de praescript. haeres c. 13 l. III. c. 6). Въ Новомъ Завѣтѣ Логосъ, по ученію о.о. Церкви, воплотился отъ Дѣвы Маріи и сталъ человѣкомъ.

У св. Іустина (Апологг. II § 13) сказано: „Оно (Слово) ради насъ сдѣлалось человѣкомъ". Въ Діал. съ Триф. (гл. 127) читаемъ: „По опредѣленію Его (Отца), (Логосъ) долженъ былъ сдѣлаться человѣкомъ отъ Дѣвы, Который нѣкогда сдѣлался даже огнемъ во время бесѣды съ Моисеемъ изъ купины". Подобное же находимъ у Климента Александрійскаго (Строматы l. V. § 3) [1]).

Эти-то изъясненія о.о. Церкви о Логосѣ и хотятъ объяснить изъ вліянія Платоновой философіи, въ которой подобнымъ же образомъ допускается ἰδέα или παράδειγμα, какъ нѣчто ἀΐδων, по образцу чего созданы всѣ предметы; и Платонъ для обозначенія этого вѣчнаго первообраза пользовался наименованіемъ Логоса [2]).

---

[1]) Неясныя и неопредѣленныя выраженія о Духѣ Святомъ у св. Іустина и Тертулліана подали поводъ Сувэрэну предполагать, что они не различали Логоса отъ Духа Святаго. Мѣсто Лук. I. 35, св. Іустинъ толкуетъ въ примѣненіи къ Логосу (подъ именемъ Духа и силы отъ Бога, пишетъ онъ Апол. I, 35, должно не иное что разумѣть, какъ Слово, Которое есть перворожденное у Бога). Это дѣйствительно неточность, но выводить изъ этого отожествленіе Логоса съ Св. Духомъ было бы неосновательно, ибо у этого св. Отца есть ясныя указанія на признаніе ипостасности и Духа Святаго (Апол. I, 6, 13 и 61).

[2]) Ученіе Платона объ этомъ предметѣ, равно и тѣсно связанномъ съ нимъ νοὺς'ѣ и міровой душѣ, встрѣчаемъ въ слѣдующихъ мѣстахъ: Фил. 28. С: умъ есть царь неба и земли. Кратилъ 400. А: природу всѣхъ вещей (слова Анаксагора) устрояетъ и поддерживаетъ умъ. Филебъ 28. Е: мысль объ устрояющемъ все умѣ кажется достойною зрѣлища, представляемаго и міромъ и солнцемъ, и луною, и звѣздами, и всѣмъ круговращеніемъ. Фил. 30: Тѣло всего (космоса) д. б. одушевлено для того, чтобы изъ него могла произойти наша душа. Фил. 30. С: Причина, устрояющая и упорядочивающая годы, годовыя времена и мѣсяцы, весьма справедливо можетъ быть названа мудростію и умомъ. Тим. 29: Если этотъ космосъ прекрасенъ и Зиждитель благъ, значитъ онъ обращалъ взоры на вѣчное. Впрочемъ всякому ясно, что на вѣчное, потому что космосъ—самый прекрасный предметъ изъ рожденныхъ, а Зиждитель—совершеннѣйшая изъ причинъ. Такъ то произошелъ онъ, созданный по образцу того, что постигается мышленіемъ и разумомъ и само въ себѣ тожественно. Тим. 30: Богъ все, подлежащее зрѣнію, что *застало* не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и безпорядочномъ движеніи, изъ безпорядка привелъ въ порядокъ, полагая, что послѣдній всячески лучше перваго.... Умъ не можетъ быть ни въ чемъ безъ души. Слѣдуя такой мысли, умъ вселилъ онъ въ душу, а душу въ тѣло и построилъ вселенную такъ именно, чтобы произвесть нѣчто по природѣ прекраснѣйшее и чтобы твореніе вышло совершеннымъ....., космосъ получилъ бытіе какъ животное одушевленное и поистинѣ одаренное умомъ. 39. Е.: Эта вселенная, по подражанію природѣ вѣчной, уподобилась совершенному мысленному существу. 31. В.: Творящій сотворилъ

Сведя во едино мѣста діалоговъ платоновскихъ по вопросу о мірѣ идей, составляющихъ особый надзвѣздный міръ, и міровой душѣ, мы отнюдь не можемъ найти никакой аналогіи съ святоотеческимъ ученіемъ о Логосѣ. Изъ того, что Платонъ называетъ Божество Отцемъ и Творцемъ (πατὴρ καὶ ποιητὴς—Тим.), далеко еще не слѣдуетъ, что Онъ у него есть существо Личное; если онъ представляется говорящимъ, отожествляется съ разумомъ (Филебъ 22. C. Resp. VI. 508. E. VII. 517. B.) и идеею блага, то опять отсюда далеко еще до библейски-христіанскаго ученія о Богѣ, раскрытаго отцами церкви въ ихъ твореніяхъ. Мало этого,—представленіе Платона о мірѣ идей, какъ первотиповъ, по образцу которыхъ произведены предметы видимаго міра, а также представленіе Платона о томъ, что νοῦς является Богомъ въ душу, а душа въ міръ, причемъ этотъ послѣдній представляется ему какъ бы огромнымъ ζῶον, называется имъ даже божествомъ (имѣющими образоваться—ἐσόμενος θεός и видимымъ божествомъ αἰσθητὸς θεός),—все это склоняетъ насъ признать, что платоновская философія скорѣе содержитъ въ себѣ пантеистическое воззрѣніе на Божество. Названія, усвояемыя Платономъ міру,—υἱὸς μονογενὴς, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, не только не могутъ идти въ сравненіе съ тѣми свойствами, которыя, какъ мы выше видѣли, отцы Церкви приписывали Сыну Божію, а прямо даютъ мысль о томъ, что міръ, по ученію Платона, тоже божество, но уже проявленное, вышедшее изъ сферы идеальнаго бытія первообразовъ и реализованное въ мірѣ чувственныхъ предметовъ [1]). Платоновское

единородное небо. 37. Д.: Отецъ..... возрадовался и въ добромъ своемъ расположеніи придумалъ сдѣлать ее (вселенную) еще больше похожею на образецъ. Такъ какъ самый образецъ есть существо вѣчное, то и эту вселенную онъ вознамѣрился по возможности сдѣлать такою же. Федонъ. 99. Е.: Я вздумалъ прибѣгнуть къ мышленію и въ немъ наблюдать истину сущаго. Впрочемъ, моя мысль, можетъ быть, не вовсе соотвѣтствуетъ тому, чему она уподобляется: вѣдь я не согласенъ, что человѣкъ, созерцая сущее въ мышленіи (τον ἄνθρωπόν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον), созерцаетъ его образнѣе, чѣмъ созерцающій на самомъ дѣлѣ. Парменидъ 132. Д.: Эти виды стоятъ въ природѣ какъ бы образцы (παραδείγματα), а прочія вещи становятся подобіями. Софистъ. 248. Е: Идеи имѣютъ движеніе, жизнь, душу, разумность.....; нельзя допустить, что совершенно существующему не принадлежитъ ни движеніе, ни жизнь, ни душа, ни разумность, что оно и не живетъ, и не мыслитъ, но, не имѣя благоговѣйно чтимаго, святого ума, стоитъ неподвижно.

[1]) Въ виду этого представляется крайностью попытка нѣкоторыхъ отцевъ

ученіе о Божествѣ, изложенное въ различныхъ діалогахъ, вообще настолько неясно, такъ трудно согласимо, что приводитъ въ большое затрудненіе изслѣдователей и комментаторовъ его философіи. Проблески теистическаго представленія о Божествѣ (съ трудно устранимыми, впрочемъ, дуалистическимъ предположеніемъ отъ вѣка существующей матеріи) настолько заслонены миѳологическимъ и пантеистическимъ элементами [1]), что отцы церкви не могли найти у Платона данныхъ для своего ученія о Логосѣ въ томъ видѣ, въ какомъ мы его изложили выше по ихъ твореніямъ. Если они пользовались терминами Платоновой философіи (ἰδέα, παράδειγμα αἴδιον—Кл. Алекс., и Аѳинаг.—ἰδέα καὶ ἐνέργειά и проч.), то термины эти приспособляли къ выраженію библейски—христіанскаго уче-

---

найти у Платона слѣды христіанскаго догмата о Троичности лицъ. Такъ Климентъ Александ. (Strom. I. V. 14) утверждаетъ, что у Платона есть ученіе объ Отцѣ и Сынѣ; то же самое говоритъ Оригенъ (c. Cels. VI. 8. 9. 47), Евсевій (Praep. evang. XI, 16, 30) и Лактанцій (Epitome 42), въ виду того, что Богъ называется у Платона (въ письмѣ VI-мъ) Ἡγέμονος καὶ Αἰτίου πατὴρ и (въ Эпиномидѣ) устройство міра и начало всякаго знанія сводится къ божественному логосу; божественный логосъ называется упорядочившимъ міръ. Равнымъ образомъ нѣкоторые отцы допускали, что Платону было извѣстно ученіе и о Духѣ Святомъ, хотя для обозначенія Его, по ихъ словамъ, онъ употреблялъ другое слово. Такъ св. Іустинъ (Cohort. 32) допускаетъ, что у Платона подъ именемъ добродѣтели, которая получается не отъ природы, ни отъ ученія, но дается Божественнымъ Промысломъ, безъ вѣдома тѣхъ, кому дается (θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ—въ Меноновѣ), слѣдуетъ разумѣть Духа святаго. Платонъ опасался открыто назвать его Духомъ Святымъ, чтобы не показаться послѣдователемъ пророковъ (Ср. Кл. Strom. V. 14). Самое же представленіе о Троицѣ видѣли въ слѣдующихъ словахъ 2-го письма Платона. Все подчинено царю всего существующаго. Имъ однимъ существуетъ вся вселенная. Онъ источникъ всякаго блага, вещи второстепенныя происходятъ отъ *второго*, а третьестепенныя—отъ *третьяго*. (Слова эти приводятся у Кл. Ал. Стром. V. 14) и Евсевія (Praep. ev. XI). Относительно этого мѣста (вѣроятно, испорченнаго) существуютъ различныя толкованія: Тидманъ (Geist. der spec. Phil. 2. Th. s. 119) думаетъ, что здѣсь разумѣется Богъ, душа міра и солнце. Но Шлоссеръ (Plato's Briefe s. 87): Богъ, демонъ, люди и животныя; но Суверэну (Plat. devrilè): Богъ, Его разумъ и воля. Клаусенъ склоняется къ тому, что здѣсь разумѣется Богъ, λογος бож. и міровая душа (Ср. Clausen. Apologetae eccl. christ. Ante-Theodosiani. Platonis ejusque philosophiae arbitri. Hauniae. 1817 § 17 s. 84).

[1]) Ср. Линицкій. „Ученіе Платона о Божествѣ". Стр. 17, также 271: Платонъ не имѣлъ и не могъ имѣть никакого представленія о Богѣ, какъ Существѣ Личномъ. Стр. 102: По мнѣнію Аккермана, Богъ (Платона) есть общее нѣчто (neutrum), а не существо личное. По мнѣнію Беккера (стр. 148), ученіе Платона о божествѣ есть не что иное, какъ натуралистическій пантензмъ.

нія о Логосѣ, найденнаго ими въ книгахъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта [1]).

Ближе, повидимому, къ ученію св. отцевъ о Логосѣ стоитъ ученіе іудейско—александрійской философіи, съ которой, конечно, они были знакомы, какъ получившіе образованіе въ Александріи (тогдашнемъ центрѣ всякаго научнаго образованія). Повидимому, нѣкоторый намекъ на это даютъ отрывки изъ сочиненій философовъ александрійской школы, приводимые отцами церкви (напр. Евсевіемъ въ Praep. evang. l. VII. c. 14, изъ Аристовула) и постоянныя цитаты изъ Филона, встрѣчающіяся особенно въ сочиненіяхъ Климента Александрійскаго. Но и это, какъ увидимъ, не можетъ служить доказательствомъ дѣйствительнаго заимствованія отцами церкви ихъ ученія о Логосѣ.

Уже въ виду того одного, что существеннымъ основаніемъ филоновскаго ученія о логосѣ служитъ представленіе о Божествѣ, какъ единой неопредѣлимой сущности, трудно ожидать, чтобы филоновское ученіе о Логосѣ могло дать основаніе для ученія отцовъ церкви объ этомъ предметѣ и дѣйствительно та неопредѣленность, даже явная путаница, смѣшеніе безлично-пантеистическаго Логоса съ тварью—какъ это мы видимъ въ ученіи Филона [2]), не могли послужить даже намекомъ для свято-отеческаго ученія о Логосѣ—живомъ, Личномъ существѣ. Отдѣльные признаки, которые усвояются Логосу у Филона, прямо указываютъ на безлично-космическое значеніе этого начала, въ противоположность ипостасно-личному бытію, какимъ Логосъ представляется у христіанскихъ писателей. Божество является у Филона, то какъ чистое бытіе въ самомъ себѣ въ формѣ отвлеченно-безкачественнаго Сущаго (τό ὄν или τό εἶναι), то въ состояніи конкретной дѣйственности во внѣ въ формѣ Логоса (ὁ Λόγος или τό λέγεσθαι). Оставаясь по своему бытію въ себѣ (πάντα τό εἶναι), въ состояніи Сущаго, свобод-

[1]) Бруккеръ находитъ значительную долю вліянія Платона на изложеніе св. Ѳеофиломъ Антіохійскимъ ученія о Логосѣ, замѣчая, что вообще у него многое есть, свидѣтельствующее о приверженности къ Платоновой философіи и о томъ, что ее приспособилъ онъ къ христіанскимъ догматамъ; особенно же въ ученіи о Логосѣ, его рожденіи отъ Отца и участіи въ созданіи міра онъ (Ѳеофилъ), по Бруккеру, (Histor. Philos. crit. t. III. p. 399).

[2]) Муретъ. прибавл. къ Твор. св. отцевъ. т. 29. 1882 г. стр. 326—527.

нымъ отъ всякихъ качественныхъ опредѣленій и внѣшнихъ отношеній, Божество въ Логосѣ (κατά το λέγεσθαι) развивается въ конкретную полноту своихъ частныхъ свойствъ и вступаетъ въ дѣйственныя отношенія къ качественно-опредѣленному бытію. Нельзя не согласиться, что этотъ, внутри Божества совершающійся вѣчный процессъ Его саморазвитія изъ абстрактнаго τό εἶναι въ конкретное το λέγεσθαι, Филонъ раскрываетъ въ такой формѣ, которая почти буквально соотвѣтствуетъ новозавѣтному ученію о Логосѣ. Верховный Умъ универса отъ вѣчности открываетъ и изрекаетъ себя въ Логосѣ, какъ въ своемъ разумѣ и словѣ; безначально рождается Логосъ изъ сущности Бога—Отца какъ Его старшій и первородный Сынъ, излучается и отражается изъ субстанціи вѣчнаго свѣта какъ Его точный образъ, вѣрный отпечатокъ и отблескъ; наконецъ, Богъ извнутри себя развиваетъ Логосъ, какъ второго, себя равночестнаго и единосущнаго Бога. Однакоже, это—теизмъ только во фразѣ, во внѣшней формѣ; этимъ Филоново ученіе о Логосѣ возвышается надъ эллинскимъ пантеизмомъ и раввинскимъ деизмомъ [1]). Какъ въ человѣческомъ духѣ Филонъ различаетъ λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός субъективный разумъ, или идеальное слово въ смыслѣ внутренней бесѣды души съ собою—съ одной стороны—и реально объективный, изреченный и открывшійся въ словѣ разумъ или реально-произнесенное слово, съ другой [2]); подобно этому и въ универсѣ онъ допускаетъ двоякаго вида Логосъ: есть Логосъ безтѣлесныхъ и первообразныхъ идей, изъ которыхъ образованъ умственный міръ, и Логосъ видимыхъ предметовъ, которые суть отпечатки тѣхъ идей и изъ которыхъ устроенъ сей чувственный міръ. Логосъ у Филона есть и мыслительная способность Бога и мысль, какъ продуктъ мышленія. Подобно Платону, въ идеяхъ Филонъ видитъ мірообразовательные типы или планы, осуществленные, отпечатлѣвшіеся въ однородныхъ предметахъ

[1]) Муретонъ. Тамъ же, стр. 503.

[2]) Намекъ на это есть у Платона въ Тим. 189—190. Ученіе о λόγος ἐνδιάθετος (внутреннемъ словѣ) и προφορικός (внѣшнемъ), имѣвшее логическое значеніе у стоиковъ, Филономъ употреблено въ метафизическомъ смыслѣ; отъ него же эти термины заимствованы отцами и учителями Церкви.

міра. Эта совокупность идей, мыслимыхъ отвлеченно отъ группъ однородныхъ предметовъ, и составляетъ систему идеальнаго бытія, умственное τὸ πᾶν, κόσμος νοητός, подобно тому, какъ видимый міръ представляетъ космически—стройное цѣлое, воспринимаемое внѣшними чувствами—κόσμος αἰσθητὸς. Въ связи съ этимъ Логосъ называется у Филона мѣстомъ и страною умственнаго міра, книгою, въ которой начертаны сущности всѣхъ предметовъ, первообразною печатію міра реальнаго, идеею идей и, наконецъ, вообще умственнымъ или идеальнымъ міромъ.

Точно также не найдемъ мы у Филона понятія о Логосѣ въ христіанскомъ смыслѣ, разсмотрѣвши ученіе о немъ, какъ силѣ Божіей. Подобно Платону, Филонъ понимаетъ идеи не только онтологически, какъ противостоящіе чувственному міру идеальные прототипы безъ всякой присущей имъ энергіи. Онѣ въ то же время, по его ученію, обладаютъ свойствами активности и, мыслимыя такъ, даютъ представленіе о Логосѣ, какъ силѣ божественной—θεῖα δύναμις, которому отдѣльныя идеи—силы подчиняются и изъ котораго развиваются. Въ этомъ смыслѣ Логосъ, какъ родъ по отношенію къ видамъ—менѣе общимъ идеямъ, называется старѣйшею Митрополіей, отъ которой, какъ бы колоніи, ведутъ свое начало всѣ силы говорящаго,—возницею, правящимъ божественными силами, источникомъ, изъ котораго текутъ онѣ; также срединою, общимъ единствомъ и слія-ніемъ божественныхъ силъ, ихъ мѣстомъ, домомъ и очагомъ.

Проводя аналогію между отношеніемъ двухъ логосовъ въ человѣческомъ духѣ и Логосомъ божественнымъ въ его двойственномъ характерѣ, Филонъ долженъ былъ необходимо придти къ отрицанію не только личнаго бытія, но и какой либо отдѣльности и самостоятельности Его по отношенію къ Первому Началу-Богу. „Не слѣдуетъ, говоритъ онъ, представлять дѣло такимъ образомъ, что состоящій изъ идей умственный міръ (λόγος ἐνδιάθετος) занимаетъ какое либо (отдѣльно отъ Сущаго) мѣсто. Онъ существуетъ въ Богѣ такъ же, какъ въ нашей душѣ существуютъ идеи и силы. Какъ городъ, предначертанный (проэктированный) архитекторомъ, не занимаетъ никакого отдѣльнаго мѣста, но напечатлѣнъ въ душѣ самого архитектора, такъ и состоящій изъ идей умственный міръ не

имѣетъ другого мѣста, кромѣ божественнаго Логоса—разума, или, говоря точнѣе, онъ есть не иное что, какъ самый этотъ разумъ Бога, творящаго міръ, равно какъ и умопредставляемый городъ есть разумъ архитектора, строющаго чувственный городъ по образу умопредставляемаго [1]). Итакъ, различіе между божественнымъ Логосомъ ἐνδιάθετος и Сущимъ не ипостатическое, но только формально-логическое, оно имѣетъ только субъективное, а не объективное значеніе. Мало того, Филонъ прямо заявляетъ, что только для непосвященнаго въ философскія тайны ума, божественныя силы во главѣ съ Логосомъ могутъ казаться самостоятельными ипостасями. Напротивъ, умъ совершеннѣйшій, т. е. достигшій высшей ступени философской абстракціи, хорошо знаетъ настоящую цѣну этому различенію. Для истиннаго философа совершенно ясно, что какъ Логосъ, такъ и всѣ другія божественныя силы суть только частныя стороны дѣйственности одного и того же неизмѣннаго и всегда себѣ равнаго Сущаго. Въ различеніи Логоса отъ Сущаго выражаются, по Филону, только разныя точки зрѣнія нашего ума на одинъ и тотъ же по существу своему недѣлимый божественный субъектъ: Сущимъ Божество представляется намъ, когда разсматривается со стороны общаго абстрактно-логическаго единства своей жизни и дѣйственности; наоборотъ, когда мы смотримъ на Бога со стороны конкретнаго содержанія Его жизни и частныхъ проявленій Его дѣйственности, тогда Онъ является въ нашемъ умѣ въ видѣ Логоса или вообще разумно-дѣйственной силы. Отсюда ясно, что при такомъ отношеніи Логоса ἐνδιάθετος къ Сущему филоновское различеніе въ Божествѣ двухъ моментовъ—Его бытія въ себѣ въ состояніи Сущаго (τό εἶναι) и Его конкретной дѣйственности во внѣ въ состояніи Логоса (το λέγεσθαι) не представляетъ ничего сходнаго съ христіанскимъ ученіемъ о второй самостоятельной божественной Ипостаси—Богѣ Словѣ.

Что же касается ученія Филона о Λόγος προφορικός, то и эта сторона ученія его (терминъ этотъ примѣненъ къ Логосу Филономъ впервые) только внѣшне-формально совпадаетъ съ

[1]) Мурет. Ibid. p. 514.

