

АФИНАГОРЪ,

ХРИСТИАНСКІЙ АПОЛОГЕТЪ II ВѢКА.

Порфирія Мироносицкаго.



КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1894.



По определению Совета Академии отъ 24 октября 1892 г. печатать разрешается.

Ректоръ Академии, протоиерей А. Владимировский.

В В Е Д Е Н И Е.

А) Источники нашихъ свѣдѣній объ Аениагорѣ и его сочиненіяхъ.

Отъ II вѣка нашейъ эры дошли до насъ между другими христіанскими твореніями два замѣчательныхъ сочиненія — съ именемъ *Аениагора, христіанского філософа*. Одно изъ этихъ сочиненій, имѣющее литературную форму защитительной рѣчи, носить заглавіе: „*Преображенія пеѡи χοιοτгіауау*“; другое, представляющее изъ себя стройный філософскій трактатъ, называется: „*Пеѡи ἀναβтѣбѡс чехою*“.

Историческое происхожденіе и первоначальная судьба обоихъ названныхъ сочиненій, а равно и личность ихъ автора — до сихъ поръ представляются загадочными. Уже первый шагъ на пути научно-исторического изученія сочиненій Аениагора обнаруживаетъ загадочность. Этотъ первый шагъ есть обращеніе къ главному источнику нашихъ свѣдѣній о древней христіанской литературѣ, — къ „*Церковной Исторіи*“ Евсевія Памфіла.

Евсевій совсѣмъ не упоминаетъ о сочиненіяхъ Аениагора.

Не удивительно ли это? Мы знаемъ, что Евсевій отводитъ въ своей „*Исторіи*“ видное мѣсто извѣстіямъ изъ области древней церковно-христіанской письмен-

ности: онъ съ любовію и замѣчательнымъ трудолюбіемъ повсюду собираль свѣдѣнія о жизни христіанскихъ писателей, онъ пересмотрѣль множество книгоханилищъ своего времени и былъ вообще замѣчательно хорошо знакомъ съ древнею письменностью. Какимъ же образомъ, спрашивается, ускользнули отъ его вниманія и ученой любознательности такие памятники церковной письменности, какъ сочиненія Аѳинагора?

Но, можетъ быть, этотъ пробѣль въ „Церковной Исторії“ Евсевія восполнилъ блаженный Іеронимъ? Его специальный обзоръ церковной литературы за первые три съ половиною вѣка („начиная отъ страданія Христова и до 14 года Феодосія императора“ т. е. до 392 г.), извѣстный подъ названіемъ „De viris illustribus“, есть, безъ сомнѣнія, плодъ обширнаго знакомства автора съ древней письменностью. Будучи подражателемъ и даже компилияторомъ Евсевія, блаж. Іеронимъ однако старался, повидимому, восполнить пробѣлы „Церковной Исторії“ и „Хроники“. Такъ, онъ сообщаетъ о Минуції Феликсѣ и Лактанціи, — писателяхъ, не упомянутыхъ Евсевіемъ. Не въ правѣ ли мы ждать, что также онъ поступить и относительно Аѳинагора? *Но и блаженный Іеронимъ совершенно не упоминаетъ объ Аѳинагорѣ и его сочиненіяхъ.*

Не упоминаетъ объ Аѳинагорѣ и Фотій въ своей „Библіотекѣ“, и такимъ образомъ все, такъ называемое, „великое преданіе“ древней церкви хранитъ глубокое молчаніе объ изучаемомъ нами писателѣ.

Мы можемъ пользоваться въ данномъ случаѣ только источниками второстепеннааго достоинства, а именно: а) цитатомъ изъ Аѳинагора у св. Меѳодія епископа патарскаго, сохраненнымъ Епифаніемъ кипрскимъ и Фотіемъ, и б) свидѣтельствомъ объ Аѳинагорѣ церковнаго историка Филиппа Сидета.

Этимъ источникамъ мы усвоемъ второстепенное значеніе потому, что одинъ изъ нихъ, именно цитатъ св. Меѳодія, имѣеть случайный характеръ, а потому

не обстоятельенъ, а другой, именно свидѣтельство Филиппа Сидета, сбивчивъ и сомнителенъ. Пользуясь ими, историкъ не въ состояніи разрѣшить той загадки, какую представляютъ изъ себя въ исторіи древней христианской литературы сочиненія Аениагора: онъ вынужденъ постоянно оставаться на зыбкой почвѣ предположеній и догадокъ.

Въ виду такого несовершенства *внѣшнихъ* свидѣтельствъ о сочиненіяхъ Аениагора, лучшимъ и незамѣнимымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній объ этомъ апологетѣ остаются до сихъ поръ *внутреннія* свидѣтельства самихъ сочиненій и особенно адресъ и надписаніе сочиненія, подъ заглавіемъ — „*Прѣбвіа пеоі ҳоібтіаң*“.

Мы критически разсмотримъ всѣ указанныя нами вѣшнія и внутреннія свидѣтельства объ Аениагорѣ и его сочиненіяхъ, и кромѣ того, въ краткихъ чертахъ коснемся, какъ отдельного и самостоятельного источника для изученія избраннаго нами предмета, тѣхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ, въ которыхъ упоминаются Аениагоръ и его творенія.

I.

Свидѣтельство объ Аениагорѣ св. Меѳодія патарскаго.

Древнѣйшее свидѣтельство объ Аениагорѣ находится въ сочиненіи св. Меѳодія, епископа патарскаго († 311 — 312), подъ заглавіемъ — „*Пеоі անաբтան*“, которое было написано имъ противъ Оригена. Къ сожалѣнію, сочиненіе это не дошло до насъ въ цѣломъ видѣ, а сохранились лишь отрывки изъ него у св. Епифанія кипрскаго и у Фотія. Для насъ отрывки эти важны потому, что между ними находится то мѣсто изъ Меѳодія, где онъ цитируетъ слова Аениагора изъ его сочиненія „*Прѣбвіа пеоі ҳоібтіаң*“.¹ Фотій въ своей „Библіотекѣ“ между прочими противооригенистическими мнѣніями Меѳодія приводитъ слѣдующее: „онъ (т. е. Меѳодій) говоритъ, что діаволъ есть духъ (обращающійся) около матеріи, сотворенный Богомъ, — подобно

тому, какъ и у Аениагора сказано,—такъ же, какъ Имъ сотворены и другіе ангелы“ ¹⁾ и т. д.

Слова: „καθάπερ καὶ Ἀθηναγόρα ἐλέχθη“, очевидно, принадлежать именно св. Меѳодію, а не суть прибавка или ученое примѣчаніе самого Фотія. Фотій потому не могъ сдѣлать такой прибавки къ словамъ Меѳодія, что онъ самъ не зналъ объ Аениагорѣ и его сочиненіяхъ, по крайней мѣрѣ—онъ нигдѣ отъ себя о нихъ не говоритъ. Слѣдовательно, и въ разматривающемъ нами мѣстѣ своей „Библіотеки“ онъ цѣликомъ и буквально приводитъ мѣсто изъ сочиненія „Περὶ ἀναστάσεως“ Меѳодія, безъ всякихъ добавленій и примѣчаній.