христіанскимъ ученіемъ о предвѣчномъ самооткровеніи Бога—Отца въ Богѣ—Сынъ. Безъ представленія о Логосѣ, какъ объ отдѣльной Ипостаси, какового представленія, какъ мы видѣли, нѣтъ въ ученіи Филона о Логосѣ, и Логосъ προφορικός будетъ не чѣмъ инымъ, какъ міровой идеей, осуществленной въ безконечномъ разнообразіи отдѣльныхъ ограниченныхъ предметовъ и явленій, космическимъ разумомъ, дѣлящимся на множество отдѣльныхъ частныхъ логосовъ. Поэтому Филонъ не только природѣ приписываетъ разумъ и волю, по которымъ управляется универсъ, и не только самому міру усвояетъ всѣ функціи божественнаго Λογος προφορικὸς (міровой формы, космической силы, души универса). но и прямо говоритъ: ὁ θεοῦ λογος κόσμος αὐτός ἐστι, т. е. Логосъ Бога есть самъ міръ, понимаемый какъ космосъ со стороны идеальной разумности своего развитія и стройной законосообразности его жизни, или Логосъ есть произведеніе Божіе, которое можно видѣть глазами. Въ томъ же смыслѣ частные законы и явленія природы, даже единичные предметы и ихъ индивидуальныя свойства, Филонъ иногда называетъ божественными логосами, божественными идеями и божественными силами. Оба эти Логоса въ сущности составляютъ одинъ живой и цѣлостный универсъ, въ которомъ только абстрактно-философское мышленіе различаетъ общую субстанцію (безкачественное и всеобщее Сущее) в двѣ частныя формы: идеально-субъективную, т. е. умственный міръ, или Логосъ ἐνδιάθετος, и реально-объективную форму, т. е. чувственный міръ, или Логосъ προφορικὸς. Отсюда же, съ логическою послѣдовательностію, Филонъ долженъ былъ мыслить оба Логоса нераздѣльно связанными одинъ съ другимъ, какъ форму съ содержаніемъ и, слѣдовательно, придти къ предположенію вѣчности міра, какъ мѣста осуществленія божественныхъ идей-энергій въ отдѣльныхъ родахъ и видахъ предметовъ реальнаго бытія: Міръ есть αἰσθητὸς Θεὸς, вполнѣ осуществившій въ себѣ всю полноту божественныхъ идей, совершеннѣйшій Образъ Божій, отражающій на себѣ всѣ совершенства первообраза. Вообще міръ есть Богъ—слово, второй богъ, Богъ-объектъ, Богъ-сынъ въ отличіе отъ Бога говорящаго, перваго Бога, Бога субъекта, Бога-Отца. Итакъ, Богъ, Логосъ

и міръ образуютъ у Филона органическое единство и нераздѣльную цѣлостность бытія въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ [1]). Вотъ почему личныя свойства Логоса, равно какъ и идея трансцендентности Божества, неизбѣжно должны были потерять свой смыслъ у Филона и обратиться въ простыя метафоры и поэтическія олицетворенія. Послѣдовательно развивая идею процессуальнаго самооткровенія Сущаго въ Логосѣ, Филонъ не могъ безъ явнаго противорѣчія придавать этимъ названіямъ иного значенія, кромѣ иносказательныхъ олицетвореній различныхъ функцій имманентно—безличнаго Логоса, какъ внутренняго разума Божія съ одной стороны, и какъ дѣйствующаго въ мірѣ космическаго принципа—съ другой [2]).

Еще болѣе близкими, повидимому, къ христіанскому, святоотеческому ученію о Логосѣ являются тѣ черты филоновскаго ученія, которыми Логосъ характеризуется, какъ личность. Какъ ни противорѣчатъ эти черты выше представленнымъ пантеистическимъ, но Филонъ, повидимому, учитъ о богочеловѣчествѣ, о Логосѣ, какъ первосвященникѣ и искупителѣ міра. Однакоже, этотъ Личный Логосъ оказывается у Филона тварно-служебнымъ духомъ одинаковой съ человѣческой душой природы и превосходящей ее только степенью своего совершенства; боговочеловѣченіе представляется у Филона не въ христіанскомъ смыслѣ единичнаго воплощенія въ Лицѣ Іисуса Христа Сына Божія, а въ смыслѣ общаго выраженія во всѣхъ человѣческихъ существахъ вѣчной мысли Божіей о человѣкѣ; если же къ этому прибавить, что матерія, по ученію Филона, есть причина всякаго зла и нечистоты, что грѣхъ человѣка не есть результатъ злоупотребленія имъ свободной волей, а слѣдствіе тѣлесности его, что Богъ долженъ щадить и прощать грѣхъ человѣка, просто потому, что благость и милосердіе Его не могутъ допустить наказанія и мученій твари, которая по волѣ Самого же Творца несетъ неразлучный съ тѣломъ жребій грѣха и нечистоты,—если взять все это во вниманіе, то станетъ совершенно невозможною христіанская идея грѣхопаденія и искупленія [3]).

[1]) Муретовъ. Ibid. p. 531. [2]) Ibid. p. 534.

[3]) См. подробнѣе у Мурет. Ibid. pp. 689—749.

Отцы Церкви, хотя и находили нѣчто высокое въ ученіи языческой философіи о Логосѣ или верховномъ умѣ, какъ принципѣ міра, но далеки были отъ того, чтобы смѣшать христіанское ученіе о живомъ, личномъ божественномъ Словѣ св. Іоанна съ νοῦς Платона или λόλος'омъ Филона. Весьма ясное указаніе на это мы видимъ у Оригена: „излагая ученіе о Словѣ, мы, говоритъ онъ, не можемъ и не должны опираться ни на разумъ, ни на философію, но излагать его сообразно нашей вѣрѣ, утвержденной единственно на ученіи богодухновенныхъ писаній". (Περὶ ἀρχῶν l. I. c. III. n. 1. Migne col. 145—146). И далѣе, излагая свое ученіе о Второмъ Лицѣ Пресвятой Троицы, Оригенъ требуетъ строго разграничивать христіанское ученіе о Живомъ, Ипостасномъ Богѣ—Словѣ отъ ученія языческой философіи о космическомъ логосѣ. „Если это Слово можно назвать идеею идей, то съ тѣмъ вмѣстѣ Оно есть и субстанція субстанцій (contra Cels. l. VI); если это Слово можно назвать Разумомъ, то этотъ Разумъ есть Личный, есть живое Существо (in Ioh. t. I. n. 39), имѣющее въ себѣ самомъ жизнь личную, ипостасную (ibid. t. I. n. 42); если этоСлово можно назвать совокупностью идей, первообразомъ міра (In Ioh. t. I n. 22. 39), то этотъ первообразъ не есть мертвый, безличный архитипъ, по которому Отецъ созидаетъ міръ, но самъ Овъ есть всемогущій Личный Творецъ, творящій міръ по идеямъ разума (Contra Cels. l. II. n. 9; l. VI; n. 60). Черезъ это Слово дано бытіе, дана жизнь міру, потому именно, что оно есть не простое Слово, а Слово, владѣющее полнотой личной самобытной жизни, потому что изначала *въ немъ животъ бѣ* (In. Ioh. t. II. n. 6; in Ierem. hom. XIX. n. I). Если это Слово можно назвать разумомъ, лежащимъ въ основѣ міроправленія, то этотъ Разумъ вовсе не то, что присущій міру и выражающійся въ міровомъ порядкѣ безличный разумъ, а Разумъ личный, который есть не что иное, какъ живой личный Помощникъ Отца, вмѣстѣ съ Отцемъ какъ сотворившій міръ, такъ и промышляющій о мірѣ, ниспосылающій блага, судящій, наказывающій. (Contra Cels. l. I c. II. n. 12. Migne col. 142).

Не болѣе сходства съ свято-отеческимъ ученіемъ о Богѣ-Словѣ найдемъ мы у представителя неоплатонизма—Плотина въ

его ученіи о „второмъ началѣ“ [1]). Исходя изъ своего ученія о „первомъ началѣ“, Плотинъ рѣшительно не могъ приблизиться къ такому ученію о „второмъ началѣ“, въ которомъ могло бы быть что-либо аналогичное съ вышеизложеннымъ свято-отеческимъ ученіемъ о Логосѣ. Доходя, подобно Филону, до опредѣленія Перваго Начала путемъ отрицанія признаковъ множественнаго, разнообразнаго, ограниченнаго бытія, Плотинъ свое Первое Начало долженъ былъ мыслить какъ такое, которое исключаетъ всякое различіе качествъ,—„нѣчто“, стоящее выше мышленія и протяженія и представляющее безразличіе того и другого, о которомъ даже ничего нельзя сказать (ἄρρητον), даже того нельзя сказать, что оно существуетъ; это—начало, въ которомъ примиряются противоположности мышленія и бытія, но которое само не можетъ быть ни тѣмъ, ни другимъ, слѣдовательно, лишено ума и сознанія.

Это безкачественное, безсодержательное начало производитъ умъ просто вслѣдствіе физической необходимости выступить (χωρεῖν) изъ состоянія замкнутости; этотъ умъ менѣе совершенъ, чѣмъ первое начало, такъ какъ раждаемое всегда хуже раждающаго. Умъ исходитъ изъ перваго начала еще не опредѣленнымъ; но онъ долженъ быть уже мыслимъ съ чертами множественности и разнообразія (конечно, пока мысленными) для того, чтобы возможенъ былъ переходъ отъ самозаключеннаго, безразличнаго Перваго къ міру чувственныхъ предметовъ. Въ этомъ смыслѣ умъ Плотина называется у него первымъ законодателемъ бытія, закономъ его, дающимъ всему жизнь, и первообразомъ міра. Но и отъ этого второго начала еще далеко до міра чувственныхъ и вообще отдѣльныхъ вещей. Пользуясь, далѣе, аристотелевскимъ ученіемъ о категоріяхъ и пиѳагорейскимъ о числахъ—съ одной стороны, а также платоновскимъ ученіемъ —объ идеяхъ—съ другой, Плотинъ и старается заполнить пропасть, раздѣляющую безграничное начало отъ міра. Умъ раскрывается сначала въ категорическихъ понятіяхъ. За кате-

[1]) Мы излагаемъ здѣсь ученіе Плотина о второмъ началѣ, чтобы показать, какъ философская мысль въ его лицѣ идетъ еще далѣе въ направленіи, противоположномъ христіанскому ученію. (Ср. Болотовъ. Ученіе Оригена о св. Троицѣ, стр. 39).

горіями и числами (значеніе которыхъ Плотинъ видитъ въ томъ, что посредствомъ ихъ бытіе раздѣлилось на части, на многое) [1]) слѣдуетъ міръ идей, которыя у Плотина называются безразлично λόγοι и εἴδη. Эти послѣднія, какъ и у Платона, называются у него первообразами вещей. Идеи эти должны отличаться различною степенью совершенства, какъ и предметы міра, для которыхъ образцами онѣ служатъ, смотря по степени отдаленности отъ ума. Эта область идей составляетъ, такъ называемый, *мысленный или идеальный міръ*. Его то Плотинъ и называетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ λόγος [2]). Кромѣ этого покоющагося, такъ сказать, идеальнаго начала, Плотинъ признаетъ міровую душу, которая есть образъ ума, какъ бы слово, выраженное во внѣ; соприкасаясь одной стороной съ умомъ, она стоитъ ниже ума (что онъ обозначаетъ, давая ей названіе ψυχή). Что же представляетъ собою по основной своей идеѣ Плотиновa философія, въ которой, между прочимъ, мы находимъ ученіе объ умѣ логосѣ (мірѣ идей) и міровой душѣ? Не трудно видѣть, что это есть не что иное, какъ попытка философствующей мысли—абстрактно представить космическія силы и законы природы и выразить идею отдаленности, разобщенности Божества со всѣмъ существующимъ, словомъ, есть динамически-пантеистическое міровоззрѣніе. Такое воззрѣніе, очевидно, цѣлою бездною отличается отъ христіанскаго ученія о Богѣ, какъ живомъ, Личномъ, Всеблагомъ Духѣ, и Его Единородномъ Сынѣ—Логосѣ. Христіанскому понятію о Равномъ по достоинству съ Отцомъ Сынѣ Божіемъ и не могло быть мѣста въ системѣ этой философіи [3]).

Если, какъ мы видѣли, свято-отеческое ученіе о Логосѣ самыми существенными чертами отличается отъ платоновскаго ученія, то еще менѣе основательною слѣдуетъ признать другую попытку—найти не только близкую аналогію, но вмѣстѣ

---

[1]) Въ одномъ мѣстѣ даже самый умъ Плотина называется движущимся числомъ. (Vol. II. Enn. VI. Lib. VI. Cap. 18. νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος).

[2]) Vol. II. Enn. V. L. IX. Cap. VI. Ibid. 1125. Enn. VI. Lib. II. C. XXI. Ibid. 1294. Enn. VI. Lib. VII. Cap. XIX.

[3]) О философіи Плотина спеціальное изслѣдованіе М. Владиславлева „Философія Плотина, основателя новоплатоновской школы". Петербургъ. 1868 г. см. особ. стр. 64—138.

и зависимость свято-отеческаго ученія о Логосѣ отъ стоическаго ученія объ этомъ предметѣ. Логосъ стоическій—это не иное что, какъ абстрактно представляемый космическій порядокъ и цѣлесообразность, разумъ міра и вмѣстѣ матерія его т. е. пантеистическое тожество и безразличіе духовнаго и чувственнаго (какъ человѣческая душа, по ученію стоиковъ, имѣетъ тѣло и столь тѣсно объединена съ нимъ, что не можетъ существовать безъ него, также точно и міровая душа —Логосъ имѣетъ свое собственное, неотдѣлимое отъ него матеріальное тѣло). Попытка эта вывести свято-отеческое ученіе о Логосѣ изъ стоическаго принадлежитъ г. Трубецкому (въ его статьѣ „ученіе о Логосѣ въ древней философіи". Вопросы философіи и психологіи, кн. 36, стран. 119 и дал.). Онъ говоритъ именно, что „Отцы церкви первыхъ вѣковъ были всѣ болѣе или менѣе стоиками въ своей философіи, ибо философское ученіе о Логосѣ, какъ внутреннемъ божественно-разумномъ *законѣ* открывающемся въ сознаніи человѣка, и вмѣстѣ какъ объ универсальномъ промыслѣ, господствующемъ въ мірѣ, было впервые разработано стоиками и популяризовано ими въ самихъ широкихъ кругахъ. Не мудрено, что ранніе христіанскіе апологеты примыкаютъ здѣсь къ стоицизму". Христіанскіе апологеты усваиваютъ себѣ не только форму стоической проповѣди, но и самое ея *содержаніе*. „Согласно ихъ (апологетовъ) ученію, христіанство, по его словамъ, развиваетъ то „врожденное всему человѣческому роду сѣмя Слова", о которомъ говоритъ Іустинъ; и если всѣ, жившіе сообразно Слову, были христіанами до Христа, то самъ Христосъ былъ воплощеніемъ божественнаго Слова. *Логосъ есть универсальный принципъ нравственнаго и физическаго міра*. Въ области нравственнаго онъ есть не только Промыслъ о человѣкѣ, но и то начало, которое извнутри воспитываетъ, просвѣщаетъ какъ весь человѣческій родъ, такъ и „всякаго человѣка, грядущаго въ міръ". Такъ училъ Іустинъ, такъ училъ Климентъ Александрійскій и многіе другіе апологеты: Логосъ есть истинный *педагогъ* человѣчества и человѣка. Въ *этомъ* они сходятся со стоиками, показывая греко-римскому обществу, что христіанство заключаетъ въ себѣ высшее обо-

снованіе его просвѣтительной философіи". Итакъ выходитъ, что г. Трубецкой въ ученіи св. Іустина Философа о Логосѣ не нашелъ ничего, кромѣ стоическаго представленія объ универсальномъ принципѣ нравственнаго и физическаго міра, и потому Самого Христа готовъ считать однимъ изъ многихъ Логосовъ, обнаруживающихся во всемъ существующемъ вообще и въ частности въ людяхъ. Но это не такъ. И о Климентѣ Алекс. нужно сказать, что какъ ни зависѣлъ овъ въ своемъ „Педагогѣ" отъ стоицизма, все же несомнѣнно, что истиннымъ Педагогомъ онъ признаетъ Сына Божія, истиннаго Бога". Логосъ вообще для о.о. Церкви не абстрактъ только, и не принципъ, а Живое, Личное Существо, истинный воплотившійся отъ Дѣвы Маріи Сынъ Божій, предвозвѣщенный пророками въ Ветхомъ Завѣтѣ. Не можетъ быть поэтому и рѣчи о заимствованіи отъ стоиковъ мысли о промыслительномъ значеніи Логоса. Для стоиковъ судьба, необходимость (εἱμαρμένη, ἀνάγκη), поскольку міръ разсматривается ими какъ необходимость и непрерывность цѣпи причинъ и слѣдствій, промыслъ (πρόνοια), какъ цѣлесообразность и разумность этой цѣпи, и Логосъ—тожественныя понятія. (Мурет. Ученіе о Логосѣ. Вып. I-й. Москва. 1885, стр. 23). Точно также мысль о вліяніи Логоса на язычниковъ—не стоическаго происхожденія, а имѣетъ своимъ источникомъ извѣстныя слова евангелія Іоанна (1 гл. 9. 10. 11. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν (ὁ Λόγος) καὶ ὁ κοσμος (язычники) αὐτόν οὐκ ἔγνω). Мысль о возможности заимствованія св. Іустиномъ Философомъ ученія о сѣмени Слова отъ стоической философіи приводитъ Aubè (Обѣ) въ своемъ изслѣдованіи „Saint Iustin Philosophe et Martyr" (Paris. 1861. стр. 99—118,особ. 114), находя основаніе для этого въ выраженіяхъ св. Іустина о Логосѣ „σπέρμα τοῦ λόγου", „σπερματικός λόγος", будто тожественныхъ съ стоическими по существу и формѣ; но дальнѣйшія объясненія его по этому вопросу разрушаютъ такое представленіе. Самъ же онъ далѣе находитъ капитальное различіе между стоическимъ представленіемъ о божествѣ в ученіемъ св. Іустина; главное же различіе въ томъ, конечно, что Логосъ св. Іустина есть Богъ Личный, Живой, Равночестный Отцу.

Едва ли также мирится съ стоически-пантеистическимъ уче-

ніемъ о Логосѣ мысль св. Іустина о томъ, что Логосу должно быть приписано только то, что когда либо сказано и открыто *хорошаго* философами и законодателями. (Апол. II. 10). Итакъ въ концѣ всего нужно сказать, что остается вѣрнымъ то только, что у стоиковъ взяты св. Іустиномъ термины для обозначенія христіански-теистическаго ученія о Богѣ-Словѣ и промыслительномъ дѣйствованіи Его въ язычествѣ (подъ вліяніемъ св. Іоанна Богослова I. 9—11). Этими терминами философски образованный христіанинъ выразилъ свое убѣжденіе въ томъ, что „Богъ не несвидѣтельствована Себе остави", по выраженію св. ап. Павла,—среди язычниковъ.

Итакъ разсмотрѣніе ученія о.о. и учителей Церкви о Логосѣ показываетъ, что они старались уяснить и по степени своего разумѣнія выразить христіанскій догматъ о Второмъ Лицѣ Пресвятой Троицы—Сынѣ Божіемъ; основаніемъ для чего служило имъ ветхозавѣтное библейское ученіе о Словѣ Премудрости, главнымъ же образомъ, новозавѣтное ученіе св. Іоанна Богослова. Что же касается тѣхъ терминовъ, которыми св. Отцы пользуются для выраженія своего ученія (ἰδεὰ, ἰδεὰ καὶ ἐνεργεία, παράδειγμα, λόγος ἐνδιάθετος и προφορικὸς, равно какъ λὸγος σπερματικὸς), то здѣсь мы не можетъ не признать вліянія философскихъ ученій (платонизма, Аристотеля, Филона). Иначе и не могло быть, такъ какъ и для самихъ отцевъ Церкви, какъ получившихъ философское образованіе, христіанскія истины должны были быть восприняты въ формѣ философской, и для другихъ—язычниковъ представленіе ихъ въ подобной формѣ являлось средствомъ приближенія христіанскихъ истинъ къ ихъ сознанію.

Если между ученіемъ отцевъ Церкви о Логосѣ и платоновскимъ ничего нѣтъ и не могло быть общаго по содержанію (черты аналогическія касаются, какъ мы то показали, только терминовъ, а не самого существа), то ничего не можетъ быть, [illegible]мѣ совершенно произвольнаго мнѣнія, и въ томъ предполо[illegible]ераэна, что склонность къ аллегоризму была причи[illegible]ми Церкви въ христіанское ученіе новыхъ, [illegible]ашенныхъ мыслей. По предвѣчнымъ планамъ [illegible]а спасенія человѣческаго, Ветхій Завѣтъ, со

всею его исторіею, пророчествами, прообразами, былъ „сѣнью грядущихъ благъ", предуготовлялъ къ пришествію Мессіи—Спасителя міра. Самъ Спаситель (Луки XXIV, 25 и дал.) показалъ своимъ ученикамъ, что ветхозавѣтныя Писанія содержатъ то, что къ Нему относится. Слѣдуя ученію Господа Іисуса Христа (Луки XXIV, 25—27; Іоан. V, 39 и др.) и Его апостоловъ (Дѣян. II, 16 и дал. III, 12 и дал. Рим. I, 2 и дал. 1 Кор. X, 1 и дал. Евр. VIII, 7—13 и др.), Святая Церковь учитъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ содержится рѣчь о Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія. Проникнутые твердымъ убѣжденіемъ въ томъ, что Ветхій Завѣтъ говоритъ о Христѣ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей Церкви, особенно изъ школы александрійской, находившейся подъ сильнымъ вліяніемъ Филонова аллегорическаго толкованія Ветхаго Завѣта, преимущественно же Климентъ и Оригенъ, доходили дѣйствительно до крайностей аллегоризма [1]). Климентъ часто упоминаетъ о томъ, что въ словѣ Божіемъ многое выражено неясно, какъ по необходимости скрыть отъ простыхъ высшія тайны подъ покровомъ буквы, такъ и по невозможности ясно выразить въ бѣдномъ человѣческомъ словѣ божественное, неизреченное (Strom. V); изъ этого уже сама собой слѣдуетъ для просвѣщеннаго христіанскаго богослова обязанность не останавливаться на буквѣ Писанія и внѣшнемъ фактѣ, а возвышаться до пониманія скрытыхъ подъ ними высшихъ истинъ. У Оригена же аллегорія получила, можно сказать, свое классическое примѣненіе. Вѣрно, что Оригенъ не только, вслѣдъ за многочтимымъ имъ Филономъ, многіе факты исторіи, многіе разсказы обратилъ въ простыя аллегоріи [2]); но вѣрно и то, что онъ даже историческое евангеліе считалъ только плотскимъ—лучшимъ и полнѣйшимъ символомъ евангелія духовнаго—вѣч-

[1]) Примѣры этого толкованія можно находить уже въ посланіяхъ Варнавы (напр. гл. 18) и Іустина Философа (1 апол. гл. 35); о Варнавѣ см. Чтенія по патрологіи Д. Гусева (вып. 1-й, стр. 90—98). Ср. Корсунскаго. Новозав. толков. Ветхаго Завѣта. Чт. въ общ. любит. дух. просвѣщ. (1879 г. т. II, стр. 368—403).