Что упоминаніе имени Аениагора было въ сочиненіи Меѳодія „Περὶ ἀναστάσεως“, въ этомъ убѣждаетъ насть св. Епифаній кипрскій. Въ своемъ сочиненіи „Противъ ересей“ онъ приводитъ изъ указаннаго труда Меѳодія тоже самое мѣсто о діаволѣ, которое выписываетъ и Фотій, и, что особенно замѣчательно, въ выпискѣ св. Епифанія слова: „какъ сказано и у Аениагора“ ²⁾ находятся въ неприкосновенномъ видѣ. Такимъ образомъ несомнѣнно, что Меѳодію было извѣстно имя Аениагора.

¹⁾ Biblioth. cod. CCXXXIV (908—909 R). Migne t. III, col. 1109: «ὅτι φησίν· ὁ διάβολος ἐστὶ πνεῦμα περὶ τὴν ὑλὴν γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ καὶ Ἀθηναγόρα ἐλέχθη, ὃςπερ δὴ καὶ οἱ λοιποὶ γεγύνασιν ὑπὸ αὐτοῦ ἀγγελοι». итл.

²⁾ Advers. haeres. lib. II, haer. 64: «τὸ δὲ διάβολος οὖν λέξεται; Πνεῦμα περὶ τὴν ὑλὴν ἔχον, καθάπερ ἐλέχθη τῷ Ἀθηναγόρᾳ, γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὃςπερ δὲ καὶ λοιποί». итл. Въ древнихъ манускриптахъ было вмѣсто τῷ Ἀθηναγόρᾳ — ὃ Ἀθηναγόρα, т. е. звательный падежъ вмѣсто дательного. Очевидно, это была ошибка переписчика, который умышленно поставилъ вмѣсто τῷ Ἀθηναγόρᾳ — ὃ Ἀθηναγ., воображая, что Аениагоръ есть одно изъ дѣйствующихъ лицъ діалога св. Меѳодія «Περὶ ἀναστάσεως», а не имя древнаго апологета, на которого св. отецъ вдѣль ссылается. Ошибку впервые исправилъ Павелъ Леопардъ (Emendat. L. 19, с. IX. См. у Lumper'a: Historia theologieo-critica de vita, scriptis atque doctrina

Еще более несомненно то, что Меодий имелъ подъ руками сочинение Аениагора „Прощеніе за христианъ“ (*Προεβεία περὶ χοιριανῶν*), потому что приводимыя Епифаніемъ и Фотиемъ слова Меодія о діаволѣ суть не что иное, какъ силошной цитатѣ изъ 24-й главы указанного сочиненія Аениагора, где онъ говоритъ объ ангелахъ, ихъ сотвореніи и паденіи. Чтобы видѣть, насколько точно привель св. Меодія слова Аениагора, мы приведемъ здѣсь вполнѣ цитатѣ Меодія и параллельно съ нимъ подлинное мѣсто изъ „Прощенія Аениагора“, отмѣтивъ цифрами подлежащія сравненію мѣста.

Меодій (у Епифанія и Фотія):

‘Ο διάβολος ἐστι πνεῦμα περὶ τὴν ὑλὴν (Епиф.: ἔχον) γενόμενον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ,... ὡςπερ καὶ οἱ λοιποὶ γεγόνασιν ὑπ’ αὐτοῦ ἄγγελοι καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὑλῇ καὶ τοῖς τῆς ὑλῆς εἰδεσι πενιστευμένον διοικηταν. Τούτο γὰρ ή τῶν ἄγγελων συστασις, τῷ Θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γεγονέναι τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ διακενομημένοις. Ήτα τὴν μεν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ Θεὸς ἔχων τῶν ὄλων πρόνοιαν, ἡ τὸ οὐρός καὶ τὸ κράτος ἀπάντων αὐτὸς αὐτὸς ἀντιτίθεται τοῖς ἄγγελοις (I).

‘Ἄλλ’ οἱ μεν λοιποὶ, ἐφ ὅν αὐτὸς ἐποίησε καὶ διετάξατο ὁ Θεὸς ἔμειναν (II), αὐτὸς δε ἐνύ-

Аениагоръ¹⁾ (Supplic. 24, p. 27. B. C.):

‘Ἐναντίον ἐστι τὸ περὶ τὴν ὑλὴν ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μεν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καθὸ οἱ λοιποὶ ὑπ’ αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι καὶ τὴν

διοίκησιν. Τούτο γὰρ

. ἡνα

οὐρός τῶν ὄλων πρόνοιαν, τὴν δε ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ’ αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι (I).

‘Ως δη καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχόντων..... καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἄγγελους ἐν δμοίῳ καθέστηκεν (IV).

sanctorum patrum etc. p. III, p. 56 not.). Онъ говоритъ: omnino legendum est τῷ Αθηναγόρᾳ i. e. ut ab Athenagora dictum est. До Леопарда даже такой ученый, какъ Петавій, переводилъ это мѣсто такъ: *velut dictum est, o Athenagora, t. e. «какъ сказано, о Аениагорѣ»*.

¹⁾ Чертото мы замѣняемъ буквально сходныя мѣста у Аениагора съ Меодіемъ.

βρισε καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων ἐγένετο διοικησιν, φθόνον ἐγκισσήσας καθ' ἡμῶν· ωσπερ καὶ οἱ μετὰ ταύτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιλοτησάν δικιλήσαντες θυγατράσιν (III).

Αὐθαίρετον γάρ καὶ αὐτοῖς ἔχειν πρὸς ἴνατερα διετάξατο ὁ Θεὸς οὐα καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων (IV).

Οἱ μεν ἄλλοι, αὐθαίρετοι δη, οἵοι γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἔμεναν ἐφ' οἵς ἐποίησε καὶ διέταξε ὁ Θεὸς (Π),

οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποτάσσει καὶ τῇ ἀρχῇ, οὗτος τε ὁ τῇς ὑλῆς... ἀρχῶν καὶ ἐτεροι—ἐκεῖνοι μεν εἰς ἐπιθυμίαν πέσοντες παρθένων καὶ ἡτοὺς σαρκὸς εὑριθέντες, οὗτος δε ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοικησιν (III).

Уже при поверхностномъ сравненіи приведенныхъ мѣстъ очевидно, что св. Меѳодій приводитъ въ своемъ діалогѣ „О воскресеніи“ буквальную выдержку изъ „Прощенія“ Аѳинагора. Особенно это должно замѣтить о первой половинѣ цитата (I—I). Замѣчаемыя несогласія выдержки Меѳодія съ подлинникомъ (*ἄσπερ* — *καθό*, *διὰ μέρους* — *ἐπὶ μέρους*, *ἐπ’ αὐτοῖς* (*μέρεσι*) — *ἐπὶ τούτο*) весьма незначительны. Обращаетъ на себя вниманіе лишь прибавка у Меѳодія словъ: „ἡ τὸ κύρος καὶ τὸ κράτος ἀπάντων αὐτὸς ἀντοτημένος, т. е. (въ связи съ контекстомъ) Богу принадлежитъ всеобъемлющее и общее (родовое—*γενικόν*) промышленіе о всѣхъ вѣщахъ, которому *Онъ подчинилъ силу и основаніе* всего, а промышленіе о частяхъ — ангеламъ“. Прибавка эта, точно такъ же, какъ и измѣненіе выраженій Аѳинагора *ἐπὶ μέρους* — въ *διὰ μέρους* и *ἐπ’ αὐτοῖς* (*μέρεσι*) — въ *ἐπὶ τούτο* — объясняются, мы думаемъ, особенною богословскою строгостью св. Меѳодія, желаніемъ его представить ученіе Аѳинагора о промышленіи ангеловъ совершенно безукоризненнымъ и неуязвимымъ для языческой философіи и особенно для неоплатонизма, который въ его время уже получилъ полное развитіе. Неоплатоникъ, въ родѣ Порfirія (противъ котораго писалъ между прочимъ св. Меѳодій и былъ поэтому знакомъ съ его сочиненіями ¹⁾), могъ истолковать слова

¹⁾ Иеронимъ. De viris illustr. с. LXXXIII.