[2]) Оригенъ, напр., согласно со своею теоріею предсуществованія душъ разумѣлъ подъ грѣхопаденіемъ домірное паденіе этихъ душъ, изгнанныхъ съ неба на землю и поселенныхъ въ тѣла, что обозначено въ образѣ изгнанія Адама и облеченія его въ ризы кожанныя (c. Cels. l. IV. 40).

наго [1]). Но все же такое широкое примѣненіе аллегоріи, увле
шее Оригена въ нѣкоторыя несогласныя съ ученіемъ Церкв
крайности, не препятствовало ему съ твердостью, настойчи
востью и свойственною ему горячею вѣрою учить въ своих
твореніяхъ объ ипостасномъ существованіи Логоса,—учить
Немъ какъ объ истинномъ по естеству Сынѣ Божіемъ (in Ioh
t. I. n. 23), иномъ по отношенію къ Отцу не по имени толь
ко, а по своему дѣйствительному, ипостасному различію, какъ
разумномъ живомъ существѣ, обладающемъ своимъ особеннымъ
самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ и имѣющемъ подобно
всѣмъ другимъ разумнымъ существамъ Свой особенный инди
видуальный образъ личнаго бытія.

П. Калачинскій.

(Продолженіе будетъ).

---

[1]) Малеванскій. Догмат. сист. Оригена. Труды Кіев. Дух. Акад. 70 г. стр. 90—96.

Прим. Въ первой статьѣ по этому предмету (см. № 1-й ж.) надобно сдѣлать слѣдующія поправки:

Стр.	стр.	*Напеч.*	*Слѣд. чит.*	Стр.	стр.	*Напеч.*	*Слѣд. чит.*
21	1	древнихъ	другихъ	25	4	ученіемъ	ученія
—	15	что	чего	31	20	авторитель	авторитетъ
22	12	препрѣтольныхъ	препрѣтельныхъ	33	4	ни	не
24	13	;	(не нужно)	36	8	питались	питались

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1900 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Продолженіе *).

Объ ангелахъ и ихъ природѣ.

Защитники платонизма въ ученіи отцовъ и учителей церкви стараются и ученіе ихъ объ ангелахъ вывести изъ платоновой философіи. Исходя изъ ранѣе доказаннаго нами отношенія отцевъ церкви къ священнымъ книгамъ Ветхозавѣтнымъ, какъ высшему для нихъ и непререкаемому авторитету истины, мы надѣемся доказать, что основы и для этого ученія они находили въ тѣхъ же священныхъ книгахъ. Въ этомъ ученіи нужно различать двѣ стороны: 1) ученіе о природѣ ангеловъ вообще и 2) объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ. Заимствованіе отцами ученія о природѣ ангеловъ вообще допускаютъ Буддей [1]), Бруккеръ [2]) и друг. У отцовъ церкви, утверждаютъ эти писатели, было мнѣніе, что ангелы—не чистые духи, лишенные всякой вещественности, но непремѣнно обладаютъ плотью. И такое мнѣніе такъ было распространено, что его можно считать почти единодушнымъ до времени среднихъ вѣковъ [3]).

Дѣйствительно, у многихъ отцевъ церкви можно находить

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 2.

[1]) Theolog. dogm. p. 439.

[2]) Hist. philos. crit. t III. p. 409.

[3]) Такъ думалъ и Гуэцій, который въ примѣч. къ Коммент. на Ориг. (p. 852) говоритъ, что ангелы у древнихъ отцевъ признавались тѣлесными и таково было мнѣніе почти всей древности.

ученіе о нѣкоторой тѣлесности ангеловъ. Они именно учили, что только Богу одному можетъ быть приписана абсолютная нематерьяльность. Эту мысль не разъ высказываетъ Оригенъ [1]). То же самое можно видѣть у св. Іоанна Дамаскина въ соч. „De orthod. fide“ [2]).

Однако матерьяльность ангеловъ понималась этими отцами не въ той грубой формѣ, въ какой тѣлесность свойственна существу человѣческому, но въ самомъ утонченномъ видѣ,—имъ усвоялось тѣло какъ бы эѳирное или огненное. Въ подтвержденіе этого можетъ быть приведено много свидѣтельствъ отеческихъ, какъ восточной церкви, такъ и западной (у Suicerus'a Thes. eccles. t. I. p. 36—37).

Мы ограничимся немногими. Татіанъ въ рѣчи противъ эллиновъ пишетъ (§ 15): „всѣ демоны не имѣютъ ни какой плоти, но у нихъ духовный составъ на подобіе огня или воздуха“. Оригенъ (въ Коммент. на Мѳ. Т. I) такъ говоритъ: „я думаю, изъ всего ясно, что удостоенные воскресенія изъ мертвыхъ не только послѣ этого не женятся и замужъ не выходятъ, но измѣненныя тѣла ихъ слабыя становятся такими же, какъ тѣла ангеловъ—воздушными и свѣтомъ самовиднымъ“. Подобнымъ же образомъ онъ говоритъ о тѣлахъ ангеловъ въ другомъ мѣстѣ (περὶ ἀρχῶν, lib. II. c. 2. n. 2): „матеріальная сущность этого міра имѣетъ то свойство, что все преобразуется во что либо другое; нисходя до низшихъ формъ, она переходитъ въ болѣе твердое и грубое состояніе тѣла, чѣмъ и различаются видимыя и разнообразныя существа міра; а когда она служитъ для болѣе совершенныхъ и блаженныхъ существъ и искрится въ пламени небесныхъ тѣлъ, то украшаетъ одеждою духовнаго тѣла или ангеловъ Божіихъ или сыновъ воскресенія“.

[1]) Въ кн. „περὶ ἀρχῶν“ I, c. VI: „Только Богу одному т. е. Отцу, Сыну и Духу Святому свойственно, чтобы Онъ былъ мыслимъ существующимъ безъ всякой матерьяльной сущности и безъ всякаго общенія съ какимъ либо матерьяльнымъ предметомъ“. Также въ кн. II. с. 2 и кн. IV. с. 2.

[2]) LII. с. 3. Ангелъ есть существо разумное, свободное и безтѣлесное. Впрочемъ безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангелъ только по сравненію съ нами, ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, все оказывается грубымъ и вещественнымъ; одно Божество по существу невещественно и безтѣлесно.

Не иную мысль о природѣ ангеловъ выражаетъ и св. Василій Великій (De Spiritu Sancto c. 16): „существо ихъ—духъ воздушный, огонь нематеріальный, по написанному (Пс. 103, 4); посему они бываютъ въ извѣстномъ мѣстѣ и становятся видимыми, являясь достойнымъ въ видѣ свойственныхъ имъ тѣлъ".

Прибавимъ еще, что отцы 7-го вселенскаго собора (Дѣян. V) публично читали и одобрили діалогъ нѣкоего Іоанна Θессалоникійскаго, гдѣ встрѣчается слѣдующее мѣсто: „разумные же эти (т. е. ангелы), какъ извѣстно каѳолической Церкви, не безтелесны совершенно и не-невидимы, а имѣютъ тонкое тѣло и воздухообразны, или огнеобразны, какъ написано: творяй ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный".

Переходя къ отцамъ Церкви Западной, мы встрѣчаемъ тоже самое ученіе о нѣкоторой тѣлесности природы ангеловъ. Такъ, Тертулліанъ не колеблется приписать ангеламъ нѣкое тѣло, хотя оно, по его объясненіямъ, отличается особенными свойствами [1]). Бл. Августинъ подобнымъ же образомъ во многихъ мѣстахъ говоритъ о тѣлахъ ангеловъ (Div. quaest. LXVXVII, quaest. XLVII. Это же въ Ennarrat. на пс. LXXXV § 17 и на пс. CXXV § 3). Въ послѣднемъ мѣстѣ читаемъ: „нужно думать, что ангельскія тѣла, каковыя, мы надѣемся, тоже будемъ имѣть, свѣтлѣйшія и воздушныя". И въ другомъ мѣстѣ (De Genesi ad litter. l. III c. 10) Августинъ пишетъ: „Если нарушители тѣ (т. е. злые духи), прежде чѣмъ пали, имѣли небесныя тѣла, то неудивительно, если въ наказаніе они были обращены въ воздушную природу, чтобы имъ можно было нѣчто претерпѣть отъ огня, т. е. элемента высшей природы".

Кромѣ ученія о нѣкоторой тѣлесности ангеловъ, у Отцовъ находимъ и такого рода свидѣтельства (на основаніи извѣстнаго мѣста Псал. 77, 25:—хлѣбъ англійскій яде человѣкъ), что ангелы питаются такою же манною, какою питались Израильтяне въ пустынѣ. У св. Іустина Мученика (Діал. съ Триф. § 57, рус. пер. стр. 239) читаемъ: „ангелы, какъ намъ извѣ-

[1]) De Carne Christi c. 6: Извѣстно, что ангелы имѣютъ не настоящее тѣло, т. е. по природѣ они—духовной сущности, а если имѣютъ какое либо тѣло, то—особаго рода. См. также прот. Марк. l. II. c. 8 и l. II. c. 9.

стно, питаются на небесахъ, хотя не такою же пищею, какую употребляемъ мы—люди, ибо о маннѣ, которую ѣли отцы ваши въ пустынѣ, Писаніе говоритъ, что они ѣли хлѣбъ ангеловъ". Подобно этому говорятъ: Климентъ Александрійскій (въ „Педагогѣ" lib. I. c. 6.; рус. пер. стр. 38—39), Тертулліанъ (adv. Iudeos. c. 3. de carne Christi c. 6). Наоборотъ же, духи злые, прельстившіе язычниковъ суетными заблужденіями, чтобы получить божеское почтеніе къ себѣ, тѣ, по ученію о.о. и учителей церкви, питаются и наслаждаются парами и смрадомъ приносимыхъ имъ жертвъ [1]).

Однако же, кромѣ вышеизложенныхъ мыслей отцевъ церкви о тонкой, эѳирной или огненной тѣлесности ангеловъ и даже какъ бы возможности питанія ихъ пищею, подобною маннѣ, можно привести цѣлый рядъ мѣстъ тѣхъ же или другихъ писателей, въ которыхъ съ неменьшею ясностью утверждается безтѣлесность ангеловъ (они прямо называются ἀσώματοι). Къ такимъ отцамъ нужно причислить: Аѳанасія Великаго, Григорія Нисскаго, Григорія Богослова, Златоуста, Епифанія, Кирилла Александрійскаго, Ѳеодорита, Іеронима, Іоанна Дамаскина и др.

Поэтому нужно допустить, что выраженіе „безтѣлесный" (ἀσώματος) означаетъ въ устахъ о.о. церкви не абсолютную, чистую нематеріальность, а отсутствіе вещественности въ болѣе грубомъ смыслѣ этого слова. (Эта мысль проглядываетъ въ упомянутомъ отрывкѣ изъ діалога Іоанна Ѳессалоникійскаго, прочитанномъ и принятомъ на 7-ми вселенскомъ соборѣ).

Такъ, мы уже выше видѣли, что св. Іоаннъ Дамаскинъ (De fide orthod), сказавъ, что существо ангеловъ безтѣлесно, тотчасъ прибавляетъ: „безтѣлеснымъ же и нематеріальнымъ называется онъ (ангелъ) только по сравненію съ нами". Подобное же находимъ у Ѳеодора Студина [2]), Григорія Великаго [3]) и

[1]) Аѳинаг. Legat. pro Christ. 26: „демоны привязаны къ крови жертвъ и услаждаются ею". (Русск. пер. стр. 107); Тертулліанъ Apologet. c: 22: смрадъ и кровь—пища демоновъ; также св. Іустинъ, Татіанъ и др.

[2]) In. Antirreth. III adv. Iconomach. c. 47: «въ сравненіи съ грубымъ тѣломъ природа ангеловъ безтѣлесна, въ сравненіи же съ Богомъ—не безтѣлесна».

[3]) Morab. l. II. c. 2: «ангелы—духи по сравненію съ нашими тѣлами, а по сравненію съ тѣмъ Высочайшимъ и Неограниченнымъ Духомъ должны быть названы тѣлами».

другихъ. У Макарія (Homil. XVIII) эта мысль вытекаетъ изъ того его соображенія, что людей, по благости Божіей измѣненныхъ, онъ называетъ имѣющими стать подобными безтѣлеснымъ ангеламъ и, однако, приписываетъ имъ легчайшее и тончайшее тѣло. Если ангелы и называются у отцевъ церкви πνεύματα, νοεῖς, νοητοί, νοεροί, то, по мнѣнію Мозгейма, это не препятствуетъ признать, что въ первые четыре вѣка ни одинъ писатель церковный не признавалъ ангеловъ чистыми духами. Особенно это доказывается относительно Оригена; изъ его сочиненій именно видно, что нематеріальность ангеловъ только относительная, въ собственномъ же смыслѣ Духомъ долженъ быть признанъ только Богъ [1]).

Эта-то мысль о.о. церкви о тѣлесности духовъ и заимствована, говорятъ, ими изъ платоновой философіи. И Платонъ, говорятъ, допускалъ существованіе демоновъ, которые служатъ посредниками между Богомъ и людьми и одарены тѣлами, но не грубыми, а тонкими (Sympos., Politic., Epinom.). Объ этой мысли Платона упоминаютъ сами учители церкви. Такъ, Минуцій Феликсъ пишетъ (въ своемъ „Октавіи“ с. 26): „Платонъ въ своемъ діалогѣ „Пиръ“ пытался опредѣлить природу демоновъ: онъ думаетъ, что она есть нѣчто среднее между существомъ смертнымъ и безсмертнымъ, т. е. между тѣломъ и духомъ, и состоитъ изъ соединенія земной тяжести съ небесной легкостью (рус. пер. стр. 349)“. Подобное же находимъ и у блаж. Августина (De civ. Dei l. XIII, c. XIV).

Однакоже, можно доказать, что источникъ такой мысли о.о. церкви былъ другой. Отчасти они могли найти основаніе для этого и въ вышеуказанныхъ мѣстахъ свящ. книгъ Ветхаго Завѣта, гдѣ ангеламъ усвояется какъ бы нѣкая огненная вещественность, и связанное съ нею питаніе особою пищею (подобіемъ которой являлась манна въ пустынѣ); но если припомнимъ, что у о.о. же церкви находятся довольно ясно выраженныя мнѣнія о возможности соединенія нѣкоторыхъ ангеловъ съ дщерями человѣческими, то для такого мнѣнія Свящ. Писаніе основаній не даетъ. Скорѣе нужно искать источника

[1]) Περὶ ἀρχῶν l. c. 2.

для такого ученія въ сочиненіяхъ Филона и у парафрастовъ іудейскихъ.

Филонъ хотя тоже доказываетъ, что ангелы безтѣлесны [1]), однако этимъ только хотѣлъ сказать, что они не имѣютъ тѣла подобнаго человѣческому. Что онъ приписывалъ имъ матеріальность, объ этомъ можно заключить изъ того, что онъ постоянно мѣстомъ обитанія ихъ называетъ воздухъ; говоритъ, что они летаютъ въ немъ [2]), однако такъ, что не доступны человѣческимъ чувствамъ [3]). Возможность обитанія этихъ высшихъ существъ въ воздухѣ Филонъ оправдывалъ тѣмъ соображеніемъ, что, воздухъ,—какъ стихія, дающая всему живущему жизнь, не можетъ быть лишенъ живыхъ существъ [4]).

Исходя изъ этого основанія, Филонъ признавалъ ангеловъ существами, ограниченными извѣстнымъ мѣстомъ, а слѣдовательно и не лишенными совсѣмъ матеріальности. Это открывается еще и изъ того, что онъ называетъ ихъ образами, выраженными по идеямъ умственнаго міра (de Somn. T. I), и признаетъ ихъ имѣющими отношеніе къ міру видимому, а этотъ, по его мнѣнію, состоитъ изъ видимыхъ тѣлъ.

По всѣмъ этимъ даннымъ можно придти къ заключенію, что Филонъ, называя ангеловъ ἀσωμάτους, употребляетъ это слово въ томъ же смыслѣ тонкой, эѳирно-огненной матеріальности, какую, какъ мы выше видѣли, приписываютъ имъ отцы церкви. И это мнѣніе принадлежало не Филону только, а можетъ быть найдено и у талмудистовъ и каббалистовъ іудейскихъ; и эти послѣдніе приписывали ангеламъ тѣла, хотя весьма тонкія, состоящія почти изъ огня или воздуха. Такъ, халдейскій парафрастъ слова пс. 67 „колесница Божія—тма темъ гобзующихъ“ передаетъ словами: колесница Божія—двѣ миріады

[1]) Въ De Sacrif. Abel. et Cain. T. I, говорится: «ангелы суть войско Божіе безтѣлесные и блаженные духи».

[2]) Lib. de confut. lingu: они (безтѣлесн. духи) летаютъ, по воздуху и небу (въ друг. мѣстахъ—въ высшихъ слояхъ воздуха).

[3]) De plant. Noë «Творецъ создалъ двоякій родъ на небесахъ и на землѣ въ воздухѣ же крылатыхъ чувственныхъ (птицъ) и другія силы, никакимъ чувствомъ не воспринимаемыя».

[4]) De gigant. T. I, и de Somn: «онъ (возкухъ) не только не безлюденъ, но подобно городу изобилуетъ мужами, имѣя нетлѣнныхъ и безсмертныхъ гражданъ, души по числу равныя звѣздамъ“.

«ня горящаго". Нѣкоторые, быть можетъ, съ долею правдоподобія указываютъ намекъ на это въ имени Уріилъ, данномъ одному изъ ангеловъ (оно означаетъ огонь или свѣтъ Бога Сильнаго)). Кромѣ того, мы уже выше отмѣтили (изъ послѣдующаго это будетъ еще яснѣе), что у іудеевъ была мысль о томъ, что злые духи соединялись съ дочерьми человѣческими и произвели отъ нихъ потомство: для этого матерьяльность, конечно, должна была быть существеннымъ условіемъ.

Изъ этого-то источника и можетъ быть объяснено появленіе этого мнѣнія у нѣкоторыхъ отцевъ церкви о природѣ ангеловъ: тѣмъ болѣе, что многія другія стороны своего ученія объ ангелахъ и эти о.о. несомнѣнно заимствовали изъ священныхъ книгъ, имѣвшихъ для нихъ, конечно, несравненно большій авторитетъ, чѣмъ писанія Платона. Въ книгахъ Св. Писанія часто говорится о явленіяхъ ангеловъ; хотя не упоминается, чтобы ангелы при этомъ имѣли свои, имъ принадлежащія, тѣла, а только указывается, что глазамъ человѣческимъ при этихъ явленіяхъ представлялась нѣкая человѣческая форма [2]); у другихъ писателей церковныхъ упоминается при этомъ о преобразованіи ихъ при перемѣнѣ вида [3]).

Объ ангелахъ добрыхъ и почитаніи ихъ.

Взгляда на промыслительное значеніе служенія ангеловъ, которое приписывали имъ писатели церковные въ отношеніи къ отдѣльнымъ частямъ и стихіямъ міра,—взгляда, будто бы заимствованнаго оо. изъ платоновой философіи, мы уже касались выше. Нѣкоторые изслѣдователи, находившіе платонизмъ въ сочиненіяхъ оо. церкви, пытаются открыть вліяніе той же философіи и въ томъ, что оо. церкви заповѣдуютъ почитаніе

[1] Spenzer—de leg. Hebr. l. III.

[2] Такъ понимаетъ явленіе ангеловъ Θеодоритъ in Cap. 1. Zachar., гдѣ говорится: „бываетъ видимо не существо ихъ, ибо они безтѣлесны, но когда то бываетъ нужно, Владыка ихъ и всяческихъ дѣлаетъ ихъ доступными зрѣнію. Разумныя природы не многообразны, но безтѣлесны; для блага же Владыка всѣхъ дѣлаетъ ихъ видимыми».

[3]) Объ этомъ находимъ у св. Іоанна Дамаскина въ de orthod. fide l. II, c. 3 «Ангели преобразуются, во что имъ повелитъ Владыка Богъ, и такимъ образомъ являются людямъ и открываютъ имъ божественныя тайны".

ангеловъ религіозное, какъ бы въ благодарность за тѣ благодѣянія, которыя они оказываютъ людямъ [1]). Обвиняются въ этомъ главнымъ образомъ св. Іустинъ Философъ, Оригенъ и св. Амвросій.

Какъ же учили объ ангелахъ и ихъ почитаніи упомянутые, обвиняемые въ платонизмѣ, оо. церкви? Мѣсто изъ соч. св. Іустина Философа, на которое ссылаются (изъ 1-й апологіи § 6) читается такъ: „Насъ (христіанъ) называютъ безбожниками (въ виду непочитанія злыхъ духовъ—демоновъ). И сознаемся, что мы безбожники въ отношеніи къ такимъ мнимымъ богамъ, но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу правды и цѣломудрія и прочихъ добродѣтелей, и чистому отъ всякаго зла. Но какъ Его, такъ и пришедшаго отъ Него Сына и предавшаго намъ это ученіе, вмѣстѣ съ воинствомъ прочихъ послѣдующихъ и уподобляющихся Ему благихъ ангеловъ, равно и Духа пророческаго чтимъ и поклоняемся, воздавая честь словомъ и истиною, и открыто преподавая это всякому желающему научиться такъ, какъ сами мы научены". (Рус. пер. стр. 42—43).

Въ этомъ мѣстѣ ангелы названы (ἑπόμενοι т. е. Υἱῷ) служащими Сыну или почитающими Его. Поэтому было бы несообразностью утверждать, чтобы св. Іустинъ сталъ приписывать этимъ существамъ поклоненіе равночестное съ Богомъ Сыномъ. Что касается прибавки „прочихъ", то нѣкоторыми толкователями допускается или то, что св. Іустинъ хотѣлъ указать на ангеловъ, какъ на тѣхъ „другихъ", которые вмѣстѣ съ христіанами поклоняются Святѣйшему Богу [2]), или слово „прочихъ", какъ думаютъ другіе, указываетъ на то, что св.

[1]) Что въ древней церкви были еретики, которые ангеламъ воздавали поклоненіе такое же, какое прилично только Богу Единому, это можно видѣть изъ Кол. II, 18. „никто же да не прельщаетъ васъ... и службою ангеловъ", а также изъ прав. 35-го Лаод. собора: не подобаетъ христіанамъ оставлять церковь Божію и отходити и ангеловъ именовати.

[2]) Keil. Opusc. academica. Sect. poster. 554. Приводя параллельное мѣсто изъ той же апологіи § 13, гдѣ упоминается только о Лицахъ Пресвятой Троицы и почитаніи Ихъ христіанами, Кейль думаетъ видѣть въ упомянутомъ мѣстѣ отрицаніе всякаго почитанія ангеловъ въ древней церкви; тогда какъ въ выше приведенномъ мѣстѣ св. Іустинъ ангеламъ отводитъ мѣсто послѣ Сына Божія (и раньше Духа Св.); въ § 13 онъ не отводилъ имъ даже 4-го мѣста.

Іустинъ и Сына Божія называетъ ангеломъ въ другомъ мѣстѣ (разгов. съ Триф. 93. 127) и называетъ поэтому ангеловъ—тварныхъ духовъ уподобляющимися Ему; Сынъ Божій, разумѣется, есть ангелъ не по существу, но по служенію Его въ родѣ человѣческомъ.

Протестантскіе богословы, выходя изъ мысли объ отрицаніи религіознаго почитанія ангеловъ, пытаются предлагать всякія толкованія этого мѣста св. Іустина, чтобы только не видѣть въ немъ подтвержденія исповѣдуемаго церковью Православною почитанія и чиновъ ангельскихъ. Одни утверждаютъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ св. Іустинъ выражаетъ ту мысль, что Сынъ Божій какъ намъ, людямъ, такъ даже и ангеламъ, сообщилъ познаніе о природѣ Бога. Въ подтвержденіе такого объясненія (Grabius и Thalemanus и др.) ссылались на Еф. III, 10 и Петр. I, 12; ссылаются также на подобное же мѣсто изъ соч. Иринея „противъ ересей“ (l. II), которое читается такъ: „всегда сосуществующій Сынъ Отца нѣкогда и сначала всегда открываетъ Отца и ангеламъ, и архангеламъ, и властямъ, и силамъ, и всѣмъ, кому хочетъ Богъ открыться“. Другіе же (Bullus in defens. fid. Nic.) хотятъ толковать разсматриваемое мѣсто, будто св. Іустинъ говоритъ о наученіи Сына Христомъ тому, что касается злыхъ ангеловъ—виновниковъ преслѣдованій христіанъ, а равно и тому, что относится до ангеловъ добрыхъ, т. е. что они слѣдуютъ Ему и служатъ. Иные же (Keil. Opusc. academ.), не допуская того, что-бы св. Іустинъ заповѣдывалъ поклоненіе ангеламъ, поправляютъ самое чтеніе этого мѣста и вмѣсто (στρατὸν) „воинство“ читаютъ (στρατηγὸν) „вождь“. Тогда получается та мысль, что Сынъ Божій есть вождь и Начальникъ ангеловъ, Ему уподобляющихся, и однакоже служащихъ Ему и воздающихъ божеское поклоненіе. Въ подтвержденіе же этого указываютъ на тварную природу ангеловъ, и слѣдовательно, говорятъ, Сыну Божію прилично именоваться ихъ вождемъ и начальникомъ, тѣмъ болѣе, что и въ діал. съ Триф. § 61 упоминается, что Онъ Самъ Себя назвалъ „вождемъ воинства“ (Ἀρχηστρατηγὸς), когда явился въ образѣ человѣческомъ I. Навину (V, 13, 14). Въ основаніи всѣхъ этихъ толкованій, совершенно разры-

вающихъ контекстъ рѣчи св. Іустина, лежитъ, какъ мы вы
замѣтили, стремленіе всячески отстоять протестантское непра
мысліе относительно міра духовъ безтѣлесныхъ. Между тѣ
построеніе рѣчи св. писателя прямо приводитъ къ мысл
почитаніи ангеловъ. Св. Іустинъ хотѣлъ доказать язычника
что христіане—не безбожники, если не почитаютъ злыхъ
ховъ, но за то почитаютъ воинство благихъ ангеловъ [1]).

У Оригена по вопросу объ ангелопочитаніи мы встрѣчае
мѣста, въ которыхъ этотъ учитель Церкви утверждаетъ
Cels. L. VII. T. XI. Migne col. 1533) такое почитаніе
указываетъ (col. 1604), за что именно христіане воздаю
почитаніе ангеловъ: „мы почитаемъ ихъ и ублажаемъ, та
какъ имъ ввѣрено Богомъ полезное роду нашему, но не в
даемъ имъ почести, подобающей Богу". Указывая здѣсь
тотъ способъ почитанія чиновъ ангельскихъ, который вы
жается терминами εὐφημία, μακαρισμὸς, Оригенъ ясно обозн
чаетъ то существенное различіе, которое должно быть меж
почитаніемъ духовъ благихъ и почитаніемъ Бога. Это разл
чіе онъ еще болѣе подтверждаетъ въ другихъ мѣстахъ свои
книгъ противъ Цельса. Такъ, въ кн. 1-й онъ пишет
„Христа одного только должно почитать предъ всѣми Богом
прочее, достойное чести, не нужно удостоивать почитанія
поклоненія" [2]). Въ книгѣ 5-ой того же сочиненія Ориген
предупреждаетъ отъ воздаянія ангеламъ божескихъ почестей

---

[1]) У Аѳинагора (Legat. pro Christ. п. 10) это высказано яснѣе: «наше бог
словское ученіе не ограничивается этимъ (выше была рѣчь о томъ, что хр
стіане признаютъ Бога Троичнаго въ Лицахъ), но мы признаемъ и множест
ангеловъ и служителей»... Выражаемое по поводу этого мѣста Барбейрако
осужденіе этого отца за то, что онъ причисляетъ къ богословскому ученію
почитаніе ангеловъ, совсѣмъ не служитъ доказательствомъ того, что Аѳина
горъ и ангеловъ причисляетъ къ богамъ; богословскимъ ученіемъ у древних
по замѣчанію Марана, называлось не только ученіе о Богѣ, но и вообще о
кровенное ученіе.

[2]) Тоже различіе дѣлаютъ и другіе писатели. Напр., Евсевій въ „Praep. evang
l. VII c. 15: „Хотя мы признаемъ божественныя и служебныя силы надъ всѣм
царящаго Бога и воздаемъ приличествующую имъ почесть, но исповѣдуем
Единаго Бога и Ему одному поклоняемся: Его научились мы почитать и про
славлять какъ Бога и славословить все небо и то, что за небомъ". Также в
„Demonstr. evang." l. III. c. 3: „мы научены ихъ (силы) признавать, почитат
по мѣрѣ достоинства, воздавая поклоненіе Единому Всецарящему Богу".

Особенно же заслуживающимъ вниманія является то мѣсто изъ бесѣдъ на Езекію, гдѣ Оригенъ, сказавъ о содѣйствіи ангеловъ спасенію благочестивыхъ, обращается къ ангеламъ съ такими словами, изъ которыхъ съ очевидностью должна слѣдовать мысль о молитвенномъ обращеніи къ нимъ [1]). „Сними и явись, ангелъ, и своимъ словомъ обрати грѣшника отъ его заблужденій, отъ вражды къ Вышнему, и, обративши, содѣвай его и наставляй, дабы онъ удостоился крещенія или второго благодатнаго рожденія; призови и другихъ ангеловъ на помощь служенію твоему, и совокупными силами наставляйте въ вѣрѣ всѣхъ, совращенныхъ злымъ ученіемъ".

Сопоставляя это мѣсто съ приведенными раньше, а отчасти и съ другими, гдѣ Оригенъ прямо указываетъ на то, что помощь людямъ можетъ приходить отъ Бога черезъ Христа (contra Cels. VIII), протестантскіе богословы или хотятъ заподозрить подлинность этого мѣста (какъ и многихъ другихъ, дошедшихъ до насъ въ латинскомъ переводѣ), или же склонны видѣть здѣсь не болѣе какъ риторическую фигуру рѣчи Оригена безъ всякаго намека на дѣйствительное значеніе участія ангеловъ въ дѣлѣ духовнаго возрожденія человѣка; иначе, говорятъ, пришлось бы этого учителя упрекнуть въ противорѣчіи самому себѣ.

Однако, если самъ Оригенъ съ настойчивостью и твердостью заповѣдуетъ только не воздавать ангеламъ такого же почитанія, какое можетъ приличествовать Богу Единому, то самое призываніе ангеловъ въ своихъ молитвахъ, какъ видно изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его сочиненій, было имъ признаваемо.

Что касается, наконецъ, третьяго отца церкви—св. Амвросія, то у него находится довольно ясно выраженное ученіе о призываніи въ молитвахъ ангеловъ—хранителей, потому что они даны для помощи намъ (de viduis T. I).

---

[1]) Словамъ этимъ предшествуютъ слѣдующія: „ангелы содѣйствуютъ твоему ученію, приближаются къ услуженію Сыну Божію и говорятъ между собою: Онъ нисходитъ и входитъ въ тѣло, облекается плотію, подъемлетъ крестъ умираетъ за людей, то что же мы стоимъ? что мы щадимъ себя? Сойдемъ и съ неба! Потому то и явилось множество воинства небеснаго, хвалящаго и прославляющаго Бога въ то время, когда родился Христосъ».

Признаніе въ ученіи отцевъ церкви бытія добрыхъ ангеловъ, упоминаніе объ ихъ заботливости о людяхъ для достиженія ими нравственныхъ цѣлей (ангелы—хранители), имѣетъ своимъ источникомъ не платонову философію, а тоже богооткровенное ученіе—въ книгахъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, авторитетъ котораго, какъ мы не разъ упоминали, служилъ для нихъ непререкаемымъ ручательствомъ истины. (Ср. Догмат. Богословіе еп. Сильвестра, т. 3, стр. 138—142).

О злыхъ ангелахъ (демонахъ) и ихъ общеніи съ женами человѣческими.

Къ числу мнѣній, защищаемыхъ нѣкоторыми церковными писателями первыхъ вѣковъ, принадлежитъ и то, что нѣкоторые духи (немногіе), прежде бывъ добрыми, ниспали съ неба, плѣнились красотой человѣческихъ женъ и имѣли отъ нихъ дѣтей; эти послѣднія, будучи смѣшанной природы—ангельской и человѣческой, вышли титанами; за это преступленіе духи были наказаны Богомъ, низвержены съ неба, лишились прежняго величія и святости, а титаны эти, осквернивъ себя всевозможными преступленіями, были истреблены потопомъ.

Это мнѣніе было раздѣляемо авторомъ Клементинъ (VI. с. 13), потомъ св. Іустиномъ Мученикомъ [1]), Аѳинагоромъ [2]), Иринеемъ [3]), Климентомъ Алекс. [4]), Евсевіемъ [5]). Тертулліа-

[1]) Апол. I. § 5. Въ древности злые демоны, открыто являясь, осквернили женщинъ и отроковъ (рус. пер. стр. 41). Апол. II. § 5: Ангели преступили это назначеніе (ввѣренное имъ Богомъ попеченіе о людяхъ и поднебесномъ): они впали въ совокупленіе съ женами и родили сыновъ такъ называемыхъ демоновъ. (Рус. пер. стр. 119).

[2]) Legat. pro Christ. с. 24: Послѣдніе (помощники князя вещества) возымѣли вожделѣніе къ дѣвамъ и были побѣждены плотію.... Отъ совокупившихся съ дѣвами родились такъ называемые исполины.

[3]) Adv. haeres l. IV. с. XVI § 2 и с. XXXVI § 4: Люди (которыхъ Богъ наказалъ потопомъ) не могли уже плодоносить Богу, когда съ ними смѣшались согрѣшившіе ангелы.... Ангелы согрѣшившіе ниспали на землю для осужденія (рус. пер. стр. 454 и 548).

[4]) Стром. l. III. с. 7: Уже и ангелы нѣкоторые, не сдержавъ своихъ страстей и побѣждены будучи пожеланіями, не пали-ли съ неба на землю (рус пер. стр. 349).

[5]) См. также Стром. l. V. с. 1; также педаг. l. III, с. 2. Praepar. evangel. l. V. с. 4.

номъ [1]), Кипріаномъ [2]), Лактанціемъ [3]), и другими. Будучи согласны въ основной мысли—допущеніи преступной связи нѣкоторыхъ духовъ съ человѣческими женщинами, писатели эти однако различаются слѣдующими особенностями въ частныхъ сторонахъ этого мнѣнія. Одни говорятъ, что ангелы эти были добры и чисты, плѣнились красотою человѣческихъ женщинъ, ниспали съ неба для грѣховнаго общенія съ ними и за это уже не были потомъ снова допущены на небо (Аѳинагоръ, Климентъ Александрійскій, Тертулліанъ). Ириней вступившихъ въ связь съ женщинами называетъ transgressores (adv. haeres, l. IV. c. 36) и говоритъ, что они ниспали на землю для осужденія (l. IV. c. 16), за какое-то допущенное ими преступленіе были низвержены съ неба и потомъ уже осквернили себя новымъ преступленіемъ. Авторъ же Клементинъ выражаетъ свое мнѣніе въ такомъ видѣ, что ангелы, жившіе на небѣ, просили Бога о томъ, чтобы онъ позволилъ имъ принять человѣческую природу и, по полученіи на это позволенія, были охвачены человѣческими страстями и впали въ сожительство съ женщинами, вслѣдствіе чего лишились способности возвратиться къ прежней чистотѣ [4]). Конечно, возможность допущенія общенія съ женщинами требовала предположенія тѣлесности этихъ падшихъ духовъ (объ этомъ и говоритъ авторъ Клементинъ); нѣкоторые же, по свидѣтельству Прокопія Газскаго (Comment. graec. in Heptat. et Cantic на Быт. VI, 2), объясняли такъ возможность этого, что духи тѣ, поселившись въ людей, при ихъ посредствѣ уже вступили въ преступную связь съ женщинами.

Нельзя, однако, думать, чтобы разсматриваемое мнѣніе, на-

[1]) Apolog. c. 22.

[2]) De vanit. idol. 13.

[3]) Instit. div. l. II. c. XVI.

[4]) По Коммодіану (Instruct. III) дѣло представляется такъ, что ангелы были посланы на землю для наблюденія, и здѣсь, плѣнившись видомъ женщинъ, пренебрегши данными Богомъ повелѣніями, осквернили себя сожительствомъ съ ними. Подобно этому и Лактанцій (Instit. div. l. II) высказываетъ, что ангелы были посланы на землю для сохраненія и воспитанія рода человѣческаго, но однако не по своей винѣ и страсти низкой были объяты склонностью къ женамъ человѣческимъ, но по наущенію діавола отъ сообщества его съ ними были увлечены въ пороки и осквернили себя такимъ сожительствомъ.

шедшее себѣ столь многихъ защитниковъ, было всеобщимъ въ первые вѣка. Были писатели церковные, которые не допускали его. Его отвергали Кириллъ Александр. (противъ антропоморфистовъ с. 17), Θеодоритъ (Quaest. XLVII на Быт.), бл. Августинъ (de civ. Dei Quaest. III на Быт.) и другіе.

И это мнѣніе оо. и учителей церкви нѣкоторые изслѣдователи также пытаются вывести изъ платоновой философіи [1]); въ ней, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, писатели церковные встрѣчали упоминаніе о томъ, что демоны—сыны боговъ, рожденные отъ нимфъ и другихъ женщинъ. Однако же, нѣтъ никакого основанія указывать этотъ именно источникъ разсматриваемаго мнѣнія, если сказаніями о богахъ и ихъ общеніи съ женщинами и происхожденіе потомства отъ такой связи полна вся языческая миѳологія (Keil. opusc. acad. p. 570). Но что писатели церковные не пользовались этими сказаніями миѳологіи, это видно изъ того, что они, напротивъ, старались исправить и очистить ихъ; они не могли допустить въ Божествѣ того, что пыталась приписать имъ миѳологія; они даже прямо указывали, что язычество, исказивъ сказаніе объ ангелахъ и ихъ потомствѣ, перенесло на Божество то, что ими совершено. Это подтверждается дальнѣйшими разъясненіями упомянутыхъ писателей—св. Іустина мученика [2]), Аѳинагора [3]) и Евсевія [4]). Такимъ образомъ слѣдуетъ допустить другой источникъ возникновенія разсматриваемаго мнѣнія. Такимъ источникомъ, безъ сомнѣнія, были книги священныя; сами писатели церковные неразъ ссылаются на Быт. VI, ст. 2, которое въ такомъ именно чтеніи принимали Филонъ (de gig.) и Іосифъ Флавій (Antiqu. Iud. l. I. c. 4); эти же писатели въ свою очередь пользовались переводомъ 70-ти, столь авто-

[1]) Между другими Bruckerus. Hist. phil. crit. т. II. l. I. c. 3. Rich. Simonius Hahnius, Wernsdorfius.

[2]) Апол. I. § 5: Злые демоны.... наводили на людей поразительные ужасы такъ что тѣ, которые не разсуждали разумомъ объ ихъ дѣйствіяхъ, будучи объяты страхомъ, но не зная, что это были злые демоны, называли ихъ богами. Также II. § 5. Поэты миѳологи, не зная, что все описываемое дѣлалъ съ мужчинами и женщинами, городами и народами ангелы и рожденные отъ нихъ демоны, приписали это самому Богу.

[3]) LL. § 24.

[4]) Praep. evang. l. V. c. 4.

ритетнымъ въ то время (по переводу этому въ упомянутомъ мѣстѣ Быт. вм. сыны Божіи, т. е. потомки Сиѳа, употреблено: ангелы Божіи). Такое именно чтеніе этого мѣста, бывшее распространеннымъ въ то время по свидѣтельству самихъ отцовъ церкви [1]), а также вошедшее и въ латинскій переводъ (Вульгату, гдѣ, по свид. Амвросія, читалось angeli Dei вм. filii Dei) господствовавшее до экзаплъ Оригена, конечно, и было для оо. церкви основаніемъ защищаемаго ими мнѣнія [2]).

Кромѣ того, это же мнѣніе встрѣчается въ апокрифической книгѣ Еноха. Учители церкви книгѣ этой приписывали довольно высокій авторитетъ, а потому и признали достовѣрнымъ защищаемое ими мнѣніе.

П. Калачинскій.

(Продолженіе будетъ).

---

[1]) Напр., Кириллъ (Contra Iulian.), Августинъ (De civ. Dei l. XV c. 23).

[2]) У LXX въ подобныхъ же мѣстахъ Іова I, 6 и XXXVIII, 7 также употреблено: οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 29 Февраля 1900 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Прододженіе *).

О почитаніи злыхъ ангеловъ (ангеловъ) или демоновъ у язычниковъ.

Къ числу преступленій, которыми оскверняли себя сыны, рожденные отъ союза падшихъ ангеловъ съ женщинами, относится то, что они присвоили себѣ божескую честь и побудили людей къ почитанію себя; когда имъ это удавалось, то они—присвоивали себѣ особенныя имена, дотолѣ людямъ неизвѣстныя. Нѣкоторые же писатели церковные приписываютъ это всѣмъ вообще злымъ духамъ, доказывая, что изъ этого почитанія и возникъ языческій культъ. Эту мысль защищали изъ восточныхъ отцовъ: св. Іустинъ, Аоинагоръ, Ѳеофилъ Антіохійскій, Татіанъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Евсевій и друг.; изъ западныхъ: Минуцій Феликсъ, Кипріанъ, Тертулліанъ, Лактанцій, бл. Іеронимъ и Августинъ.

Св. Іустинъ Философъ прямо говоритъ, что сыны, рожденные вышеуказаннымъ образомъ, суть демоны (Апол. II. § 5), нѣсколько далѣе рядомъ съ ними ставитъ злыхъ ангеловъ и демоновъ (§ 7 той же апологіи); въ Апол. 1-й § 28 называетъ главою и начальникомъ ихъ діавола (начальникъ злыхъ духовъ называется у насъ змѣемъ, сатаною и діаволомъ). Аоинагоръ называетъ безразлично демонами—сыновъ и родителей ихъ (Leg.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ" за 1900 г., № 3.

pro Christ. c. 25) и доказываетъ, что демоны суть боги языческіе. Тертулліанъ, языческій культъ въ однихъ мѣстахъ (lib. de Spect. c. 10. Apologet. c. XXII) приписываетъ демонамъ, въ другомъ мѣстѣ (de praescript. haeres. c. XL) онъ приписываетъ діаволу, какъ виновнику, главѣ этихъ демоновъ. Сужденіе Татіана о томъ, что онъ разумѣлъ подъ демонами, открывается изъ того мѣста его „Рѣчи къ Эллинамъ", гдѣ, сказавъ объ одномъ ангелѣ возставшемъ противъ Закона Божія и принятомъ людьми за Бога, онъ прибавляетъ, что „первородный за свое преступленіе и безразсудство сталъ демономъ: вмѣстѣ съ нимъ и тѣ, которые подражали ему и, увлекшись его мечтаніями, составили полкъ демоновъ" [1]). Подобнымъ же образомъ говорятъ Ѳеофилъ Антіохійскій и Климентъ Александрійскій; первый называетъ діавола злодѣемъ—демономъ, а второй—начальникомъ демоновъ. Оригенъ, Кириллъ Ал. и Лактанцій выражаются такъ, что демоны суть боги языческіе, и подъ ними разумѣютъ тѣхъ злыхъ ангеловъ, которые утратили свою прежнюю чистоту и осквернили себя всякими преступленіями. Для наименованія злыхъ ангеловъ именно демонами оо. церкви могли находить основаніе въ священныхъ книгахъ [2]); въ нихъ именно слово это употребляется для обозначенія злыхъ духовъ, какъ это видно изъ свидѣтельствъ Евсевія и Августина. Оригенъ же прямо указываетъ, что это слово иначе и не можетъ быть понимаемо, какъ въ смыслѣ дурномъ. Лактанцій противополагаетъ природу этихъ злыхъ духовъ природѣ ангеловъ добрыхъ :одни—чистые духи, служители Бога, другіе же—ложныя божества, которымъ поклоняется народъ; далѣе Аполлонъ называется обманщикомъ за то, что, будучи злымъ демономъ, осмѣливается ставить себя въ число блаженныхъ духовъ, которыхъ Богъ именуетъ ангелами своими. (l. II. c. VII. стр. 26—27 рус. пер.).