Аениагора въ смыслѣ своего ученія, т. е. ангеловъ, промышляющихъ надъ частями міра, сопоставить съ такъ называемыми у платониковъ низшими богами — *θεοὶ μερικοὶ, θεοὶ κορμικοὶ*¹⁾). Св. Меѳодій, дѣлая указанное нами добавленіе къ словамъ Аениагора, усвояетъ Богу не только промышленіе, но и *господство* надъ началами всѣхъ вещей.

Во второй половинѣ своего цитата (II—II, III—III, IV—IV) Меѳодій дѣлаетъ свободный перифразъ изъ словъ Аениагора, хотя очень близкій къ подлиннику. Отступленія отъ послѣдняго у Меѳодія объясняются, повидимому, его главною цѣлію — представить ученіе о діаволѣ (*Τι οὐν ό διάβολος λέξεται;*). Поэтому, напримѣръ, слово *ἐνύβρισαν*, относящееся у Аениагора ко всѣмъ падшимъ ангеламъ, Меѳодій относитъ лишь къ діаволу, и оно стоитъ у него въ единственномъ числѣ: *ἐνύβρισε* (III—III). Поэтому же, у него мы встрѣчаемъ новую, въ сравненіи съ Аениагоромъ, мысль о зависти діавола къ людямъ (III—III).

Мы не будемъ вдаваться въ болѣе подробное изслѣдованіе отношенія текста Меѳодія къ Аениагору въ разматриваемомъ нами мѣстѣ. Думаемъ, что и на основаніи сказаннаго можно опредѣлить, какое значеніе имѣетъ для насъ цитатъ Меѳодія, какъ историческое свидѣтельство объ Аениагорѣ и его сочиненіяхъ.

1) На основаніи этого свидѣтельства мы можемъ заключить, что въ концѣ третьаго вѣка существовало сочиненіе, извѣстное теперь подъ заглавиемъ — „*Πρεσβεῖα τεοὶ χοιριτιανῶν*“²⁾, и притомъ приписывалось Аениагору, которому и теперь приписывается. Если сочиненіе это не было извѣстно всей церкви вселенской, то по крайней мѣрѣ въ церквяхъ Малой Азіи (во Фригіи, Лидіи) сохранилось.

¹⁾ Porphir. *De abstinentia* I, 57. Ср. *Supplie.* c. 24. vol. 21. Marani.

2) Меѳодій, еп. патарскій, ссылаясь на Аѳинагора, зналъ о немъ и его ученіи не по преданію или по слуху, но, безъ всякаго сомнѣнія, имѣлъ подъ руками списокъ „*Прошенія за христіанъ*“, и притомъ съ именемъ автора; иначе нельзя объяснить буквального сходства цитата Меѳодія съ подлинникомъ.

3) Свидѣтельство св. Меѳодія имѣеть значеніе лишь для сочиненія Аѳинагора „*Прошеніе за христіанъ*“ и совершенно не имѣеть отношенія къ его трактату „*О воскресеніи*“ ¹⁾.

II.

Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ Филиппа Сидета.

Второе по времени историческое свидѣтельство объ Аѳинагорѣ принадлежитъ Филиппу Сидету. Это свидѣтельство уже не случайного свойства, какъ ссылка св. Меѳодія, а специальное историческое сообщеніе о

¹⁾ Воспользуемся случаемъ указать здѣсь на значительную ошибку, допущенную о. Остроумовымъ въ его сочиненіи: «Разборъ свѣдѣній Евсевія кесарійскаго и блаж. Іеронима стридонскаго о греческихъ апологетахъ христіанства II в.». Москва. 1886. На страницѣ 204 авторъ говоритъ: «Объ апології Аѳинагора не упоминается ни въ одномъ изъ извѣстныхъ намъ сочиненій II, III и IV вв.; Аѳинагоръ трактатъ „*О воскресеніи*“ упоминается однимъ только современникомъ Евсевія священномученикомъ Меѳодіемъ, епис. патарскімъ». Подобныя же разсужденія мы читаемъ также на 65—66 страницахъ. „*Трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“*“, пишетъ о. Остроумовъ, извѣстенъ только одному писателю конца третьаго вѣка св. Меѳодію, еп. тирскому. То письмо (?) св. Меѳодія, въ которомъ находятся свѣдѣнія о трактатѣ Аѳинагора, до насъ не дошло. Мы знаемъ о немъ только отъ Епифанія и Фотія». Всѣ приведенные слова нужно понимать какъ разъ въ обратномъ смыслѣ: именно трактатъ „*О воскресеніи*“ и не былъ извѣстенъ древнимъ писателямъ. Ошибка о. Остроумова произошла, очевидно, отъ того, что онъ перепуталъ трактатъ Аѳинагора „*О воскресеніи*“ съ діалогомъ Меѳодія о томъ же предметѣ. Авторъ вѣсколько неумѣло воспользовался свѣдѣніями объ этомъ свидѣтельствѣ, изложенными у Гарнака (Ueberlieferung der griech. Apolog. S. 178).

нашемъ апологетѣ. Къ сожалѣнію, сообщеніе это, какъ увидимъ ниже, не обладаетъ всѣми свойствами историческаго памятника, а потому и достовѣрность его далеко не безспорна.

Считаемъ нужнымъ предварительно сказать нѣсколько словъ о самомъ Филиппѣ Сидетѣ. Довольно обстоятельный свѣдѣнія о немъ находимъ у Сократа и Фотія ¹⁾). По свидѣтельству Сократа, онъ происходилъ изъ памфілійскаго города Сиды (*Σίδη*), принадлежалъ къ константинопольскому клиру, гдѣ былъ пресвитеромъ. По смерти еп. константинопольскаго Аттика (420 г.), онъ домогался епископской каѳедры, но не былъ избранъ: епископомъ сдѣлался другой пресвитеръ Сисинній. „Зато на долю Филиппа выпало первенствовать въ словѣ“,—не безъ ироніи замѣчаетъ по этому поводу Фотій. Главнымъ его словеснымъ богатствомъ была „Христіанская Исторія“ (*Хριστіанічн історіа*),—весьма обширный трудъ. По свидѣтельству Сократа, она была раздѣлена на 36 книгъ (*βιβλіонүς*), и каждая книга, кромѣ того, была раздѣлена на множество отдельовъ (*τόμои*); всѣхъ отдельовъ было около тысячи ²⁾.

Къ сожалѣнію, изъ всей тысячеглавой „Исторіи“ Филиппа Сидета до нась сохранились одни только отрывки, и между прочимъ весьма важный для нась отрывокъ, дающій свѣдѣнія о катехетахъ александрийскаго огласительного училища. Исторія этого отрывка такова. Въ одномъ древнемъ рукописномъ кодексѣ, известномъ подъ названіемъ Codex Baroccianus CXLI,

¹⁾ Сократъ. Hist. Eccl. VII, 26—27. Фотій. Bibliot. cod. XXXV.