Когда писатели церковные говорятъ о демонахъ, какъ виновникахъ и предметѣ религіознаго культа язычниковъ, то

---

[1]) Что здѣсь рѣчь не о людяхъ и смертныхъ, имъ подражающихъ, это видно изъ аналогичнаго мѣста (§ 16), гдѣ прямо указано, что демоны, повелѣвающіе людьми, не суть души людей.

[2]) Дѣян. XVII, 18; 1 Кор. X, 20.

допускаютъ, что язычники этого не знали (это скрыто было отъ нихъ). Не могли эти писатели не знать, что предметами религіознаго почитанія у язычниковъ служатъ также и небесныя свѣтила, люди и даже животныя. Но язычники къ почитанію всего этого были вынуждены со стороны демоновъ, эти послѣдніе приписали себѣ имена людей, считавшихся за боговъ, и скрывались подъ ихъ именами. Это видно изъ свидѣтельствъ Аѳинагора, Татіана, Кирилла Александр., Оригена, Тертулліана и Лактанція (Inst. div. l. II, c. XVII). Демонамъ же они приписывали и многое другое, что было въ язычествѣ, напримѣръ, оракулы, мнимыя чудеса, предзнаменованія и все прочее, относящееся къ прорицанію; все это, по мнѣнію писателей церковныхъ, демоны внушили людямъ, чтобы возбудить у людей страхъ къ себѣ и тѣмъ побудить ихъ къ почитанію себя. Свидѣтельства объ этомъ можно находить у Оригена (c. Cels. l. IV и VII), Евсевія (Praep. evang. l. III c. 7), Минуція Феликса (Octav. c. XXVII) [1]) и Кипріана (въ „de idolor. vanit" c. IV 3: „Эти духи скрываются подъ статуями и изображеніями. Они своимъ дыханіемъ вдохновляютъ прорицателей, одушевляютъ фибры внутренностей, управляютъ полетомъ птицъ, царятъ надъ сильными, оракулы производятъ, ложное постоянно перепутываютъ съ истиннымъ"). Тертулліанъ (Apologet. c. XXII), кромѣ того, указываетъ причину и цѣль прорицаній и предсказаній будущаго, которыми демоны пытаются отторгать людей отъ истиннаго Бога. Подобное же встрѣчаемъ и у Лактанція (Inst. div. l. II c. XVII); онъ пишетъ: „люди (лишенные свѣта религіи христіанской) воображаютъ, что оракулы эти предвѣщаютъ имъ почести, царства, побѣду, богатства, счастливые успѣхи въ предпріятіяхъ. Они увѣряютъ себя, что оракулы часто предваряли объ угрожавшей государствамъ опасности и объявляли средства къ избѣжанію ихъ чрезъ укрощеніе гнѣва боговъ

[1]) Эти нечистые духи, о которыхъ знали маги, философы и самъ Платонъ, скрываются въ статуяхъ и идолахъ, которые, по ихъ внушенію, пріобрѣтаютъ такое уваженіе, какъ будто въ нихъ присутствовало божество; они вдохновляютъ прорицателей, обитаютъ въ капищахъ, дѣйствуютъ на внутренности животныхъ, руководятъ полетомъ птицъ, управляютъ жребіями, произносятъ смѣшанныя съ ложью прорицанія.

многими жертвоприношеніями. Когда демоны предвидятъ бли кую чрезвычайную опасность, то объявляютъ себя гнѣвными показывая тому чаще всего пустыя причины".

Къ мнѣнію писателей церковныхъ о томъ, что дем ны побудили язычниковъ къ почитанію себя, у нихъ прис единяется еще другое, именно, что разнообразные способы по читанія себя, равно какъ различные обряды и церемоніи, с этимъ соединяемые, они усвоили изъ подражанія культу дре не-еврейскому или христіанскому. Такъ, св. Іустинъ Мученик прямо говоритъ (Apolog. I § 62 стр. 102), что „демоны, услы шавъ объ этомъ омовеніи (таинствѣ крещенія), сдѣлали т что входящіе въ храмы ихъ и желающіе приближаться к нимъ для совершенія возліяній и куреній, окропляютъ себя даже дѣлаютъ то, что люди идутъ и совершенно омываютс передъ тѣмъ, какъ войти въ храмы, имъ посвященные". По добное же онъ высказываетъ по поводу таинства св. евха ристіи (§ 66 стр. 107): „То же самое злые демоны изъ подра жанія научили дѣлать и въ таинствахъ Миѳры; ибо, какъ вы знаете или можете узнать, при посвященіи вступающаго в таинства предлагается тамъ хлѣбъ и чаша съ водою".

Наконецъ, на вопросъ о томъ, что побуждало демоновъ от влекать людей отъ познанія истиннаго Бога къ идолослуже нію, отцы церкви согласно отвѣчаютъ, что у демоновъ есть потребность наслаждаться смрадомъ, дымомъ и парами прино симыхъ имъ жертвъ. Такое именно мнѣніе мы находимъ у св. Іустина Философа [1]), Аѳинагора [2]), Оригена (Contra Cels. l. III, гдѣ демоновъ онъ называетъ жадными къ жертвѣ и кро ви и живущими отъ жертвенной дани; см. также Увѣщ. къ мучен. § 45), Минуція Феликса [3]), Тертулліана [4]), Іеронима [5]),

[1]) Аполог. II. § 5: „Ангелы злые поработили себѣ родъ человѣческій чрез научепіе жертвоприношеніямъ, куреніямъ и возліяніямъ, въ коихъ сами имѣли нужду".

[2]) Legat. pro christ. § 26: Демоны привязаны къ крови жертвъ и ею услаж даются". Также въ § 27, упоминаются „демоны, жаждущіе жертвеннаго дыма и крови".

[3]) Octav. c. XXVII: Они... производятъ болѣзни, наводятъ страхъ на умы, искривляютъ члены, чтобы принудить людей почитать ихъ за то, что будто они, насытившись кровью жертвъ и запахомъ ихъ мяса, исцѣлили тѣхъ, кому пере стали вредить (стр. 350). [4]) Apologet. c. XXII и XXIII. Libr. ad. Scap. c. II.

[5]) Epist. XXI ad. Damasc.

Златоуста [1]), Кирилла Александрійскаго [2]), Матерна Фирмика [3]). На вопросъ о томъ, какова причина того, что демоны съ такою жадностью домогаются этихъ испареній жертвенныхъ и поглощаютъ ихъ, Оригенъ отвѣчаетъ такъ, что они нуждаются въ нихъ для поддержанія своего существованія; въ Увѣщ. къ муч. § 45 онъ именно говоритъ: „многіе не связываютъ обстоятельныхъ понятій съ словомъ демоны, и жертвы демонамъ считаются ими за дѣло совершенно безразличное и маловажное, тѣ самыя жертвы, въ которыхъ демоны особенно нуждаются въ этомъ плотно землю облегающемъ воздухѣ, ибо пищею для нихъ служитъ запахъ жертвъ и оттого они вывѣдываютъ, не идетъ ли гдѣ жертвенный дымъ, чуютъ кровь, обоняютъ куренія“... (стр. 59—60, пер. Корсунск.) Подобное же мы находимъ у Василія Велик. (in comment. in Ies. c. I § 25; p. пер. стр. 42) [4]).

Откуда же могла быть заимствована отцами и учителями церкви мысль о томъ, что языческій культъ установленъ демонами? Нѣкоторыми (Моебій, Вернсдорфъ и др.) въ отвѣтъ на этотъ вопросъ было высказано, что и это мнѣніе имѣетъ своимъ источникомъ платонову философію; по Платону, говорятъ, демоны язычниками считались за боговъ или младшихъ боговъ; эту же мысль потомъ усвоили себѣ неоплатоники и отсюда-то она перешла къ нашимъ церковнымъ писателямъ. Однако же и здѣсь можно указать иной источникъ для этого мнѣнія; и оно могло быть выведено оо. и учителями церкви на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія, какъ онѣ читались въ Александрійскомъ переводѣ LXX. Упомянутые писатели сами ссылаются на Пс. XCV, 5, (яко вси бози языки бѣсове, Господь же небеса сотвори), въ которомъ ясно противопоставляется: истинный Богъ—Творецъ неба и виновники ложнаго богопочитанія—демоны [5]). Такимъ образомъ, по переводу LXX,

---

[1]) Orat. in S. Basyl. [2]) Contra Iulian. l. IV.

[3]) Въ кн. de errore prof. relig. писатель обращается къ діаволу съ такими словами: „ты ползаешь по храмамъ, и питаешься жалкою кровью убитыхъ жертвъ“.

[4]) Аналогичное съ этимъ сужденіе высказываетъ упомянутый Матернъ Фирмикъ (l.l.). Лактанцій указываетъ причину въ томъ, чтобы вредить людямъ. Августинъ (de civ. Dei. l. IX. c. XX) причину эту видитъ въ гордости.

[5]) Это подтверждается свидѣтельствами св. Іустина Мученика, Климента Александр., Оригена, Евсевія, Кирилла Александр. и Августина.

который у оо. церкви былъ читаемъ и употребляемъ съ дѣтства, въ упомянутомъ мѣстѣ демоны считаются за боговъ язычниками; хотя еврейское слово (La-scheddim) можетъ и не означать того, что LXX передали словамъ δαμονίων, оно скорѣе означаетъ пустую, ничтожную вещь, и Акилою и Симмахомъ передано чрезъ ἐπίπλαστοι и ἀνύπαρκτοι (Кейль).

Но приведенное мѣсто не единственное, въ которомъ указанное еврейское слово передано посредствомъ греческаго δαιμόνων. Сюда не относятся, напр., Втор. XXXII, 17 (пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богомъ, ихже не вѣдѣша; нови и секрати (недавни) пріидоша, ихже не вѣдѣша отцы ихъ) и Пс. CV, 37 (и пожроша сыны своя и дщери своя бѣсовомъ). Изъ контекста рѣчи въ томъ и другомъ мѣстѣ можно видѣть, что здѣсь идетъ дѣло о божествахъ язычниковъ, именно хананскихъ (Пс. CV, 38: яже пожроша истуканнымъ хананскимъ). Такъ какъ подъ всѣми этими божествами, по мнѣнію LXX, скрывались демоны, то поэтому еврейское слово они рѣшили перевести греческимъ δαιμόνων, быть можетъ потому, что хотѣли противопоставить, какъ то выше замѣчено, истинное богопочитаніе ложному, а можетъ быть потому, что оставили безъ вниманія истинное значеніе упомянутаго еврейскаго слова. То же самое слѣдуетъ сказать и объ Ис. XIII, 21 (и бѣси тамо воспляшутъ), гдѣ слово seim тѣ же LXX толковниковъ перевели чрезъ δαιμόνια, хотя въ кн. Левитъ XVII, 7 (да не пожрутъ кто-му жертвы свои суетнымъ) то же слово они перевели посредствомъ греч. ματαίων, подъ которыми разумѣли, вѣроятно, ложныя божества и изображенія ихъ; то же самое слово употребленно о нихъ и въ свящ. книгахъ Новаго Завѣта (Дѣян. XIV, 15. благовѣствующе вамъ отъ сихъ суетныхъ обращатися къ Богу живу).

Изъ этихъ-то мѣстъ перевода LXX, по которымъ выходило что боги языческіе—демоны, и заимствовано оо. церкви указанное мнѣніе; ибо этотъ переводъ, повторяемъ, пользовался нихъ величайшимъ значеніемъ и авторитетомъ. Къ этому ж нужно присоединить и авторитетъ словъ св. апостола Павл (1 Кор. X, 20): *но занс яже жрутъ языцы, бѣсомъ жрутъ а не Богови.* Мысль апостола, выраженную здѣсь, многіе отц

церкви такъ понимали, что весь культъ языческій въ существѣ своемъ есть дѣло злыхъ духовъ (демоновъ), которые являются его виновниками и всячески поощряютъ его [1]).

Кромѣ авторитета священныхъ книгъ, служившаго источникомъ указаннаго мнѣнія церковныхъ писателей, они могли придти къ тому же самому и въ виду тѣхъ безнравственныхъ и постыдныхъ сторонъ, съ которыхъ являлся предъ ними языческій культъ. На это намекаютъ Аѳинагоръ (leg. pro christ. c. XXIII) и Кириллъ Александрійскій (contra Iulian. l. VI).

Самымъ же важнымъ доказательствомъ своего мнѣнія нѣкоторые изъ отцовъ считали то, что демоны (скрывающіеся за изваяніями языческихъ божествъ) выходили изъ людей, которые были одержимы ими, при заклинаніи ихъ христіанами, и сами сознавались, что они—злые духи. Свидѣтельства на это находимъ у Минуція Феликса [2]) и Тертулліана.

О предсуществованіи души.

Мнѣніе о предсуществованіи души было, кажется, если не всеобщимъ какъ несовсѣмъ вѣрно замѣтилъ Оригенъ (in. comm. на Ioan. § 24), то раздѣлялось многими отцами восточной Церкви [3]).

Изъ отцевъ Церкви Восточной въ числѣ защитниковъ этого мнѣнія долженъ быть упомянутъ св. Іустинъ Мученикъ, хотя его слѣдуетъ признать допускавшимъ скорѣе переселеніе душъ, чѣмъ предсуществованіе. Въ діалогѣ съ Трифономъ § 4, онъ хотя и неясно, даетъ намекъ на то, что душа не помнитъ о томъ, что созерцала Бога, когда опять соединяется съ тѣломъ; въ виду

[1]) Иные, впрочемъ, склонны подъ этими демонами разумѣть вымышленныхъ языческихъ боговъ (глаголеміи бози—θεοὶ λεγόμενοι, какъ въ другомъ мѣстѣ назвалъ ихъ апостолъ, въ VIII, 5 того же посланія); въ такомъ же смыслѣ слово это употреблено въ другомъ мѣстѣ (Апок. IX, 20), гдѣ къ нему непосредственно прибавлено слово εἴδωλα, или изображенія этихъ боговъ (Keil. Opulc. ac. p. 616).

[2]) Octav. c. XXVII: Большая часть изъ васъ знаютъ, что сами демоны признаются въ этомъ всякій разъ, когда мы изгоняемъ ихъ изъ тѣлъ заклинательными словами или жаромъ нашихъ молитвъ.

[3]) Это мнѣніе было принимаемо и еретиками, какъ объ этомъ находимъ свидѣтельство у отцовъ церкви (Клим. Алекс. о Ю. Кассіанѣ Strom. l. III. § 13 Василидѣ. Strom. l. IV. § 12).

этого не имѣютъ преимущества души, созерцавшія Его, предъ несозерцавшими. Нѣсколько далѣе утверждается, что души, признанныя недостойными этого созерцанія, заключаются въ тѣла нѣкоторыхъ животныхъ, какъ бы въ узы.

Не съ такою рѣшительностью можно сказать о Климентѣ Александрійскомъ, допускалъ ли онъ предсуществованіе душъ или не допускалъ, такъ какъ въ подлинныхъ, оставшихся отъ этого учителя сочиненіяхъ имѣются довольно неясные намеки на это мнѣніе. Въ „Строматахъ“ (l. VI § 16) Климентъ допускаетъ два начала, обитающихъ въ тѣлѣ человѣка, одно—низшее (душа тѣлесная, духъ плотской, жизненное начало) и другое—важнѣйшее и управляющее человѣкомъ, разсуждающее въ немъ; откуда же это начало входитъ въ человѣка, на это отвѣчаетъ другое мѣсто „Стромать“ (l. IV. § 26), гдѣ говорится, что душа посылается съ неба на землю не для того, чтобы терпѣть здѣсь недостойную ея судьбу, а для того, чтобы, проведши добровольно праведную жизнь, перемѣнить землю на небо.

То же мнѣніе о предсуществованіи душъ выражено и у Арнобія. Говоря о Богѣ (adv. gent. l. I. § 29), онъ отъ лица вопрошающаго излагаетъ слѣдующія мысли: „развѣ не Ему обязаны мы тѣмъ прежде всего, что существуемъ, что называемся людьми? что Имъ или посланные или ниспавшіе содержимся въ узахъ этого тѣла?“ Самъ же Арнобій былъ далекъ отъ того, чтобы считать души человѣческія сотворенными Богомъ и Имъ посланными въ этотъ міръ; во 2-й кн. того же сочиненія онъ оспариваетъ такое предположеніе многихъ и склоненъ признать ихъ созданными не Богомъ, а низшими духами (§ 48 и 52).

Но выдающимся и прямымъ защитникомъ разсматриваемаго мнѣнія былъ, несомнѣнно, Оригенъ, который многими былъ за это осуждаемъ (Huet. Origen. l. II, c. 2, qu. VI § 6), хотя какъ мы отчасти видѣли, онъ былъ не единоличнымъ представителемъ его. Онъ допускалъ, что души, которыя нѣкогда всѣ были сотворены Богомъ, какъ духовныя сущности одинаковаго достоинства, неодинаково воспользовались дарованною имъ Богомъ свободою; нѣкоторыя правильно и мудро, другія же въ большей или меньшей степени злоупотребляли ею: это то души, злоупотреблявшія дарованною свободою, Богъ рѣшилъ

поселить въ тѣла и послать въ этотъ міръ, чтобы, живя здѣсь, онѣ понесли наказаніе за свои проступки и въ то же время, преуспѣвши въ добродѣтельной жизни, стяжали себѣ въ будущемъ лучшую участь. Но такъ какъ проступки, совершенные душами, были весьма разнообразны, то самыя различныя души помѣщены въ этотъ міръ и многія изъ нихъ (но не всѣ) были заключены въ человѣческія тѣла, которыя были приспособлены къ характеру и потребностямъ каждой (contra Cels. I, § 33); живя въ нихъ, онѣ пользуются тѣмъ жребіемъ, который въ точности соотвѣтствуетъ ихъ прежнему образу поведенія [1]).

Если, пребывая въ этихъ тѣлахъ, онѣ сохранятъ себя свободными отъ всякой нечистоты и силою разума обуздаютъ волненія чувствъ и воображенія и страсти, отъ чувственности идущія, то, очистившись въ тѣлѣ и освободившись отъ его узъ, снова поднимутся къ небу, откуда ниспали, и станутъ духами (De princ. l. II. c. 8. § 3) [2]).

Представителями разсматриваемаго мнѣнія были даже противники и враги Оригена. Изъ нихъ долженъ быть упомянутъ Меѳодій, епископъ тирскій (Sympos. dec. Virgin), но онъ не раздѣлялъ допускаемаго Оригеномъ предположенія, что души согрѣшили прежде, чѣмъ были посланы въ тѣла, и это поселеніе въ тѣла было для нихъ наказаніемъ [3]).

Іеронимъ, хотя во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій осуждаетъ Оригена за его мнѣніе (Huet. Origen. l. I. § 6), самъ однако былъ заподозрѣнъ въ томъ же Руѳиномъ (Invect. l. I. § 27), отъ чего старался защитить себя въ своей апологіи, (contra Ruf. l. I. c. 6), возведши это обвиненіе на самого Руѳина (l. II. c. 2 и 4. l. III. c. 8 и 9). Въ этой апологіи Іеронимъ (l. I. c. 5) такъ высказался, что для него еще неясно какое изъ всѣхъ предположеній о происхожденіи души приближается къ истинѣ; упоминая о нѣкоторой какъ бы сокровищницѣ, въ которой хранятся души, созданныя Богомъ, Іеронимъ могъ держаться мнѣнія о предсуществованіи, не раздѣляя заблужденія Оригена касательно причины поселенія

[1]) De princip. l. II, c. 9 § 6—8; l. II c. 8. § 3, 4; l. I. c. 7 § 4. l. III. c 1, § 21, c. 3. § 5. Commant. in Johan. § 25.

[2]) Въ подтвержденіе своего мнѣнія о предсуществованіи души Оригенъ ссылался на слѣдующія мѣста св. Писанія: Быт. XXV, 22; Лук. I, 41 и Іерем. I, 5.

[3]) Первое—orat. II. Тоже—orat. VI.

душъ въ тѣла (поэтому эти два мнѣнія у него разсматриваются раздѣльно).

Подобнымъ образомъ бл. Августинъ, высказавшись довольно рѣзко относительно мнѣнія Оригена о поселеніи душъ въ тѣла [1]), всю жизнь однако колебался, какого именно взгляда слѣдуетъ держаться по вопросу о происхожденіи человѣческой души, и потому просилъ Іеронима освѣтить ему этотъ вопросъ; отъ (оригеновскаго) мнѣнія онъ отказывался, но всетаки принималъ мысль о существованіи душъ ранѣе тѣла [2]).

Прямыми же и рѣшительными защитниками разсматриваемаго мнѣнія нужно признать Немезія и Синезія. Первый [3]) прямо говоритъ, что „отступаетъ отъ истины тотъ, кто думаетъ о происхожденіи душъ послѣ тѣла" и старается опровергнуть и изобличить неправильность какъ тѣхъ, кто признаетъ, что души и теперь еще творятся Богомъ, такъ и тѣхъ, которые допускаютъ происхожденіе одной души отъ другой; однако же онъ отвергаетъ допускаемое Оригеномъ ниспаденіе душъ и обратное восхожденіе. Второй же, когда граждане Птолемаиды просили его къ себѣ въ епископа, въ письмѣ къ брату, написанномъ по этому поводу, въ числѣ причинъ своего отказа указываетъ ту, что онъ признаетъ нѣкоторыя мнѣнія, быть можетъ, не всѣми одобряемыя; но отъ мнѣній этихъ отречься не можетъ, ибо они пустили глубокіе корни въ его духѣ; на 1-мъ мѣстѣ въ ряду ихъ онъ упоминаетъ мнѣніе о предсуществованіи душъ.