²⁾ Socr. loco cit. Фотій говоритъ, что первая книга «Христіанской Исторіи» содержала 24 слова (*λόγοι* = *τόμοи* Сократа). Столько же содержали и остальные 23 книги (Фотій зналъ только 24 книги). Предполагая, что каждая изъ 12-ти не дошедшихъ до Фотію книга содержала тоже 24 слова—отделья, получимъ общее число отдельовъ, по Фотію, $36 \times 24 = 864$, т. е. тоже, что и у Сократа: «около тысячи».

англійскій ученый *Dodwell* на листѣ 216-мъ открылъ отрывокъ, содержацій сообщеніе о наставникахъ александрийской школы. Началу отрывка предпослана фраза: „*καὶ φησὶ Φίλιππος, ὁ Σιδήτης ἐν λόγῳ μδ'*“; и такимъ образомъ неизвѣстный составитель кодекса и списатель отрывка считаетъ авторомъ этого послѣдняго Филиппа Сидета. *Dodwell* напечаталъ этотъ отрывокъ въ своемъ труда „*Dissertationes in Ireneum* (Append. 488 sq.)—въ 1689 году, и съ тѣхъ поръ онъ сдѣлался достояніемъ ученаго міра подъ именемъ отрывка изъ „Христіанской Исторіи“ Филиппа Сидета.

Для насъ отрывокъ этотъ важенъ тѣмъ, что онъ говоритъ, между прочимъ, и объ Аѳинагорѣ. Вотъ что именно читаемъ мы тамъ въ самомъ началѣ. „Филиппъ Сидетъ въ словѣ 44 говоритъ: Александрийскимъ училищемъ первый управлялъ Аѳинагоръ, славившійся во время Адріана и Антонина, которымъ онъ и представилъ прошеніе за христіанъ,—мужъ, исповѣдывавшій христіанство въ тогѣ философа и бывшій начальникомъ академической школы. Въ намѣреніи писать противъ христіанъ еще прежде Цельса, онъ обратился къ свящ. писанию, чтобы вѣрнѣе бороться, но такъ былъ плѣненъ благодатію Св. Духа, что, подобно великому Павлу, вместо преслѣдователя сдѣлался учителемъ той вѣры, которую преслѣдовалъ“. „Учителемъ его, говоритъ Филиппъ, былъ Климентъ, авторъ „Строматъ“, а учителемъ этого Климента былъ Пантеонъ““¹⁾“).

¹⁾ См. у *Migne. Patrol. curs. comp. ser. graec. t. VI, 182.* *Καὶ φησὶ Φίλιππος, ὁ Σιδήτης ἐν λόγῳ μδ'*. «Τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐι Ἀλεξανδρείᾳ ἀγοράς πρῶτος ἡγήσατο, καὶ τὰς τοὺς χρόνους ἀμάτας Ἀδριανοῦ καὶ Αντωνίου, οἷς καὶ τὸν υπὲρ χριστιανῶν πρεσβευτικὸν προσεφώνησεν. ἀνὴρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τριβωνὶ καὶ τῇς Ἀκαδημαϊκῇς σχολῇς προστάμενος. Οὗτος πρὸ τοῦ Κτλου πατὰ χριστιανῶν γράψαι προσημηδεῖς, ἐντυχὼν ταῖς Θείαις Γραφαῖς εἰς τὸ ἀκριβέστερον ἀγωνίσασθαι, οὕτως εἴλετο τῷ παναγῷ Πνεύματι, ὃστε διδάσκαλον, πατὰ τὸ μέγαν Παιδον, ἀντὶ διφτοῦ γενέσθαι τῇς πιστεος ἡς ἐδίκαιεν». Τούτον μαθητὴν γενέσθαι φησιν ὁ Φιλον. τὸν στρωματέα Κλήμεντα καὶ Πάντεον τοῦ Κλήμεντος.

Первый вопросъ, который предстоитъ намъ решить, состоитъ въ томъ, есть ли приведенный нами выше отрывокъ объ Аениагорѣ подлинная цитата изъ „Исторіи“ Филиппа Сидета?

Что касается *всего* открытаго *Dodwell*омъ отрывка объ александрийскихъ катехетахъ, то самъ же *Dodwell* высказываетъ о немъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть лишь *сокращеніе* изъ „Христіанской Исторіи“, — рефератъ, сдѣланный анонимнымъ авторомъ¹⁾). Нельзя сказать, чтобы это мнѣніе ученаго не имѣло основаній. Въ самомъ дѣлѣ, трудно думать, чтобы у многочлена Филиппа, — каковымъ аттестуютъ его Сократъ и Фотій, — такъ немногого и чрезвычайно сжато было сказано о цѣлой богословской школѣ, и притомъ о той школѣ, где получилъ образованіе *Родонъ*, учитель самого Филиппа Сидета. Съ другой стороны, изъ самаго отрывка видно, что между читателемъ и Филиппомъ находится третье лицо, которое передаетъ слова изъ „Христіанской Исторіи“ своими словами, — въ оборотѣ косвенной, а не прямой рѣчи. Такъ, въ одномъ мѣстѣ читаемъ: „*τούτῳ Ρόδωνι λέγει μαθητεύσαι δι Φίλιππος*“, т. е. Филиппъ говоритъ, что онъ учился у этого Родона“. Точно также въ концѣ выше-приведенного мѣста отрывка объ Аениагорѣ читаемъ: „*τούτοι μαθητὴν γενέσθαι φησιν δι Φίλιππος τὸν στρωματέα Κλήμεντα καὶ Παύτενον τούτον Κλήμεντος*“. Опять — рѣчь косвенная, пересказъ, а не прямая цитата.

Итакъ, несомнѣнно, что открытый *Dodwell*-омъ отрывокъ объ александрийскихъ катехетахъ составленъ по Исторіи Ф. Сидета, а не выписанъ изъ нея. Но при всемъ томъ мы думаемъ, что та часть отрывка, которая говоритъ объ Аениагорѣ, есть подлинная

¹⁾ Этимъ авторомъ, кстати сказать, былъ, по догадкѣ *Dodwell*а, Никифоръ Каллистъ, извѣстный историкъ. См. у *Guericke*, *De schola, quae Alexandriae Floruit, catechetica*. Р. I, 4.

цитата, а не пересказъ изъ „Христіанской Исторії“. На это указываютъ уже слова анонимнаго автора отрывка: *καὶ φῆμις Φιλιππος, ὁ Σιδ., ἐν λόγῳ μηδ'*. Послѣ *φῆμις* далѣе слѣдуетъ *прямая* рѣчъ, а не косвенная, какъ это мы только что отмѣтили въ другихъ мѣстахъ отрывка. Эта прямая рѣчъ внезапно перемѣняется въ косвенную, когда авторъ, покончивъ рѣчъ объ Аѳинагорѣ, началъ говорить о Климентѣ и Пантенѣ. Что анонимный авторъ отрывка только слова *Филиппа обѣ Аѳинагоръ* помѣщаетъ въ подлинномъ видѣ, это весьма понятно: безъ сомнѣнія, онъ былъ знакомъ съ древней церковно-исторической литературой и нигдѣ, кромѣ Исторіи Филиппа Сидета, не встрѣчалъ свѣдѣній обѣ Аѳинагорѣ; тѣмъ важнѣе, поэтому, должны были представляться ему слова Филиппа обѣ Аѳинагорѣ, и онъ выписалъ ихъ въ свой отрывокъ буквально.

Итакъ, мы, вѣроятно, не ошибаемся, когда считаемъ „Христіанскую Исторію“ Филиппа Сидета за одинъ изъ источниковъ нашихъ свѣдѣній обѣ Аѳинагорѣ: все, что въ отрывкѣ говорится обѣ Аѳинагорѣ, говорится подлинными словами Филиппа Сидета.

Но выводъ этотъ, къ сожалѣнію, не особенно для насъ утѣшителенъ. О Филиппѣ Сидетѣ составилась репутація плохаго историка. Этимъ онъ обязанъ Сократу и Фотію, которые въ своихъ отчетахъ о „Христіанской Исторіи“ весьма неблагосклонны къ ея автору. Вотъ въ немногихъ словахъ содержаніе ихъ отзывовъ. Въ своей Исторіи Филиппъ трактуетъ о многихъ матеріяхъ (*ὑλας*), иногда совершенно не имѣющіхъ отношения къ исторіи ¹⁾). Такъ, нерѣдко онъ касается геометрическихъ и астрономическихъ теорій, ариѳметики и даже музыки; при удобномъ случаѣ описываетъ острова, горы и даже деревья. Въ результатѣ всего получился трудъ напыщенный (*χαυλη*), а по-

¹⁾ Phot. Bibl. cod. XXXV: παρεντεθεὶς ὡς πλεῖστα μηδὲν πρὸς τὴν ἱστορίαν συντείνοντα.

тому одинаково непригодный (*ἀχρεῖα*) какъ для престоловъ, такъ и для ученыхъ. Ибо первые не въ состоянии понять всѣхъ хитросплетеній его рѣчи (*τὸ κεκοιψευμένον*), вторые же сразу обратятъ вниманіе на тождесловія. „Впрочемъ, — заключаетъ Сократъ, — пусть каждый держится относительно этого сочиненія какого ему угодно мнѣнія. Я же скажу, что онъ смѣшиваетъ времена исторіи (*τοὺς χρόνους τὰς ἱστορίας συγχέει*)“. И далѣе приводитъ примѣръ: „такъ, упомянувши о временахъ самодержца Феодосія, онъ тотчасъ же внезапно переходитъ ко временамъ епископа Аѳанасія“ ¹⁾).

Прочитавъ такую рецензію, мы по неволѣ приступаемъ къ отрывку изъ „Христіанской Исторіи“ съ нѣкоторымъ предубѣжденіемъ и подозрительностью, которые, къ сожалѣнію, оправдываются, когда мы подробнѣ разберемъ отчетъ Филиппа Сидета объ Аѳинагорѣ. Здѣсь въ немногихъ словахъ немало ошибокъ, или по крайней мѣрѣ поводовъ къ недоразумѣніямъ.

Во-первыхъ, въ самомъ началѣ своего разсказа Филиппъ сообщаетъ намъ объ Аѳинагорѣ любопытное извѣстіе: „Аѳинагоръ первый управлялъ александрийскимъ училищемъ“. Намъ хотѣлось бы вѣрить историку, который получилъ образованіе у послѣдняго изъ александрийцевъ — Родона, и могъ получить отъ него подробнѣа свѣдѣнія объ александрийской школѣ. Но, съ другой стороны, если правъ Филиппъ, то не понятно, почему Евсевій не говоритъ объ Аѳинагорѣ ни слова. Если странно молчаніе его о выдающемся церковномъ писателѣ, то вдвое болѣе странно молчаніе о первомъ начальникѣ первой христіанской школы. И далѣе, почему Климентъ не упоминаетъ объ Аѳинагорѣ, — своемъ предшественникѣ и учителѣ (по словамъ Филиппа)? Вѣдь говоритъ же онъ о Пантенѣ.

Во-вторыхъ, мы находимъ въ нашемъ отрывкѣ грубою историческую ошибку. Именно Филиппъ говоритъ,

¹⁾ *Socrat. H. E. VII. 27.*

что Аениагоръ подвизался при Адрианѣ и Антонинѣ и имъ представилъ свое „Прощеніе“. Но изъ адреса послѣдняго прямо видно, что оно было подано императорамъ *Марку Аврелію и Л. Коммоду*. И это свидѣтельство надписанія подтверждается, какъ увидимъ ниже, несомнѣнными свидѣтельствами самаго содержанія „Прощенія“.

Въ-третьихъ, встрѣчаемъ и еще ошибку въ сло-вахъ Филиппа. Въ концѣ повѣствованія объ Аениагорѣ прибавлено: „Филиппъ говоритъ, что ученикомъ его (Аениагора) былъ Климентъ, а Пантенъ былъ ученикомъ Клиmentа“. Но мы имѣемъ цѣлый облакъ свидѣтелей за то, что Климентъ былъ ученикомъ Пантина, а не наоборотъ ¹⁾.

Слишкомъ притязательные ученые находятъ и еще кое что невѣроятное въ сообщеніи Ф. Сидета объ Аениагорѣ. Но мы удовольствуемся пока высказанными его недостатками и, имѣя въ виду еще отзывы Сократа и Фотія о „Христ. Исторіи“, перейдемъ къ болѣе подробному разбору тѣхъ свѣдѣній объ Аениагорѣ, какія даетъ намъ этотъ новый нашъ источникъ.

Прежде всего мы должны решить вопросъ: *былъ ли Аениагоръ катехетомъ александрийского огласительного училища и управлялъ ли имъ?*

Если за разрѣшеніемъ этого вопроса мы обратимся къ мнѣніямъ новѣйшихъ ученыхъ, то встрѣтимъ между ними великое разногласіе. Одни, какъ напримѣръ, Mosheim, Dodwell, Guerike, Mather, Vacherot считаютъ вопросъ этотъ решеннымъ въ утвердительномъ смыслѣ и въ своихъ изслѣдованіяхъ прямо говорятъ объ Аениагорѣ, какъ объ одномъ изъ наставниковъ александрийской школы ²⁾). Другіе прямо отри-

¹⁾ Климентъ александрийский. *Stromat. Lib. I*, 274. Сравн. Евсевій *Hist. eccl. V*, 11, гдѣ говорится: «Въ книгѣ Предиачерта-вай (*ὑποτυπόσεων*) Климентъ упоминаетъ о Пантенѣ, какъ о своемъ наставникѣ»; тоже самое см. *VI*, 13. Ср. *Phot. Biblioth. cod. 109*.

²⁾ *Mosheimus (Laur.). Dissertationes in Irieneum. Vol. I*, pp. 94. 317.

цаютъ справедливость свидѣтельства Ф. Сидета, считая его почти сплошною невѣроятностью. Таковы: Nourry, Maranus, Lumper, Harnack ¹⁾). Наконецъ, третья совершенно игнорируютъ рассматриваемый нами вопросъ. Такъ Keim, считая Ф. Сидета очень недостовѣрнымъ писателемъ, совершенно не упоминаетъ объ отношеніяхъ Аениагора къ александрийской школѣ ²⁾).