Изъ западныхъ писателей защитникомъ этого мнѣнія былъ Иларій, учившій, что душа Адама была создана задолго до созданія его тѣла и вошла въ его тѣло черезъ божественное вдыханіе [4]); отъ нея произошли души прочихъ людей, въ тѣла которыхъ онѣ поселяются [5]); отсюда можно догадаться, почему онъ утверждаетъ о душѣ каждаго человѣка, что она—opus Dei [6]). Пруденцій же защищаетъ почти одинаковое съ Оригеномъ предположеніе о томъ, что душа ниспала съ великихъ областей на эту землю и на ней находится какъ бы въ заточеніи. Въ его гимнѣ „ad defunctorum

[1]) De civ. Dei. l. XI. c. 23; также къ Ороз. contra Priscil. et Orig. c. 8.
[2]) Lib. de Genes. ad litter. l. VII. c. 24.
[3]) Lib. de nat. hom. c. 2.
[4]) Enarrat. in Psal. CXXIX.
[5]) Enar. in. Ps. LXIII.
[6]) L. X. de Trinit.

exequias" мы находимъ слѣдующее: „теперь для вѣрующихъ открытъ уже свѣтлый путь въ прекрасный рай; можно войти уже и въ ту рощу, которой змій лишилъ человѣка. Всеблагій Господи! Молю тебя, пусть послушный (Тебѣ) умъ святится тамъ—въ томъ отечествѣ природномъ, которое онъ оставилъ, сдѣлавшись изгнанникомъ и скитальцемъ". Послѣ этого времени уже немного было защитниковъ разсматриваемаго мнѣнія, такъ какъ почти уже опредѣлено было то ученіе Церкви, что души начинаютъ свое существованіе вмѣстѣ съ началомъ тѣлеснаго организма.

Такъ какъ мысль о предсуществованіи души составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ и существеннѣйшихъ пунктовъ платоновой философіи, тѣсно связанныхъ у него съ теоріею идей, то естественно было предположить, что именно изъ платоновой философіи и заимствована эта мысль вышеупомянутыми писателями церковными. Таково предположеніе Bruckerus'a (въ Hist. crit. philos. T. II).

Довольно ясное основаніе для разсматриваемаго мнѣнія писатели церковные могли находить въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона; хотя это не только не служитъ свидѣтельствомъ противъ вліянія на нихъ платоновой философіи, а даже его подтверждаетъ, ибо авторъ кн. Премудрости несомнѣнно находился подъ вліяніемъ платоновой философіи, (ср. Поспѣховъ, Кн. Премудр., стр. 344). Въ VIII гл. 19, 20 ст. этой книги ясно можно усматривать ученіе о предсуществованіи душъ. Въ этомъ мѣстѣ псевдо—Соломонъ хочетъ сказать, что онъ былъ отрокомъ хорошаго нрава, душу получилъ добрую, лучше же (μᾶλλον δε) [1]) будучи добрымъ, вошелъ въ тѣло чистое. Такимъ образомъ, здѣсь не только утверждается существованіе души до поселенія въ тѣлѣ, но и допускается мысль о гармоніи между качествами тѣлъ, въ которыя души поселяются въ земной жизни, и образомъ ихъ поведенія въ до-земномъ существованіи.

Нѣкоторыми высказывалось также предположеніе, что намеки на вѣрованіе въ предсуществованіе душъ могли отцы

[1]) Это «μᾶλλον δε» означаетъ здѣсь поправку, или дополненіе равносильное «rectius dicam, какъ Макк. VI, 31; VII, 5; Ефес. IV, 28. Галат. IV, 9. Поспѣх. Кн. Премудр., стр. 338.

церкви встрѣчать въ нѣкоторыхъ сужденіяхъ, выраженныхъ отъ лица іудеевъ во времена новозавѣтныя. Но евангелію отъ Іоанна (IX, 3), іудеи спрашивали Спасителя относительно слѣпорожденнаго: онъ ли согрѣшилъ, или родители его? Это мѣсто нѣкоторые склонны были толковать такимъ образомъ, будто здѣсь идетъ рѣчь о переселеніи душъ въ разныя тѣла и о предсуществованіи души ранѣе рожденія человѣка (объ этомъ упоминаютъ Кирил. Алекс. in Comm. in Ioh. l. VI, c. I и Исидоръ Пелусіотъ Epist. l. II). Сопоставляя это мѣсто съ вышеприведенными стихами VIII гл. кн. Премудрости, получимъ тотъ выводъ, что тогда какъ въ послѣднемъ мѣстѣ выражается мысль о гармоническомъ соотвѣтствіи душъ чистыхъ въ доземномъ существованіи съ таковыми же тѣлами, въ первомъ, наоборотъ, выражается, что совершеніе какого-либо грѣха влечетъ за собою поселеніе души въ тѣло безобразное, страдающее недостатками. Нѣкоторый намекъ на ту же мысль можно видѣть и въ отвѣтѣ фарисеевъ, обращенномъ къ исцѣленному слѣпорожденному: во грѣсѣхъ ты родился еси весь (ст. 34) [1].

У Филона мнѣніе о предсуществованіи душъ выражено весьма опредѣленно. Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ учитъ, что въ воздухѣ носится два рода душъ [2], изъ коихъ однѣ стремятся къ поселенію въ тѣла и дѣйствительно поселяются въ нихъ [3]; Богъ же не только устрояетъ это [4]. Онъ вмѣстѣ подаетъ имъ надежду [5], что послѣ смерти тѣла души опять возвратятся туда, откуда ниспали [6]. Иныя же души, находясь въ высшихъ слояхъ воздуха, сохраняютъ себя свободными отъ всякаго осквернения тѣломъ; онѣ-то въ священныхъ книгахъ называются ангелами [7].

П. Калачинскій.

(Окончаніе будетъ).

---

[1]) Иные толкователи совсѣмъ иначе объясняютъ это мѣсто еванг. отъ Іоанна. Предположеніе іудеевъ, что самъ слѣпорожденный согрѣшилъ, могло основываться у нихъ или на мнѣніи, что уже при самомъ зачатіи въ утробѣ матери зачинающійся плодъ имѣетъ ощущенія добрыя или злыя (ср. Лк. I. 44), или на ученіи о божественномъ предопредѣленіи, по которому Богъ, предвидя его будущія грѣхи, предопредѣлилъ за нихъ наказаніе съ самого рожденія. (Толк. ев. еп. Михаила на Іоан., стр. 323).

[2]) L. de plant. l. I. de somn: воздухъ называется жилищемъ душъ безтѣлесныхъ

[3]) Ibid. n. 25. [5]) De somn. на Быт. XXVIII, 15.

[4]) De opif. mundi на Быт. II, 7. [6]) L. de Abrah. [7]) De plant. De somn. n. 21

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1900 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Окончаніе *).

О происхожденіи духа человѣческаго изъ божественнаго Λόγος'а.

У нѣкоторыхъ отцовъ церкви было выражено ученіе о происхожденіи духа человѣческаго изъ бож. Логоса,—ученіе, приближающееся, повидимому, къ платоновской философіи и снова подавшее поводъ къ тому, чтобы обвинять ихъ въ платонизмѣ [1]).

Такъ, неизвѣстный авторъ Клементинъ открыто объявляетъ себя защитникомъ этого ученія, когда ап. Петру приписываетъ такую мысль: „тѣла людей имѣютъ души безсмертныя—дыханіе Божіе; происшедши отъ Бога, души имѣютъ ту же сущность, но однако не могутъ быть названы богами“ [2]).

Этого же взгляда держатся св. Іустинъ Мученикъ, который въ діалогѣ съ Трифономъ на вопросъ его: правда ли, что душа божественна и есть часть того Верховнаго Ума (§ 4 стр. 149), отвѣчаетъ прямо, что дѣйствительно это такъ. Ту же мысль Іустинъ допускаетъ и въ „отрывкѣ о воскресеніи“. Здѣсь, опровергая тѣхъ, которые не хотѣли допускать воскресенія тѣла, а только души одной, на томъ основаніи, что она есть часть и дыханіе Божіе (§ 8 стр. 120), а потому Богу угодно будетъ сохранить Свое и сродное, утверждаетъ, что въ этомъ не сказывалась бы благость Божія, не обнаруживалось бы и могущество Его, если Онъ сохранитъ то, что по природѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г. № 4.

[1]) Hahnius. De platon. Theolog. veter. eccles. [2]) Homil. XVI § 6.

своей сохранимо и есть часть Его. Въ апологіяхъ же своихъ (I § 61 и II 8. 10. 13). Іустинъ утверждаетъ, что весь родъ человѣческій причастенъ божественнаго Λόγος'а, сѣмена Котораго насаждены въ немъ. Такъ какъ Логосомъ писатель называетъ Сына Божія, предвѣчно раждающагося отъ Бога—Отца, то и на души людей онъ смотритъ, какъ на частицу божественной сущности.

Подобную же мысль выразилъ Татіанъ (Orat. contra Graecos § 7), утверждая, что Небесное Слово... сотворило человѣка во образъ безсмертія, дабы какъ Богъ безсмертенъ, такъ и человѣкъ, получившій причастіе Божества, имѣлъ также безсмертіе; но у Татіана рѣчь идетъ только о духѣ, а не о душѣ.

Въ той же мысли Іеронимъ обвинялъ Оригена (Epist. CXXIV ad Avit), хотя у Оригена, кажется, не было одного опредѣленнаго взгляда по разсматриваемому вопросу. То онъ утверждаетъ, что души созданы Богомъ (περὶ ἀρχῶν l. I с. 7 увѣщ. къ муч. § 12) и приписываетъ имъ близость къ Нему (увѣщ. § 47), то прямо изобличаетъ мысль, что люди—одинаковой съ Богомъ природы (Comment. in Iohan. п. 25).

Противникъ Оригена, Меѳодій, утверждаетъ, что человѣческое sperma причастно божественной творческой силы (Sympos. dec. Virg. Orat. II); упоминая о безсмертной сущности души, онъ говоритъ, что она (ссыл. на Быт. II, 7) вдохнута въ человѣка Богомъ. Евсевій (praep. evang. l. VII. с. 17) называетъ души, живущія на этой землѣ, воспріявшими ранѣе божество и человѣку, разсматриваемому со стороны души, приписываетъ высшую и родственную Богу природу (с. 18). Еще яснѣе эту мысль проводитъ Синезій [1]).

Эта же мысль была проводима также отцами западной церкви. Къ нимъ прежде всего долженъ быть отнесенъ Тертулліанъ, который прямо называетъ человѣка (adv. Prax. с. 5) разумнымъ существомъ, не только сотвореннымъ отъ Разумнаго Художника, но даже получившимъ душу отъ Его сущности; человѣку онъ приписываетъ нѣчто божественное, ибо у него есть душа, отъ Бога происшедшая (de an. с. 41) или рожденная отъ Его дыханія (ibid. с. 22); человѣкъ, по его ученію, по-

[1]) Epist. C. Epist. XV. Hymn. III.

лучилъ (извлекъ) отъ Бога самую субстанцію (adv. Marc. l. II. c. 5 in ea substantia, quam ab ipso deo traxit); поэтому далѣе Тертулліанъ называетъ человѣческую душу тѣнью души Божіей, дыханіемъ Его Духа и произведеніемъ Его дѣятельности.

И по ученію Лактанція (Instit. div. l. II. c. 12) „душа человѣка отъ Бога произошла и сообщена черезъ вдуновеніе, и потому называется у этого писателя божественною и духомъ небеснымъ".

Мысль эта допускалась и Иларіемъ, который въ цитованной выше книгѣ (о предсуществованіи) говоритъ, что душа человѣческая произошла отъ дыханія Божія; поэтому онъ приписываетъ человѣку божественную природу.

Эта-то мысль отцовъ Церкви о душѣ человѣческой, происшедшей изъ Божественнаго Духа, вдохнутой Имъ, какъ бы частицѣ Его, по мнѣнію нѣкоторыхъ, заимствована изъ философіи Платона Они, говорятъ, что она основывана, именно, на томъ ученіи Платона, что души человѣческія суть какъ бы сѣмена божества, отдѣленныя отъ сущности его и разсѣянныя по всей вселенной [1]). Однакоже такому предположенію можно противопоставить свидѣтельство Тертулліана, который прямо выразилъ свое несогласіе съ Платономъ въ этомъ ученіи о душѣ людей, и сожалѣлъ, что превратныя мнѣнія объ этомъ предметѣ возникли изъ его философіи (de an. c. 23). Не что иное, а именно повѣствованіе бытописателя (Быт. II, 7) о способѣ созданія человѣка представляло для церковныхъ писателей тотъ основной источникъ, изъ котораго они почерпнули существенныя стороны разсматриваемаго ученія; оно-то въ связи съ ученіемъ о Логосѣ и получило у нихъ философскій оттѣнокъ. Писатели церковные хотѣли только выразить особенный творческій актъ сотворенія человѣческой души, столь различный отъ созданія всѣхъ тварей.

---

[1]) Въ „Тимеѣ" читаемъ: „Богъ посѣялъ души—однѣ по землѣ, другія—по лунѣ, иныя—по другимъ органамъ времени" (42. Д.) При разсмотрѣніи этого мѣста въ связи съ другими мѣстами, гдѣ идетъ рѣчь о человѣческой душѣ и ея отношеніи къ міровой душѣ (напр. Филебъ 30 A. Tim. 41 D; 69; C.), скорѣе получается пантеистическая мысль о душахъ, какъ частицахъ міровой души; тогда какъ свято-отеческое ученіе представляетъ попытку уяснить сказаніе бытописателя о происхожденіи человѣка.

О свободѣ воли человѣка.

Въ ряду способностей духа человѣческаго отцы Церкви усвояли ему способность самоопредѣленія,—свободную рѣшимость на доброе или злое; а потому по ихъ ученію будто бы, человѣкъ по природѣ ни добръ, ни золъ, а становится такимъ въ зависимости отъ того, къ чему онъ свободно направляетъ свою дѣятельность—справедливому, доброму, честному или, на оборотъ, противоположному тому. И это воззрѣніе, говорятъ [1]), писатели церковные заимствовали изъ платоновой философіи.

Ученіе о свободной волѣ человѣка мы находимъ у св. Іустина Философа [2]), Татіана [3]), Аѳинагора [4]), Ѳеофила Антіохійскаго [5]), Иринея [6]), Климента Александрійскаго [7]), Оригена [8]), Аѳанасія [9]), Кирилла Іерусалимскаго [10]), Григорія Богослова [11]), Василія Великаго [12]), Григорія Нисскаго [13]), Златоуста [14]), Кирилла Александрійскаго [15]), и друг.; изъ отцовъ церкви западной то же ученіе встрѣчаемъ у Тертуллі-

---

[1]) Petavius. Dogm. theol. de opif. sex dier. Huct. Orig. l. II. c. 2. quaest. VII.

[2]) Apol. I. § 43: „Если бы человѣческій родъ не имѣлъ способности съ свободнымъ произволеніемъ убѣгать порочнаго и избирать доброе, то онъ не былъ бы виновать ни въ чемъ, что бы ни дѣлалъ“ (p. 81). Ср. II. Апол § 7. (p. 120) и Dial. c. Tryph. § 88. (p. 296).

[3]) Orat. c. Graec. § 7. „Люди могутъ дѣлаться добрыми по свободному опредѣленію воли своей, такъ что нечестивый по справедливости будетъ наказанъ, потому что сдѣлался осудимъ чрезъ себя, и праведникъ по достоинству получитъ похвалу за добрыя дѣла, потому что онъ по свободѣ своей не преступалъ воли Божіей“ (p. 19).

[4]) Legat. pro Christ. § 24. «У людей есть свобода выбирать добро и зло» (p. 105).

[5]) Lib. II. ad Autolic. «Богъ создалъ человѣка свободнымъ и самовластнымъ» (p. 114).

[6]) Adv. haeres. l. IV. c. XXXVII.

[7]) Strom. l. IV. c. 24; также l. II. c. 13. l. VII. c. 7.

[8]) Hom. XX in Num. l. III. de princ. c. 2. § 4. Com. in. epist ad Rom l. I. § 18. l. VI.

[9]) Orat. contra gent. (p. 4).

[10]) Hom. XV. § 25.

[11]) Orat. I.

[12]) Hom. in Psal. LXI.

[13]) Orat. IV.

[14]) Serm. de prodit.

[15]) Contra Iulian. l. III.

ана [1]), Лактанція [2]), Амвросія [3]), Іеронима [4]), Діадоха [5]) и другихъ.

Свободѣ воли отцы церкви придавали очень важное значеніе въ дѣлѣ устроенія человѣкомъ собственнаго спасенія, или, наоборотъ, приготовленія себѣ погибели; пользуясь ею, человѣкъ можетъ исправиться, если прежде жилъ несогласно съ требованіями долга, а также и совершенно отдаться исполненію долга и всего, что къ нему относится (Tat. Orat. contra Graec. § 11; Оригенъ на Мѳ. § 23 и Василій Великій in. homil. quod. Deus non est auct. mal. § 3). Эти мысли были направлены противъ манихеевъ, которые, какъ извѣстно, природу человѣческую по *существу* считали злою и потому отрицали всякую свободу; въ противоположность имъ церковные писатели доказывали, что грѣхи происходятъ отъ злоупотребленія человѣкомъ своей свободой. Эту мысль въ особенности защищалъ бл. Августинъ въ 3-хъ книгахъ, написанныхъ имъ противъ манихеевъ. Что пользуясь своей свободой, человѣкъ можетъ достигнуть высоты добродѣтели и жизни нравственной согласно требованіямъ долга, это признаютъ Кл. Александрійскій (Strom. l. VI § 11), Оригенъ (in Cant. Cant. l. IV), Василій Великій (Homil. in Psal. XLIV § 8), Іеронимъ (comment. in Math. l. I. c. V) и другіе. Григорій Богословъ указывалъ даже, что люди почти не могутъ обращаться къ пороку, если достигли добродѣтели посредствомъ свободной воли. Но при всемъ томъ церковные писатели не отрицали, что человѣкъ, достигшій и высшей степени нравственнаго совершенства, можетъ снова впасть въ пороки, и это они объясняли тою же самою свободною волею. Это подтверждаютъ Оригенъ и Макарій. Первый (in Math. § 29) ссылается на Езекіиля, что душа человѣка подвержена перемѣнамъ и можетъ отступить отъ исполненія заповѣдей Божіихъ, такъ что прежняя чисто-проведенная жизнь уже не имѣетъ значенія: второй же (in. Homil. XV) на поставленный имъ вопросъ: какъ

---

[1]) Contra Marcion. l. II. c. 6.
[2]) De opif. Dei c. 19.
[3]) In Psal. CXVIII. c. 7.
[4]) In epist. ad Damasc.
[5]) Lib. VI Ascet. De perfect. spir. c. 5.

можетъ случиться, что человѣкъ, освященный благодатію, снова падаетъ, отвѣчаетъ такъ, что въ этомъ и заключается явное и рѣшительное доказательство свободы воли.

Источникомъ этой способности человѣческаго духа отцы церкви считали разумъ—высшую способность разсужденія, какъ это видно изъ свидѣтельствъ Оригена (de princ. l. III. c. I), Василія Великаго (in Homil. quod Deus. § 6), Григорія Нисскаго (Orat. catech. c. 31), Ѳеодорита (quaest. in Genes c. III. qu. 36) и Іеронима (Com. in Eccles. c. VII); философски изслѣдуютъ этотъ вопросъ Немезій (de nat. hom. c. 41) и Іоаннъ Дамаскинъ (de fide orthod. c. 27).

На вопросъ о томъ, что побудило Творца даровать человѣку свободную волю, отцы церкви отвѣчаютъ такъ: „Богу угодно было, чтобы люди достигали добродѣтели собственными силами и трудомъ, ибо добродѣтель, какъ разультатъ какихъ либо необходимыхъ причинъ, утрачиваетъ свою цѣну: только при условіи свободы воли и возможна награда за то, что добыто собственнымъ трудомъ и усиліями". Такъ же отвѣчаютъ на вопросъ Ириней (adv. haeus. l. IV. c. 37), Оригенъ (de princ. l. II. c. IX), Григорій Богословъ (Orat. 38) и Нисскій (Orat. de mort.), Василій Великій, Златоустъ (Hom. XIV in 1 epist. ad Cor. c. IV), Кириллъ Александрійскій (l. VIII. contra Iul.) и другіе.

Нѣкоторые писатели церковные ограничивали человѣческую свободу только выборомъ поступковъ, но думали, что она не можетъ простираться на область мышленія—на не допущеніе въ своей душѣ злыхъ намѣреній.

Такъ учитъ, напр., Меѳодій (Cod. Фот. CCXXXIV), по мнѣнію котораго злыя мысли внушаются сатаной; люди властны только слѣдовать имъ или не слѣдовать. Это дурное направленіе мыслей можетъ быть уничтожено только смертью, и она послана Богомъ для того, чтобы зло не осталось господствовать вѣчно. Подобнаго же воззрѣнія держался и Макарій, учившій, что одною только свободою человѣкъ не можетъ господствовать надъ страстями и уничтожать всякій поводъ къ грѣху (Hom. XV. § 1. Bac. Вел. Serm. de lib. arbit. XXV) [1]).