Общая всѣмъ упомянутымъ нами ученымъ черта заключается въ томъ, что они въ оцѣнкѣ свидѣтельства Ф. Сидета обѣ Аениагорѣ руководятся не критическимъ изслѣдованиемъ этого источника, а какой-то безотчетной симпатіей или антипатіей къ Филиппу. Только Dadwell и Gerike подвергаютъ отрывокъ изъ „Христіанской Исторіи“ критическому разбору; остальные или безапелляціонно его отвергаютъ, или безмолвно съ нимъ соглашаются. Мы считаемъ необходимымъ, въ виду разъясненія дѣла, послѣдователь примѣру первыхъ.

О томъ, что Аениагоръ былъ первымъ начальникомъ и катехетомъ александрийской школы, упоминаетъ одинъ только Ф. Сидетъ. Евсевій и Іеронимъ не знаютъ обѣ этомъ, какъ не знаютъ, повидимому, и вообще обѣ

Guerike, въ специальномъ сочиненіи обѣ александрийской школѣ: De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica commentatio historica et theologica. Pars I, pp. 21—24.

Matter, въ сочиненіи: Essay historique sur l'ecole d'Alexandrie. Собственно о христіанской, богословской школѣ говорится въ I томѣ, стр. 268—312, обѣ Аениагорѣ стр. 300.

Vacherot, въ сочиненіи: Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie, т. II, стр. 232—234.

Dodwell, I. c. стр. 497—499.

¹⁾ Nourry, Apparatus ad bibliothec. max. veter. patr. t. I, 3, 479. 480.

Maranus, In praefat. ad Opp. S. Justini. у Migne t. VI, p. 182 sq.

Lumper, Historia theologicoo-critica de vita etc. Par. III, 52 sq.

Harnack, въ Энциклоп. слов. Герцога: см. Athenagoras.

²⁾ Keim, Rom und Christenthum. Обѣ Аениагорѣ см. стр. 450—451 и др.

Аєинагорѣ. Такимъ образомъ Филиппъ какъ бы дополняетъ свѣдѣнія Евсевія и Іеронима объ александрийскомъ училищѣ. *Dodwell* не видѣтъ въ этомъ ничего страннаго и утверждаетъ, что Филиппъ Сидетъ могъ располагать болѣе полными и точными свѣдѣніями объ александрийской школѣ, чѣмъ какими пользовался Евсевій, ибо былъ ученикомъ бывшаго александрийскаго катехета Родона, который управлялъ александрийской школой послѣ Дидима и потомъ перенесъ ее въ отечественный городъ Сиду, гдѣ у него и учился Филиппъ. Свидѣтельство послѣдняго объ александрийской школѣ, какъ полученное изъ первого источника, т. е. отъ Родона, которому весьма хорошо должна была быть извѣстна исторія школы,—это свидѣтельство Филиппа, по мнѣнію *Dodwell'a*, даже должно быть предпочтено свидѣтельству Евсевія¹⁾.

Правда, въ этомъ свидѣтельствѣ, какъ мы видѣли, есть явныя ошибки, непростительныя для историка. Но *Dodwell* слагаетъ съ Филиппа вину въ этихъ ошибкахъ. Такъ, относительно хронологического смѣшанія въ преемствѣ катехетовъ Пантена и Клиmenta онъ говоритъ, что оно могло быть дѣломъ переписчиковъ или самого составителя отрывка, Никифора Каллиста. А для устраненія еще болѣе грубой ошибки Филиппа, что Аєинагоръ подалъ свою апологію императорамъ Адріану и Антонину, *Dodwell* придумываетъ слѣдующее хитроумное соображеніе. „Я полагаю, говоритъ онъ, у Филиппа было сказано, что Аєинагоръ подвизался при Антонинѣ Піѣ (а сказать это онъ имѣлъ полное право). Шій же назывался „*Titus Aelius Hadrianus Antoninus*“. Послѣднія два имени,—*Hadrianus Antoninus*,—переписчикъ или анонимный авторъ отрывка принялъ за имена двухъ государей, а потому и написалъ далѣе не *ῷ προσεφαντε*, а *οἵς προσεφαντε*, ибо онъ могъ знать, что Аєинагоръ подалъ свое „Прощеніе“ двоимъ государямъ. Подъ именемъ *Hadrianus* — самъ

¹⁾ См. у *Lumper'a* l. c. Р. III, 52 not. d.

переписчикъ разумѣлъ Антонина Пія, а подъ именемъ *Antoninus* — Марка Аврелія, который былъ, какъ известно, соправителемъ Пія¹).

Всльдъ за *Dodwell*омъ, и *Герике* береть подъ свою защиту Филиппа Сидета и въ своеемъ сочиненіи объ александрийской школѣ довольно пространно доказываетъ, что Аениагоръ могъ быть катехетомъ, этой школы.

Но *Герике* гораздо осторожнѣе *Dodwell*а. Онъ далеко не согласенъ съ нимъ въ томъ, что свидѣтельство Ф. Сидета объ александрийской школѣ должно быть предпочтаемо всякому другому свидѣтельству, даже свидѣтельству Евсевія. Онъ сознаетъ, что Филиппъ во многомъ недостовѣренъ, и говоритъ поэтому, что онъ твердо основывается на авторитетѣ Филиппа только тогда, когда какой нибудь другой церковный историкъ или говоритъ тоже, что и отрывокъ изъ *Христіанской Исторіи*, или же позволяетъ считать это правдоподобнымъ.

Это правило Герике прилагаетъ и къ рѣшенію вопроса объ Аениагорѣ. Онъ ставить вопросъ такъ: „былъ ли уже прежде Пантена начальникомъ александрийской школы Аениагоръ“?

У Евсевія и Іеронима мы не находимъ отвѣта на этотъ вопросъ, а у послѣдующихъ историковъ встрѣчаемъ два противорѣчивыхъ отвѣта. Именно, съ одной стороны, Филиппъ Сидетъ говоритъ, что александрийскимъ училищемъ *первый управлялъ Аениагоръ*; съ другой стороны, у *Руфина* въ его переводѣ Ц. Исторіи Евсевія, читаемъ: „этимъ огласительнымъ училищемъ *первый послѣ апостоловъ управлялъ Пантенъ*, второй по порядку Климентъ, третій Оригенъ, ученикъ Климента“²).

¹) *Guerike, De schola etc. pars prior, 4. 5.*

²) *Rufin. lib. VI, 3: quod (catechisandi magisterium) primus post apostolos apud -Alexandriam Pantænus, secundus per ordinem Clemens, tertius administravit Origenes, ipsius discipulus Clementis.*

Спрашивается теперь: кому отдать преимущество, Руфину ли, или Ф. Сидету?

Герике разсуждаетъ такъ: Руфинъ не задавался иною цѣлію, какъ передать слова Евсевія латинскою рѣчью; у него, поэтому, не должно быть ничего нового въ сравненіи съ Евсевіемъ. Если же, не смотря на это, мы встрѣчаемъ у него свидѣтельство о томъ, что Пантенъ былъ первымъ начальникомъ александрийской школы,—чего у Евсевія нѣть,—то свидѣтельству этому не должно придавать никакого значенія (*nullius momenti*). Ибо, когда переводчикъ разногласитъ съ оригиналомъ, то могутъ быть двѣ причины такого обстоятельства: или онъ исправляетъ неточность и невѣрность оригинала, или же это разногласіе зависитъ отъ небрежности и незнанія. Что Руфинъ въ указанномъ мѣстѣ не исправилъ Евсевія, видно уже изъ того, что главу *X пятой* книги Евсевія,—гдѣ именно рѣчь о Пантенѣ и гдѣ исправленіе его имѣло бы мѣсто,—онъ оставляетъ неприкосновенною. Итакъ, его сообщеніе, что Пантенъ былъ первымъ послѣ апостоловъ начальникомъ школы александрийской, есть плодъ его небрежности и незнанія исторіи, а потому не имѣтъ никакого значенія.

Въ сравненіи съ нимъ свидѣтельство Филиппа Сидета имѣтъ всѣ преимущества исторического источника. Филиппъ,—пусть онъ даже не точенъ въ хронології,—въ своемъ перечнѣ катехетовъ не называется ни одного (умолчимъ пока обѣ Аѳинагорѣ), о которомъ бы прямо могли сказать, что онъ не былъ катехетомъ. Слѣдовательно, здѣсь онъ правъ. Почему же считаютъ ложнымъ его сообщеніе о томъ, что и Аѳинагоръ былъ въ числѣ этихъ катехетовъ и притомъ первымъ изъ нихъ? Оно было бы ложнымъ лишь тогда, когда прямо противорѣчило бы Евсевію или Іерониму. Но ни тотъ, ни другой изъ этихъ историковъ нигдѣ не сказалъ, что Аѳинагоръ *не былъ* начальникомъ школы прежде Пантена. Съ другой стороны, они и Пантена нигдѣ не называютъ *первымъ* начальникомъ

школы. Евсевий (Н. Е. V, 10) просто говоритъ: «*выто* время (въ царствование имп. Коммода) въ Александрию обученіемъ вѣрующихъ завѣдывалъ (*ηγεῖτο*)»: «*весьма* значитъ менитый ученостю мужъ, по имени Пантеонъ». Слово *ηγεῖτο* отнюдь нельзя переводить словами: „первый завѣдывалъ“, потому что тоже самое слово Фотій употребляетъ, напримѣръ, о Піеріи, который былъ далеко не первымъ начальникомъ; и Филиппъ Сидетъ, говоря объ Аениагорѣ, употребляетъ не просто *ηγεῖτο*, но *πρῶτος ηγεῖτο*.

Если, такимъ образомъ, Ф. Сидетъ не противорѣчитъ ни Евсевію, ни Ерониму, то непонятно, какъ ворить *Герике*, зачѣмъ намъ стараться всѣми силами отвергать его свидѣтельство. Свой общий выводъ изъ всѣхъ вышеизложенныхъ разсужденій Герике формулируетъ такъ: „можетъ быть (но не必须, какъ можетъ быть быть), прежде Пантеона александрийской школой управлялъ Аениагоръ“¹⁾.

Герике, какъ видимъ, очень остороженъ въ своемъ выводѣ. Но это не мѣшаетъ ему во второй части своимъ историко-догматического сочиненія разсматривать ученіе Аениагора, какъ ученіе одного изъ катехетовъ александрийской школы. А главное, и, многие другие историки, основываясь вѣроятно на его авторитетѣ, признаютъ, какъ мы видѣли, вопросъ о катехематствѣ Аениагора рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ слѣд. Это обстоятельство побуждаетъ насъ сдѣлать критическую оцѣнку доводовъ *Dodwell'a* и *Герике* въ пользу свидѣтельства Филиппа Сидета. Повторяясь, что кромѣ нихъ никто, кажется, серьезногъ не занимался этимъ свидѣтельствомъ.

а) Что касается *Dodwell'a*, то мы *весьма* хорошо понимаемъ его увлеченіе отрывкомъ изъ „Христіанской Исторіи“ Ф. Сидета. Онъ первый открылъ эту отрывокъ, и ему же первому пришлось сдѣлать его оцѣнку:

¹⁾ *Герике*, Op. cit. p. I, 4—5.

немудрено, что оцѣнка эта вышла нѣсколько при-
страстной ко вновь открытому памятнику, тѣмъ болѣе,
что въ немъ оказалась такая важная церковно-истори-
ческая новость, какъ разсказъ объ Аѳинагорѣ. Въ са-
момъ дѣлѣ, только пристрастіемъ и увлеченіемъ можно
объяснить предпочтеніе, оказываемое *Dodwell*омъ Фи-
липпу даже предъ Евсевіемъ и Іеронимомъ въ вопросѣ
объ александрийской школѣ. „Я не сталъ бы отрицать
мнѣнія *Dodwell*а, говоритъ *Маранъ*, если бы оно
ограничивалось такимъ смысломъ: „всему,—хотя бы это
были слова Ф. Сидета,—должно вѣрить, что не идетъ
въ разрѣзъ съ свидѣтельствомъ лучшихъ памятниковъ“.
Но *Dodwell* никогда не докажетъ, что незначительный
по авторитету (*non magni ponderis*) современникъ
Прокла и Сисиннія, діаконъ Іоанна Златоуста, можетъ
быть предпочтенъ Евсевію, который и гораздо раньше
его жилъ, и гораздо выше его, какъ историкъ, и го-
раздо больше его видѣлъ памятниковъ александрийской
школы и весьма многихъ мужей, или получившихъ въ
ней образованіе, или бывшихъ ея начальниками“ ¹⁾).
Къ этимъ словамъ Марана мы присоединимъ отъ себя
еще слѣдующее замѣчаніе. *Dodwell*, въ оправданіе сво-
его взгляда на авторитетъ Ф. Сидета въ вопросѣ
объ александрийской школѣ, ссылается на то, что Фи-
липпъ былъ ученикомъ Родона, а этотъ послѣдній
былъ самъ александрийскимъ катехетомъ ²⁾). Но этотъ
доводъ уже потому не можетъ имѣть рѣшающаго зна-
ченія, что свѣдѣнія о катехетѣ Родонѣ мы получаемъ
лишь изъ того же отрывка изъ „Христіанской Исторіи“:
нигдѣ больше они не встрѣчаются. Далѣе, Филиппъ
Сидетъ положительно не можетъ быть предпочтенъ
Евсевію и Іерониму потому, что у него въ краткомъ
рассказѣ о катехетахъ александрийской школы мы встрѣ-
тили нѣсколько грубыхъ ошибокъ. Правда, происходо-

¹⁾ *Maranus*, у *Migne* t. VI, praefat. 183.

²⁾ *Guerike*, op. cit. P. I, 97.

жденіе этихъ ошибокъ *Dodwell* усиливается объяснить въ благопріятномъ для Филиппа смыслъ; но даже *Герике*, согласный съ *Dodwell*омъ въ другихъ случаяхъ, въ данномъ случаѣ признаетъ его объясненія натянутыми и не сомнѣвается въ ошибкѣ самого Ф. Сидета.

б) Обратимся къ доводамъ *Герике*. Онъ, какъ мы видѣли, настойчиво предпочитаетъ свидѣтельство Ф. Сидета свидѣтельству Руфина о первомъ начальникѣ александрийской школы.