[1]) Какъ извѣстно, вопросъ о свободѣ воли и значеніи ея въ дѣлѣ устроенія человѣкомъ собственнаго спасенія или погибели тѣсно связанъ съ вопросомъ о

Защитники такъ называемаго платонизма отцовъ церкви и это ученіе ихъ пытаются вывести ихъ платоновой философіи [1]) въ которой дѣйствительно нравственное ученіе основывается на необходимости предположенія свободной воли (вина въ человѣкѣ избирающемъ, говорится въ „Государствѣ“, кн. III, 379, B. Богъ же невиновенъ). Однакоже приходить къ тако-

---

благодати Божіей, подаваемой человѣку въ таинствахъ, и взаимномъ отношеніи той и другой. Безъ помощи благодати Божіей никто не можетъ достигнуть совершенства. Такъ учили: Климентъ Александрійскій (Strom. l. V. § 1. и § 13), Оригенъ (de princip. l. III. c. 1. n. 18), Златоустъ (Hom de verb. Ierem), изъ Западныхъ—Тертулліанъ (de an. c. 21), Кипріанъ (de orat. dom. in. Epist. LXXVI ad Nemes), Іеронимъ (com. in Ierem. c. XVIII и XXV). Мѣста собраны у Snicerus'a въ Tres. eccles. t. I. 579. О благодати Божіей были всѣ такого мнѣнія, что ею не вносятся какого-либо насилія, но въ принятіи или непринятіи ея помощи и состоитъ свобода. Объ этомъ, кромѣ Кл. Александр. („Кто изъ богат. спасется“? § 21), учатъ свв. Макарій и Златоустъ. Свободная воля человѣка идетъ, по ученію писателей церковныхъ, какъ бы на встрѣчу божественной благодати и, получивъ ее, должна повиноваться ей; но все же совершеніе всякаго дѣла при помощи благодати Божіей требуетъ участія свободной воли, эта же послѣдняя безъ помощи благодати не можетъ совершить начатаго. Объ этомъ учитъ, кромѣ Макарія (Hom. XXXVII inter 12) и Златоуста (Hom. IX на ев. Іоан. Exp. in N. T. Hom. XVII. Hom XII in epist. ad Hebr), и Оригенъ (de princ. l. III. n. 2), а изъ Западныхъ—Иларій (in Psal. CXVIII) и др. Бл. Августинъ, какъ извѣстно, весьма ограничилъ участіе свободы воли человѣка въ дѣлѣ устроенія имъ спасенія и перенесъ это дѣло въ значительной степени на благодать Божію. Пелагій, на оборотъ, приписывалъ свободѣ воли слишкомъ много значенія, хотя не отрицалъ необходимости и божественной помощи (у Август. de grat. Christ. l. I. c. 4, также de grat. Christi l. I. c. 2). Противъ Пелагія однако Августинъ доказывалъ, что нельзя приписывать свободѣ такъ много (l. I. contra Pelag. epist. 24 и 42. contra Iul. l. III и l. VI); напротивъ того, Августинъ склоненъ былъ отрицать почти всякое участіе свободы. По ученію бл. Августина, послѣ паденія прародителей природа человѣка такъ извратилась, что свобода воли скорѣе направляется не къ добру, а ко злу, стала въ рабствѣ у грѣха и діавола (l. II. contra duas epist. Pelag. c. 5. n. 9); она не можетъ не слѣдовать злу, если снова не освободится отъ этого рабства (l. III. c. 8. n. 24. l. III. Oper. imperf. contra Iul. lib. de corrupt. et. grat. c. 12. § 35), и потому человѣкъ всецѣло зависитъ отъ Бога и Его помощи (l. de corrupt. et grat. c. 1. § 2. Serm. CLVI c. II. l. II. de pecc. merit. § 31) и безъ Него не можетъ узнать или испытать чего либо добраго (de nat. et grat. contra Pelag. c. 40. n. 47. de lib. arb. l. III. c. 18. n. 52. c. 67. c. 14 n. 15), или захотѣть (oper. impert. contra Iul. l. VI. n. 11. l. l. contra duas epist. Pelag. c. 3. § 7), или совершить (lib. de Spir. et litt. c. 3. n. 5. Contra Iul. l. III. и VIII) и въ немъ пребывать. (De dono persever. l. de grat. Chr. c. 25. n. 26. Epist. CCXVII. c. 2. n. 4.).

[1]) Bosnagius, Colberg. и др.

му заключенію мы не имѣемъ никакого основанія въ виду того, что это ученіе у отцовъ церкви тѣсно связано съ развиваемымъ ими нравственнымъ ученіемъ по закону Христову. И сами они признаютъ, что ученіе это было однимъ изъ древнихъ и входило въ составъ проповѣди у древнихъ христіанъ (Оригенъ in praef. l. I. de princ. Migne. p. 118). Отцы церкви даже прямо утверждаютъ, что самъ Платонъ заимствовалъ свое ученіе у Моисея, и цитуютъ тѣ мѣста св. Писанія, которыя послужили для нихъ источникомъ ученія о свободѣ воли (у св. Іуст. Второз. XXX. 15, 19. Ис. I. 16—50; Ориг. l. III. de princ. c. I. § 6; Дамаск. Parall. Sacr.; Кл. Александр. Стром. l. II. § 14. Мѳ. V, 28, Исх. XX, 17. Ис. XXIX, 13. Мѳ. XV, 8 Мрк. VII, 6). Кромѣ авторитета книгъ священныхъ, въ своемъ ученіи отцы церкви могли основываться и на соображеніяхъ здраваго разума; не могло не быть яснымъ для нихъ, что безъ допущенія свободы воли не можетъ быть ни добродѣтели, ни порока, ни одобренія, ни осужденія, что безъ этого безсильны всѣ поощренія и увѣщанія къ добродѣтельной жизни, (это доказательство свободы воли почти тожественными словами приводится у св. Іуст. Апол. I. § 43. Апол. II. § 7. Аѳинаг. Legat. pro christ. § 24. Кл. Алекс. Strom. l. I. § 17. col. 22. Ориг. contra Cels. l. IV. § 3. Евсев. Praep. evang. l. VI).

О тѣлѣ человѣческомъ какъ источникѣ грѣха.

Въ отрывкѣ о воскресеніи, приписываемомъ св. Іустину Философу, авторъ возражаетъ тѣмъ, которые унижаютъ тѣло и считаютъ его недостойнымъ воскресенія и жизни небесной не только потому, что сущность его земная, но и потому, что оно полно всякаго грѣха и принуждаетъ душу грѣшить вмѣстѣ съ нимъ (такъ что если оно будетъ воскрешено, то снова возстанутъ и пороки (§ 7). Св. Іустинъ въ отвѣтѣ на это не отрицаетъ, что тѣло подвержено грѣхамъ, но не считаетъ его единственною причиною грѣха; напротивъ, учитъ, что плоть сама по себѣ не можетъ грѣшить, если не будетъ начинанія и вызова къ тому со стороны души.

Нѣсколько яснѣе выражаетъ эту мысль Аѳинагоръ въ своемъ трактатѣ „о воскресеніи мертвыхъ“. Въ той части этого трактата, гдѣ онъ показываетъ, что Богъ былъ бы несправедливъ, если бы захотѣлъ наградить или наказать одну душу безъ тѣла, онъ оправдываетъ это тѣмъ, что та и другая часть человѣческаго существа участвуетъ въ добрыхъ и злыхъ поступкахъ; вмѣстѣ съ этимъ онъ учитъ, что душа часто получаетъ прощеніе нѣкоторыхъ согрѣшеній ради немощей и нуждъ тѣла, и тѣло признаетъ виновникомъ многихъ грѣховъ.

Большее участіе въ совершеніи грѣховъ приписываетъ тѣлу Иринеи, когда учитъ, что черезъ разрушеніе его уничтожается всякій поводъ къ грѣху и потому смерть послана Адаму и его потомкамъ, дабы прекратить грѣхъ и положить ему конецъ (adv. haeres. l. III. c. 23 § 6). Но чтобы не показалось, что онъ отрицаетъ воскресеніе плоти или сомнѣвается въ возможности его, какъ нѣкоторымъ казалось, онъ въ другомъ мѣстѣ (l. V. c. 12. § 3) учитъ, что тѣло возстанетъ нѣкогда именно въ той самой сущности, въ какой умерло, съ освобожденіемъ отъ всего нечистаго.

Подобнымъ же образомъ училъ о тѣлѣ Климентъ Александрійскій. Отрицая, что тѣло по своей природѣ составляетъ зло, и склоняясь къ тому, что оно между другими предметами составляетъ средину между добромъ и зломъ, (Strom. l. IV. c, 26), онъ однако учитъ, что тѣло—низшая часть человѣка, которой онъ приписывалъ худыя дѣйствія, тогда какъ душѣ—добрыя (Strom. l. VII. c. 12), смотритъ на него, какъ препятствіе къ добродѣтели и называетъ цѣпью души (l. VII. c. 7), отрѣшеніе отъ которой не можетъ не сообщить радости человѣку, стремящемуся въ горняя (l. IV); отрѣшеніе однако должно наступить, ибо въ будущей жизни, по его ученію, всякая дурная страсть будетъ удалена отъ тѣла (Paedag. l. II. c. 10. Strom. l. III. c. 17. l. IV. c. 4. l. VII. c. 6. l. III. c. 5).

У Оригина взглядъ на тѣло связанъ былъ съ его мнѣніемъ о предсуществованіи души и поселеніи въ тѣло. Отрицая, что природа тѣла нечиста (c. Cels. l. III. p. 42), онъ однако училъ, что въ немъ грѣхъ имѣетъ какъ бы сѣдалище и царство (com. ad. epist. ad Rom. l. V. p. 1); это же допускается

нимъ въ виду страстей, порождаемыхъ тѣломъ, (n. 9). Онъ даже говоритъ о нѣкоторой тѣлесной необходимости грѣха (de princ. l. III. c. 2. n. 2), а эта послѣдняя имѣетъ своею причиною естественныя движенія тѣла, отъ которыхъ грѣхи получаютъ свое начало (hom. VIII. in Lev. n. 4). Кромѣ того, и всѣ души, какъ только облекаются плотью, этимъ самымъ оскверняются скверными грѣха и нечистоты (hom. VII in Lev. a. 3). Нечистоту эту Оригенъ производилъ не изъ самой матеріи, которую считалъ чуждой всякой скверны, но она прилагается къ тѣлу отъ зачатія и рожденія (Hom. VIII in Lev. Комм. на посл. къ Римл. кн. V. n. 9); Оригенъ называетъ грѣхъ тайною человѣческаго рожденія (на Мѳ. l. XV. n. 23. Hom. VIII in Lev. Com. in epist. ad Rom. l. V § 9) и никого не считаетъ свободнымъ отъ скверны (на Мѳ. n. 23) или грѣха (contra Cels. l. VII. n. 50). Поэтому жертва умилостивительная въ ветхомъ завѣтѣ приносилась за всякаго новорожденнаго (contra Cels. l. VII. n. 50. Hom. VIII. in Lev. n. 3. Hom. XII. n. 4. на Рим. l. n. 9) и въ новомъ завѣтѣ дѣти крестятся для очищенія отъ грѣховныхъ сквернъ (Hom. VIII. in Lev. n. 3. Hom. XIV in Luc. и посл. къ Римл.). Всѣхъ людей Оригенъ называетъ склонными къ грѣху; ни объ одномъ человѣкѣ, кромѣ Христа, нельзя сказать, чтобы онъ никогда не согрѣшилъ (contra Cels. l. III. n. 62. Hom. in Luc. Comm. на Рим. l. V. n. 9....).

Хотя Меѳодій обличалъ Оригена за такія мнѣнія, но и самъ былъ близокъ къ тому, чтобы причину ала видѣть въ матеріи. Дурныя склонности, по его ученію, даны нашему тѣлу діаволомъ послѣ грѣхопаденія Адама (fragm. de resurrect. у Фот.); самая смерть отчасти послана Богомъ человѣку для того, чтобы склонности эти, постоянно возрастающія, не продолжались въ безконечность и чтобы тѣмъ имъ былъ положенъ конецъ. Если же по разрушеніи тѣла, по ученію Меѳодія, уничтожится всякій поводъ ко грѣху, то не въ тѣлѣ ли и слѣдуетъ усматривать причину его (если не исключительную, то преимущественную)?

Подобно Меѳодію, и св. Василій Великій причину грѣха склоненъ видѣть въ тѣлѣ, ибо страсти, имъ возбуждаемыя, до-

ставляютъ грѣху матеріалъ. Душа человѣка, по его ученію, тогда уклоняется отъ добра, когда, увлекаясь удовольствіями, привязывается къ тѣлу (Hom. quod Deus..); грѣшникомъ у него называется тотъ, кто живетъ по плоти и подвластенъ низшимъ удовольствіямъ (hom. in Psal. VII n. 3. in Psal. XLVIII n. 11); злыя помышленія происходятъ въ душѣ человѣка, по его ученію, отъ страстей тѣла (Hom. in Psal. I. n. 5); чѣмъ тучнѣе тѣло, тѣмъ болѣе тяжелую темницу для души составляетъ оно и тѣмъ болѣе поводовъ даетъ оно ко грѣху (Hom. in Ps. XXXII n. 6). Тѣлу поэтому не нужно подчиняться, и напротивъ, нужно изнурять и презирать его; наконецъ, у этого же отца Церкви проглядываетъ и та мысль Меѳодія, что Богъ потому не хочетъ избавить насъ отъ смерти, чтобы не сохранить нашей скорби на вѣки (Hom. quod Deus.. n. 7). Свв. Григорій Богословъ и Григорій Нисскій держались подобныхъ же мнѣній о тѣлѣ и его значеніи для грѣховной жизни, а также и о причинѣ смерти. Первый сѣтуетъ на тѣло (Orcet. XVI de pauper. amor.) и его считаетъ не только препятствіемъ къ познанію (orat. XXXIV de Teolog.), но и скверною, заражающею чистоту души (Orat. XIX). Духъ, по его мнѣнію, какъ бы угнетается и подавляется обманомъ и мракомъ чувственнаго познанія (Carm. Iamb. XVIII). Посему св. отецъ для блаженной жизни заповѣдуетъ, какъ бы выходить за предѣлы чувствъ, жить какъ бы внѣ тѣла и міра (Orat. XXIX) [1]).

И Григорій Нисскій высказывается подобнымъ же образомъ о тѣлѣ, какъ сѣдалищи грѣха (Orat. catech. c. VIII). По его ученію, черезъ грѣхъ Адама человѣкъ сталъ подверженъ смерти и аффектамъ (ibid. orat catech.), а ими и тѣло, какъ сѣдалище ихъ, было испорчено и какъ бы осквернено; для освобожденія отъ этого необходимо очищеніе (c. XII de virg. Luc. XIV. 8), и желающій вести правильный образъ жизни дол-

[1]) Однако же это не препятствовало св. Григорію Богослову признавать и великое значеніе тѣла, какъ орудія для жизни нравственной. „Я люблю его, пишетъ онъ, какъ сослужителя; отъ него же отвращаюсь, какъ отъ врага (слово о любви къ бѣд.—См. Систем. сводъ уч. св. отцевъ Церкви о душѣ. Прот. Каменскаго ч. 3-я, стр. 31).

женъ отказываться отъ всякаго рода плотскихъ удовольствій (de virg. c. XXI; c. IV de orat. domest. Orat. de mortui).

Наконецъ, свв. Іоаннъ Златоустъ, хотя часто и рѣзко вооружается противъ тѣхъ, которые возводятъ обвиненіе на тѣло, хотя отрицаетъ, что оно зло, называетъ его срединою между добродѣтелью и порокомъ (Hom. XI in epist. ad Rom. c. VI. Comm. in N. T. Hom. III. in epist Rom. c. VIII); однако силу и устойчивость грѣха объясняетъ тѣмъ, что грѣхъ легко покоряетъ насъ чрезъ тѣло (Hom. XI in Rom.).

То же мнѣніе встрѣчаемъ и у нѣкоторыхъ учителей Церкви западной. Тертулліанъ, повидимому, отрицалъ, что тѣло само по себѣ есть зло и скверна (de resurrect. carn. c. 10, de anim. c. 40), и признавалъ, что душа является дѣятельною во всемъ, побуждаетъ ко всему тѣло и вызываетъ его къ послушанію (de res. c. 15. c. 7); причемъ онъ признавалъ тѣло только орудіемъ, которымъ душа пользуется для грѣха (adv. Marc. l. V. c. 10). Однако и онъ приписывалъ тѣлу нѣкоторое вліяніе неблагопріятное душѣ: душа угнетается темницею тѣла (Apolog. c. 17), оскверняется отъ общенія съ тѣломъ (de an. c. 40); власть грѣха и осквернение, изъ него происходящее, онъ преимущественно объяснялъ изъ вліянія тѣла.

Еще яснѣе указывалъ причину грѣха въ тѣлѣ Кипріанъ (ad Donat. de grat. Dei. Lib. de orat. Domin.), а ему слѣдовалъ Лактанцій. По ученію этого послѣдняго, человѣкъ состоитъ изъ двухъ противоположностей—души и тѣла, одна изъ нихъ—даръ неба, а другая—изъ земли; между противоположностями этими, по повелѣнію Божію, должна быть безпрерывная борьба; и никто не можетъ быть безъ порока, пока обремененъ одеждою плоти (ibid. l. VI c. XIII). Близокъ былъ къ такой же мысли и Пруденцій, называющій тѣло темницею души въ томъ же, конечно, смыслѣ, въ какомъ называютъ ее такъ и греческіе учители (Cath. hymn. X). Ту же мысль мы встрѣчаемъ и у Льва Великаго; причемъ онъ причину грѣха указываетъ въ томъ, что тѣло снабжено чувствами и черезъ нихъ волнуется страстями, хотя при этомъ главное значеніе онъ приписывалъ душѣ (Sermo II c. 4), такъ какъ безъ нея тѣло ничего не можетъ пожелать (Serm. XVIII c.

1); тѣло даже не можетъ начать движенія, если не наступитъ согласіе на него и одобреніе со стороны ума; душа такъ можетъ и должна господствовать надъ тѣломъ, чтобы быть его господиномъ и въ этомъ обнаруживать свое достоинство (Serm. XLI. Serm. 28 c. 2). Однако онъ допускалъ, что душа можетъ быть осквернена тѣломъ и его чувствами и страстями, или желаніями и аффектами (Serm. LXXXVIII c. 1 Serm. LXIX). Признавалъ онъ также тѣсную связь между душой и тѣломъ (Serm. XCII c. 1); допускалъ постоянную борьбу между ними (Serm. LXXXVIII), въ которой весьма трудно одержать побѣду; для того, чтобы такая побѣда стала возможною, необходимо величайшее стараніе; всѣми силами нужно достигать того, чтобы душа стала свободною отъ страстей тѣла (Serm. XVIII. Serm. XXXVIII c. 2).

Повидимому, весьма вѣроятно происхожденіе приведеннаго мнѣнія отцевъ церкви изъ философіи Платона. Философъ этотъ, какъ извѣстно, безформенную матерію считалъ причиною всѣхъ золъ, а отсюда и тѣло человѣческое, изъ нея образованное, признавалъ источникомъ зла [1]) и видѣлъ въ немъ постоянное препятствіе мудрости и добродѣтели (Федонъ, Тимей), называя его темницею души (самое слово σωμα въ Федр. 250 с. онъ производитъ отъ σημα—гробъ, темница).— Однакожъ разсматриваемое мнѣніе оо. и учителей церкви имѣетъ своимъ источникомъ не платонову философію, а іудейско-христіанское ученіе и тѣсно связано у нихъ съ другими положеніями религіи. И сами они связывали это свое воззрѣніе съ другими пунктами религіи и подкрѣпляли его авторитетомъ многихъ мѣстъ св. Писанія. Изъ книгъ Ветхаго Завѣта это воззрѣніе особенно ясно выражено въ неканонической книгѣ Премудрости, авторъ которой прямо говоритъ (гл. IX, 15), что тѣло человѣческое подобно бремени тяготитъ душу, для которой оно служитъ жилищемъ, и гнететъ ее, чѣмъ меньше она въ состояніи исполнять заповѣди Божія и волю Его (конт. V, 13 и 14) [2]). Но особенно ясно выражено это

[1]) Tiedmann. Geist der specul. Philos. V. II. p. 175. Tenneman. Lyst. der Platonisch. Philos. V. III. p. 189; также Gesch. der Phil. V. II p. 427.

[2]) Іосифъ Флав. эту мысль приписываетъ *ессеямъ* (de bell. iud l. II. c 3.

ученіе у ев. апостола Павла въ посланіи къ Римлянамъ (VII гл.). Апостолъ прямо отрицаетъ, что въ плоти его живетъ доброе (ст. 18), но утверждаетъ, что онъ преданъ рабству грѣха чрезъ эту плоть. Этимъ онъ съ очевидностью указываетъ именно на тѣло (την σάρκα), обозначая его также словомъ σωμα (24 ст.), приписываетъ ему члены (23), противопоставляетъ разуму (25) и внутреннему человѣку (22—23) какъ источникъ порчи. О той же самой плоти, какъ препятствіи добродѣтели, онъ говоритъ въ VIII гл. 3, называя ее плотію грѣха (VII, 6. Колос. II. 11) и противополагая духу (V. 1. 4. 5); какъ здѣсь, такъ и въ другомъ мѣстѣ (Гал. V, 17) онъ упоминаетъ о нѣкоторой борьбѣ, которая происходитъ въ немъ—единомъ человѣкѣ (VII 18. 27), упоминаетъ о борьбѣ плоти и духа и заповѣдуетъ для преуспѣянія въ добродѣтели устраивать жизнь не по плоти, а по духу (Римл. VIII. 1. 4. 12), отличать эту плоть (Колос. II, 11 Гал. V, 24. Римл. VIII, 13. Римл. VI, 6) и не подчиняться ей (Римл. VI. 12), ибо тѣло причиняетъ смерть и погибель. Тѣло, по ученію св. апостола, снабжено чувствами, отъ которыхъ возбуждаются страсти нечистыя (Римл. VII, 5; Гал. V, 24); онѣ пріобрѣтаютъ великую силу въ немъ (Римл. VII, 5); онъ упоминаетъ о плотской страсти (Гал. V, 16. Еф. II, 3), или тѣлесной страсти (Римл. VI, 12); отъ нихъ и происходитъ всякій грѣхъ (Рим. VI, 12. VII, 8. Іак. I. 14). Тѣ же плотскія страсти, по ученію св. ап. Петра (I. II. 11), воюютъ противъ души и потому должны быть избѣгаемы. Вообще святые апостолы признаютъ преступнымъ человѣка, который слѣдуетъ только страстямъ своимъ и позволяетъ имъ владычествовать надъ собою (Ефес. II, 3. 2. Петр. II, 18 и Іуд. 18). Святые апостолы въ этомъ случаѣ слѣдовали ученію Христа Спасителя, учившаго о томъ, что духъ бодръ (Мѳ. XXVI, 41), готовъ къ достиженію и выполненію всего добраго, а тѣло—немощно, не можетъ сопротивляться позывамъ ко грѣху (Іоан. III, 6).

Также у Порфир. de abstin. l. IV. c. 13. (у Евсев. praep. evang. l. IX. c. 3). Филонъ называетъ тѣло темницею души (leg. alleg. l. III. de ebriet. l. III et de migrat Abrah.) и гробомъ (Lib. quod Deus sit immut, de creat. princip.), родственнымъ злу (quis rer. div.), и это потому, что оно подавляетъ духъ своими удовольствіями и страстями, отъ него происходящими (de migrat. Abrah.).

Конечно, эти именно мѣста св. Писанія и были для писателей церковныхъ руководящими, а не авторитетъ философіи платоновой. Эти мѣста они приводили и на нихъ основывали свои толкованія (Злат. Hom. XXV на Іоан. и Оригенъ на посл. къ Римл. Клим. Алекс. Strom. l. III n. 3 Тертул. adv. Marc. l. V c. 14); это тѣмъ болѣе достовѣрно, что ученіе о поврежденности природы человѣческой вообще и въ частности о тѣлѣ, какъ источникѣ грѣховныхъ пожеланій, излагается у писателей церковныхъ въ связи съ ученіемъ ихъ о первородномъ грѣхѣ Адама и вызванныхъ имъ послѣдствіяхъ въ потомствѣ [1]).

О добродѣтельной жизни.

Если духъ человѣческій, какъ мы видѣли выше, по ученію о.о. церкви, имѣетъ источникомъ своего происхожденія Логосъ божественный, а тѣло, которымъ онъ облеченъ во время земной жизни, есть преимущественный источникъ и сѣдалище грѣховъ, то легко видѣть, какія должны вытекать слѣдствія изъ этихъ основаній въ отношеніи къ цѣлямъ нравственной жизни. Для того, чтобы духъ, живущій въ тѣлѣ, не лишился своей первоначальной чистоты, необходимо, по ученію о.о. церкви, избѣгать всѣхъ чувственныхъ похотей; беречься, чтобы страсти чувственныя не возобладали надъ духомъ. Въ виду этого, цѣлью добродѣтели они считали то, чтобы духу предоставить возможность имѣть строгую и великую власть надъ тѣломъ, чтобы воздержаніе было примѣняемо какъ можно шире, въ особенности къ тому, что не необходимо тѣлу по природѣ: побужденія, идущія отъ него, не только не нужно выполнять, но надо сдерживать и подавлять, хотя бы для этого понадобились лишенія и страданія. Цѣлью же такого умерщвленія плоти является не что другое, какъ тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ.

Утверждаютъ, что и эти сужденія писателей церковныхъ имѣютъ своимъ источникомъ платонову философію.

---

[1]) Было бы совершеннымъ произволомъ сопоставлять съ этимъ ученіемъ неясные намеки Платона на преступное жало (κέντρον), зарождающееся въ человѣкѣ отъ древнихъ еще неочищенныхъ несправедливостей (ср. IX).

Каковы же были сужденія церковныхъ писателей по этому вопросу?

Иринеи отъ всякаго, желающаго проводить добродѣтельную жизнь, требуетъ, чтобы онъ не умерщвлялъ тѣла, но сдерживалъ его страсти и избѣгалъ плотскихъ дѣлъ (Lib. V. c. 9—12 на 1 Кор. XV, 50: „плоть и кровь не наслѣдуютъ Царства Божія". С. X. n. 2. c. XII. n. 3). Эту мысль о добродѣтельной жизни, состоящей въ воздержаніи отъ чувственныхъ пожеланій и похотей тѣлесныхъ, яснѣе изложилъ Климентъ Александрійскій, хотя онъ, какъ мы видѣли, не признаетъ тѣла зломъ по природѣ; онъ заповѣдуетъ заботиться о сохраненіи его (Strom. l. VI. c. 9) и спасеніи духа (Strom. l. IV. c. 5). Совершеннаго человѣка, котораго онъ называетъ гностикомъ, не только не подавляютъ пожеланія клонящіяся къ сохраненію тѣла (l. VI. c. 9), но они имъ презираются (Strom. l. VII. c. 12), а потому удерживаются въ должныхъ предѣлахъ (Strom. l. II. c. 20); всѣ же похоти такъ далеко отстоятъ отъ него, что онъ совершенно свободенъ отъ всякой страсти (l. VI. c. 3. l. VII. c. 12) и всякаго аффекта (l. VI. c. 9), а прежде всего—отъ удовольствія, которое, по его мнѣнію, есть источникъ страсти (l. II. c. 20). Это онъ называетъ смертью страстей (l. IV. c. 22. l. VI. c. 10. l. IV. c. 3), а воздержаніе называетъ *основаніемъ добродѣтелей* (Strom. l. II. c. 20); подъ воздержаніемъ же разумѣетъ не только недопущеніе поступка, но и желаніе (Strom. l. III. c. 7. Ibid. c. I); состоитъ оно въ томъ, что бы ни къ чему не стремиться безъ разумнаго основанія (Strom. l. II. c. 18. l. III. c. I).

И Оригенъ считаетъ необходимою борьбу съ плотью (Hom. IX in Num § 7); по его ученію, пожеланія тѣла, поскольку онѣ не обращены на необходимое, нужно ослаблять и подавлять (Com. in epist. ad Rom. l. VI. § 14. VIII 12. 13. Hom. I in Lev. c. I. Hom. XV in. Libr. Ios. § 3. XI 9—11).

Св. Василій Великій прибавляетъ, что о тѣлѣ не только не слѣдуетъ много заботиться (Hom. in ill. attende tibi § 3; Hom. quod mundus adhaer. non sit § 6) для того, чтобы оно служило духу, но и нужно его всячески ограничивать и не допускать его власти (Serm. de legend. libr. gentil. § 7. lib. de

virg. § 11 по пов. Кор. IX, 27. Const. Monast. IV и его пожеланія подчинять владычеству духа (Hom. in pr. Prov. § 15); это воздержаніе и св. Вас. Вел., подобно Клим. Александрійскому, считаетъ основаніемъ и обильнѣйшимъ источникомъ добродѣтелей (c. IV. Const. monast). Св. Григорій Богословъ удрученіе тѣла считаетъ за нѣчто похвальное (Orat. XV); по его ученію, кто, будучи связанъ съ тѣломъ, не живетъ по его велѣніямъ, тотъ подобенъ ангеламъ (Orat. XXX); онъ наставляетъ, чтобы люди жили какъ бы внѣ тѣла и міра. Подобно этому, Григорій Нисскій учитъ о непримиримости между добродѣтелію и привязанностію къ тѣлесному (de virg. c. V. c. XX); чловѣкъ, устремляющійся къ добру, долженъ отказаться отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій. То же заповѣдываетъ и св. Іоаннъ Златоустъ. И онъ грѣхи человѣческіе производитъ отъ похотей тѣлесныхъ; поэтому выражаетъ желаніе, чтобы человѣкъ всячески остерегался ихъ, ибо ничто такъ не возмущаетъ души, какъ забота о мірскомъ и многочисленныя страсти (Hom. in Matth. Com. in N. T.); отъ стремящихся къ добродѣтели онъ требовалъ, чтобы они не только избѣгали излишней привязанности ко всему земному (C. XII. l. III. adv. vituper. vit monast.), но и подчиняли тѣло владычеству духа; никому. по его ученію, не слѣдуетъ отчаяваться въ борьбѣ за преобладаніе добродѣтели и побѣду ея (Hom. LXXIV in Ioh. Com. in N. T). Собственно изнуренію плоти онъ, судя по нѣкоторымъ указаніямъ, не придавалъ большого значенія, ибо (Hom. XXXVIII in Ioh.); по его мнѣнію, чего нѣкоторые хотятъ достигнуть изнуреніемъ тѣла, то можетъ быть достигнуто неослабнымъ стремленіемъ къ добродѣтели.

Переходя къ отцамъ церкви западной, находимъ и у нихъ такія же мысли по занимающему насъ вопросу. Тертулліанъ, приписывавшій тѣлу значительную силу надъ духомъ, училъ, что не только нужно избѣгать всѣхъ похотей, происходящихъ отъ тѣла (Lib. de patientia c. 7), но требовалъ, чтобы оно несло нѣкоторый крестъ, какъ бы вмѣстѣ со Христомъ (lib. de idol. s. 12), и изможденіе тѣла считалъ угоднѣйшимъ Богу (lib. de patient). Лактанцій учитъ, что удовольствія чув-

ственныя, происходящія единственно отъ тѣла (всѣ ихъ онъ признавалъ грѣховными и смертоносными), нужно препобѣждать добродѣтелью и отводить имъ подобающее мѣсто (Inst. div. l. VI); нужно стремиться къ тому, чтобы человѣкъ не согрѣшалъ (Inst. div. l. VI. c. 15. рус. пер. стр. 49 ч. 2); въ этомъ собственно и состоитъ весь долгъ добродѣтели (Ibid. c. V. § 13. рус. пер. стр. 16. ч. 2). Совершенно противоположнаго этимъ сужденіямъ мнѣнія держался бл. Іеронимъ; онъ не только обѣщаетъ милость Божію къ грѣхамъ, но и божественныя награды согрѣшающимъ (Comment. in Lament. Ierem. l. II. c. 3).

Бл. Августинъ, хотя причину грѣха полагаетъ въ духѣ, а не въ тѣлѣ (de civ. Dei. l. XIV c. III) [1]) и всякій грѣхъ отъ него производитъ (Serm. XLVI и Езек. 34 n. 8), однако допускаетъ, что вслѣдствіе грѣха первыхъ людей (l. X de Gen.) самому тѣлу человѣческому (de vera relig. c. 15. l. VI) присущи нѣкоторыя земныя стремленія (de util. Iejun. c. IV. n. 5); поэтому человѣкъ уже до рожденія своего зараженъ ядомъ грѣха (Oper. imperf. contra Iul. l. III. n. 48) и вслѣдствіе этого тѣла всѣхъ, раждающихся естественно, должны быть признаны грѣховными (l. I. de nupt. et concup. c. 12; contra Iul. l. II. l. IV); это неприложимо только къ Іисусу Христу (l. II. op. impert. c. Iul. Oper. l. VI. l. II. contra Iul. c. 4). Отъ этой природной испорченности тѣла и происходятъ, по его мнѣнію, нѣкоторыя побужденія къ порокамъ и нечистыя желанія (de civ. Dei. l. XIV. c. 3); потому-то тѣло служитъ для души какъ бы причиною грѣха (Enar. in Ps. XLVIII. Serm. I); его касается діаволъ (Enar. in Ps. CXLVIII n. 5); человѣкъ уже не можетъ не желать зла, хотя не всѣ грѣхи происходятъ отъ этого. Тѣло отягощаетъ душу и служитъ бременемъ для нея (op. imp. contra Iul. l. III. n. XLIV); отсюда и явилось въ міръ противоборство между духомъ и тѣломъ (l. II. contra Iul. c. 3). Поэтому тѣло, по мнѣнію бл. Августина, не только должно быть подчиняемо духу (l. VI de music.

[1]) Иначе, по мнѣнію этого Отца Церкви, мы должны будемъ представлять діавола, который плоти не имѣетъ, свободнымъ отъ всѣхъ пороковъ и желаній порочныхъ (рус. пер. стр. 6).

с. 5. n. 13. Enar. in. CXIII n. 6 и др.), но и всячески его нужно изнурять, чтобы сокрушилась его гибельная сила и духъ освободился отъ нѣкоторой части этого бремени (l. de util. Iejur. c. 2). Этому изнуренію тѣла, которое онъ чаще называетъ умерщвленіемъ (Serm. CLVI c. 9 на Рим. VIII, 13), онъ приписываетъ большое значеніе въ достиженіи добродѣтели (de cont. c. 3. на Гал. V, 22; de doctr. Chr. c. 24); оно, по его заявленію, весьма пріятно Богу (de civ. Dei). Кто избѣгаетъ его, тому слѣдуетъ опасаться наказаній отъ Бога (Serm. CLXXVII c. 2). Полная же свобода отъ страстей и аффектовъ не есть удѣлъ настоящей жизни (I Iак. I, 8: аще речемъ, яко грѣха не имамы себе прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ); этого состоянія слѣдуетъ ожидать въ той блаженной жизни, которая, по обѣтованію, имѣетъ быть вѣчною (de civ. Dei l. XIV. c. 9). И по ученію Платона, душа человѣческая по истинной своей сущности принадлежитъ сверхчувственному міру и только въ немъ можетъ найти истинное и прочное существованіе; посему достигнуть обладанія благомъ или блаженства, составляющаго послѣднюю цѣль человѣческаго стремленія, можно лишь возвышаясь до того высшаго міра. Тѣло, напротивъ, и чувственность есть гробъ и темница для души, которая получила свои неразумныя составныя части только вслѣдствіе соединенія съ нимъ; оно есть основаніе всякихъ вожделѣній и всякихъ помѣхъ для духовной дѣятельности [1]). Но если, съ другой стороны, видимое все же составляетъ отображеніе невидимаго, то ясиѣйшимъ и чистѣйшимъ типомъ природы человѣческой должно было бы быть гармоническое сочетаніе духовнаго и чувственнаго; несмотря на то, все же послѣднею цѣлью жизни человѣческой этика Платона признаетъ преобладаніе высшей стороны души и добродѣтели; по ученію этого философа, „цѣль тѣлесныхъ благъ („Государство“, кн. IX 591. С.) устроять гармонію въ тѣлѣ для созвучія въ душѣ; тотъ, у кого есть умъ, оставитъ въ сторонѣ и здоровье, не уважитъ и того, какъ бы быть сильнымъ, здоровымъ и красивымъ, если это не сдѣлаетъ его благоразумнымъ“.

Но, конечно, искать источника для святоотеческаго ученія о добродѣтели духа и подавленіи тѣла въ платоновой филосо-

[1]) Целлеръ. Очеркъ истор. греч. философіи, стр. 129—130.

фіи рѣшительно не представляется никакихъ основаній. Христіанское ученіе о нравственности, добродѣтели, духѣ и его отношеніи къ тѣлу, поврежденіи той и другой части нашего существа первороженнымъ грѣхомъ такъ тѣсно связано съ ученіемъ Іисуса Христа и апостоловъ, что необходимо признать, что изъ этого именно источника и почерпнули его отцы и учители Церкви; если къ этому присоединить вліяніе ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ, то мы въ св. Писаніи вполнѣ найдемъ объясненіе всѣхъ вышеуказанныхъ сторонъ святоотеческаго ученія. Существеннѣйшею основою для нихъ было, конечно, ученіе Христа Спасителя объ отверженіи себя и распятіи плоти и ученіе ап. Павла (Римл. VI, 12; VIII, 12: Колос. III, 15 и друг.). Это именно ученіе и развивали и уясняли оо. и учители Церкви.

Въ результатѣ своего изслѣдованія по вопросу объ отношеніи святоотеческаго ученія къ философіи Платона и вообще платонизму (разумѣя подъ нимъ и неоплатонизмъ) мы получаемъ убѣжденіе въ томъ, что истины вѣры Христовой, неповрежденныя въ своемъ внутреннемъ зернѣ, принимали въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви внѣшнюю форму философскую; это допускалось ими для того, чтобы можно было истины эти сдѣлать достояніемъ образованнаго міра языческаго. Кромѣ того, будучи глубоко знакомы съ современною имъ языческою философіею, будучи съ дѣтства, такъ сказать, окружены атмосферою языческихъ философскихъ понятій впослѣдствіи усвояемыхъ въ школахъ, о.о. Церкви не могли не пользоваться выработанными философскими терминами, какъ обычною для ихъ сознанія оболочкою для выраженія посредствомъ ихъ библейски—христіанскаго ученія, предъ авторитетомъ котораго, какъ божественнаго откровенія, благоговѣла ихъ мысль. Мы отмѣтили въ своемъ мѣстѣ тѣ отрицательные отзывы о различныхъ сторонахъ ученія Платона, которые высказывали церковные писатели, давая тѣмъ знать, что не могъ ограниченный умъ человѣка (хотя бы имъ былъ и такой, и ими цѣнимый, геній, какъ Платонъ) дать истинные отвѣты на всѣ вопросы духа человѣческаго, рѣшенные для него только съ

пришествіемъ на землю Бога—Слова. Мы видѣли, что лучшее въ языческой философіи нѣкоторые отцы склонны были считать произведеніемъ сѣмени Слова (особенно св. Іустинъ философъ), или признавали прямо заимствованнымъ изъ книгъ св. Писанія Ветхаго Завѣта (тотъ же св. Іустинъ, Ѳеофилъ Антіохійскій, Климентъ Александрійскій). Конечно, отрицательное отношеніе нѣкоторыхъ отцевъ Церкви къ философіи языческой и особенно платоновой, какъ замѣтилъ одинъ изслѣдователь, еще не можетъ служить доказательствомъ того, что они не вносили въ свои сочиненія, какъ бы незамѣтно для самихъ себя, нѣкоторые элементы философіи Платона.

Мы видѣли, какое важное значеніе другіе отцы церкви придавали лучшимъ сторонамъ языческой и особенно платоновой философіи, и считали ее то пестуномъ ко Христу, подобно закону Моисееву (Климентъ Александрійскій), то преддверіемъ христіанства (Евсевій), самого же Платона называли, слѣдуя Нуминію, Моисеемъ говорящимъ по-аттически, и его же вмѣстѣ съ другими философами называли христіаниномъ до Христа (Св. Іуст.).

Но если даже и такой ненавистникъ платоновой философіи, какимъ былъ Татіанъ. не могъ отбросить все то, чѣмъ жилъ его жаждавшій истины духъ до принятія христіанства, то еще естественнѣе этого ожидать у другихъ отцевъ церкви. Знакомство съ языческою философіею должно было отразиться и дѣйствительно отразилось у нихъ на формальной сторонѣ излагаемыхъ ими мыслей,—въ усвоеніи ими терминологіи для обозначенія чисто христіанскаго ученія, а отчасти и въ усвоеніи нѣкоторыхъ мнѣній, изъ которыхъ иныя весьма легко уживались и примирялись съ обще-церковнымъ ученіемъ. Вліянію языческой вообще и въ частности платоновой философіи обязаны мы тѣмъ разсудочнымъ характеромъ, какой получаетъ христіанская истина подъ перомъ писателей церковныхъ, подъ вліяніемъ ихъ стремленія противопоставить истины вѣры Христовой, какъ вполнѣ удовлетворяющія ищущему истины разуму, заблужденіямъ языческой философіи, и сообщить этимъ истинамъ доказательный характеръ. Этою же, такъ сказать, философской атмосферою, въ которой вращалась христіанская

мысль церковныхъ писателей, объясняются и тѣ многочисленныя, иногда и крайнія, аналогіи, которыя, такъ сказать, сами собою напрашивались въ сознаніи писателей по поводу сходныхъ элементовъ въ богооткровенномъ ученіи и философіи платоновой [1]).

Помимо терминологіи философской, которою пользовались св. отцы и учители церкви для обозначенія истинъ христіанскаго вѣроученія, они испытали на себѣ нѣкоторое вліяніе платоновой философіи и въ области психологическихъ понятій и въ частныхъ чертахъ нравственнаго ученія. Этой же философіи обязаны своимъ происхожденіемъ такія мнѣнія отдѣльныхъ отцевъ церкви, каковы, напр., мнѣніе нѣкоторыхъ о предсуществованіи души, мнѣніе Оригена объ одушевленности свѣтилъ небесныхъ, о заключеніи душъ въ тѣла за вину, содѣянную ими въ до-земномъ бытіи, о томъ, что чувственный міръ—отраженіе идеальнаго и пр. Только въ этомъ смыслѣ и можетъ быть рѣчь о платонизмѣ оо. церкви. Но допустить, чтобы православная вѣра наша въ изложеніи ея въ свято-отеческихъ твореніяхъ потерпѣла какую-либо порчу, чтобы отцы церкви въ своихъ твореніяхъ стали излагать подъ вліяніемъ платоновой философіи новыя истины, кромѣ тѣхъ, которыя переданы намъ Іисусомъ Христомъ и Его святыми апостолами,—допускать это могло только поверхностное сравненіе свято-отеческаго ученія и философіи Платона, стремленіе христіанству противопоставить язычество въ формѣ платоновой философіи, стремленіе, столь усилившееся въ эпоху такъ называе-

[1]) Такая крайность, помимо указанной нами психологической основы, могла имѣть и практическую цѣль—облегчить язычникамъ переходъ въ христіанство, показавъ имъ, что они, принимая новую вѣру, ничего не теряютъ изъ тѣхъ положеній, которыя признавали въ язычествѣ. Такихъ сближеній особенно много у св. Іустина Философа и Климента Александрійскаго. Такъ, у перваго (Апол. I, § 8) ученіе Платона о судѣ у Радаманта и Миноса сопоставлено—съ христ. ученіемъ о страшномъ судѣ;—(§ 22)—ученіе о страданіяхъ Спасителя сопоставлено съ сказаніями о страданіяхъ сыновъ Зевеса; рожденіе Господа Іисуса Христа отъ Дѣвы—съ Персеемъ; чудеса исцѣленій и воскресенія—съ дѣлами Эскулапа и проч. Не мало такихъ сближеній у Климента Александрійскаго, Евсевія напр. praep. evang. l. XII и Оригена (c. Cels. l. III). По свидѣтельству Іеронима (Epist. 83), Оригенъ сравнивалъ мысли христіанскія и философовъ и подтверждалъ всѣ догматы нашей религіи изъ Платона и Аристотеля, Нумонія и Корнута.

маго гуманизма; на этой-то почвѣ и возникъ вопросъ о ст
пени вліянія платоновой философіи на ученіе отцовъ и уч
телей церковныхъ. Въ результатѣ сдѣланнаго нами сравнен
и сопоставленія повидимому сходнаго въ святоотеческом
ученіи и философіи Платона является то непоколебимое убѣ
деніе, что *существо* христіанскаго ученія у писателей цер
ковныхъ не потерпѣло и не могло потерпѣть ни какихъ изм
неній подъ вліяніемъ языческой философіи Платона. Совер
шенно вѣрнымъ поэтому является замѣчаніе Штейна, что тѣм
осторожнѣе нужно быть къ мыслямъ платоновой философіи
чѣмъ болѣе сходными съ истинами религіи Христовой кажут
ся онѣ. Предполагать, что отцы и учители церкви, соблазнен
ные видимымъ сходствомъ православно-христіанскаго ученія
съ платоновою философіею (и неоплатонизмомъ) внесли поня
тія этой философіи, а чрезъ то произвели существенную пор
чу въ томъ, что заповѣдано Господомъ Іисусомъ Христом
и Его святыми апостолами, это значитъ приступать къ чтенію
свято-отеческихъ твореній съ заранѣе предвзятою мыслью—
видѣть въ ихъ сужденіяхъ по вопросамъ христіанскаго вѣро
ученія платоническую окраску.

П. Калачинскій.