Разсмотримъ его основанія. Справедливо, что у Евсевія Пантенъ не называется *первымъ* начальникомъ александрийской школы; положимъ, что Руфинъ сказалъ нечто лишнее противъ своего оригинала. Герике ставитъ дилемму: это лишнее есть или исправление ошибки Евсевія, или просто плодъ невѣжества и небрежности Руфина. Дилемму эту Герике, какъ мы видѣли, рѣшаетъ въ смыслѣ послѣдняго ея члена. Мы сдѣлаемъ нѣсколько иную постановку вопроса. Коль скоро замѣчаніе Руфина о Пантенѣ есть *прибавка* противъ Евсевія, то происхожденіе этой прибавки можетъ быть троекое: она есть или выводъ Руфина изъ словъ Евсевія, или внесена имъ въ Исторію на основаніи какого нибудь авторитетнаго источника, или наконецъ она—просто выдумка самого Руфина.

Но,—начнемъ съ конца,—выдумывать Руфину не было цѣли, тѣмъ болѣе что онъ не свою писаль Исторію, а переводилъ чужую.

Остаются два первыя предположенія. Оба они, по нашему мнѣнію, вѣроятны. Можетъ быть, Руфину изъ какого нибудь достовѣрнаго письменнаго источника, или изъ церковнаго преданія было извѣстно, что „Пантенъ первый послѣ апостоловъ правилъ александрийской школой“, и онъ внесъ это извѣстіе въ Церковную Исторію, сдѣлавъ такимъ образомъ то, чтд допускаетъ и Герике подъ именемъ *исправленія* Руфина—оригинала.

Сдѣланная Руфиномъ прибавка не только не противорѣчила тексту Евсевія, но напротивъ—могла быть

на немъ же основана. Евсевій и въ самомъ дѣлѣ никакого прежде Пантена не упоминаетъ въ качествѣ *начальника* александрийского училища: Пантенъ является у него *первымъ*, хотя и не названъ прямо первымъ начальникомъ.

Но допустимъ, что Руфинъ сдѣлалъ неправильный выводъ изъ Церковной Исторіи Евсевія, что *занѣяніе* *его* о Пантенѣ—ошибка и ложь, и что Филиппъ Сидетъ и Герике правы. Въ такомъ случаѣ, почему же ложное мнѣніе Руфина не только не нашло себѣ опроверженіе въ послѣдующей церковной исторіи, а напротивъ—повторилось, или подтвердилось въ Церковной Исторіи Никифора Каллиста, который тоже называетъ Пантену первымъ начальникомъ александрийской школы ¹⁾).

Съ другой стороны, любопытно знать, почему у *позднѣйшихъ* историковъ, съ V вѣка, совершенно оставлено безъ вниманія свидѣтельство Ф. Сидета, если оно было справедливо? Почему его не отмѣтилъ Сократъ и почему не воспользовался имъ Фотій для своей *Библіотеки*? *Исторія* Ф. Сидета была извѣстна и тому и другому. Наконецъ, если принять во вниманіе догадку *Dodwell'a*, что составителемъ разбираемаго нами отрывка изъ *Христіанской Исторіи* Ф. Сидета былъ Никифоръ Каллистъ, то совершенно уже не понятно, почему это Никифоръ, зная свидѣтельство Ф. Сидета объ Аѳинагорѣ, какъ первомъ начальнике александрийской школы, называетъ все таки, какъ мы видѣли, *первымъ начальникомъ* Пантену?

Разрѣшить всѣ эти недоумѣнія можно только двоякимъ образомъ: или въ *Христіанской Исторіи* Ф. Сидета не было ничего объ Аѳинагорѣ, а известный намъ отрывокъ есть подлогъ позднѣйшаго происходженія; или же упомянутые нами историки считали свидѣтельство Ф. Сидета не стоящимъ вниманія и упоминанія,—одною изъ многихъ его ошибокъ.

То и другое объяснение конечно не въ пользу Герике.

Противъ него же мы укажемъ на доводъ Марана, выставленный вопреки *Dodwell'ю*. Трудно думать, въ самомъ дѣлѣ, чтобъ Евсевій, путешествовавшій по Египту и гораздо раньше Родона знакомый съ александрийской школой, не упомянулъ ни однимъ словомъ объ Аениагорѣ, если бы этотъ послѣдній былъ первымъ начальникомъ ея, или по крайней мѣрѣ ея наставникомъ раньше Пантена. *Герике* догадывается, что Аениагоръ могъ быть между тѣми церковными писателями, о которыхъ говорить Евсевій въ Церковной Исторії (V, 27): „Дошли до насъ писанія и весьма многихъ другихъ, которыхъ мы не можемъ назвать даже по имени. Всѣ эти сочиненія принадлежать писателямъ церкви, чтѣ видно изъ содержащагося въ нихъ толкованія Божественнаго писанія, но имена ихъ сочинителей намъ неизвѣстны, потому что на книгахъ они не обозначены“.

Но, *во-первыхъ*, изъ этихъ словъ очевидно, что Евсевій говоритъ не о какихъ нибудь затерянныхъ сочиненіяхъ, а о дошедшихъ до него и имъ прочитанныхъ, только анонимныхъ. Если предположить, что между этими безъимянными сочиненіями Евсевій читалъ и сочиненія Аениагора, то въ высшей степени невѣроятно, чтобы своимъ содержаніемъ они не обратили на себя его вниманія. По крайней мѣрѣ онъ, говоря о христіанскихъ апологіяхъ, упомянулъ бы объ апологіи *неизвѣстнаго автора*, поданной М. Аврелію и Коммоду.

Во-вторыхъ, Евсевій позволяетъ думать, что упоминаемыя имъ безъимянныя сочиненія, если не специально были трактатами по толкованію (*éρμηνεια*) св. писанія, то во всякомъ случаѣ содержали въ себѣ мѣста истолковательныя. Сочиненія же Аениагора напротивъ отличаются тѣмъ, что въ нихъ весьма мало приводится изреченій изъ св. писанія, а если и приводятся таковыя, то не для истолкованія, но какъ сви-

дѣтельство о христіанской жизни и христіанскомъ ученіи.

Итакъ, Евсевію не были извѣстны сочиненія Аѣнагора. Но если это такъ, то выступаетъ новое недоумѣніе и опять не въ пользу Герике. Непонятно, какъ могли въ древней церкви попасть подъ спудъ сочиненія первого александрийскаго катехета, Аѣнагора, свѣтильника, стоявшаго и свѣтившаго на такомъ свѣщникѣ, какъ александрийское училище. Если гдѣ, то именно въ Александріи они должны были сохраниться. А между тѣмъ даже ученикъ Аѣнагора — Климентъ (по Филиппу) не знаетъ сочиненій своего учителя, не говоря уже о послѣдующихъ катехетахъ.

Теперь, въ результаѣ разбора мнѣній *Dodwell*'а и *Герике* въ защиту свидѣтельства Филиппа Сидета, мы не можемъ отвѣтить утвердительно на поставленный нами выше вопросъ: *былъ ли Аѣнагоръ начальникомъ и катехетомъ александрийской школы?* Даже болѣе,—мы имѣемъ право считать свидѣтельство Филиппа Сидета по этому вопросу *не заслуживающимъ вѣроятія*.

Но далѣе этого мы не пойдемъ и своего суждѣнія о свидѣтельствѣ Ф. Сидета не будемъ доводить до крайности: т. е. не будемъ прямо отрицать его *въ еїд цѣломъ*. Ибо, *во-первыхъ*, намъ кажется чрезвычайно невѣроятнымъ предположеніе, что Филиппъ Сидетъ *измыслилъ* повѣствованіе объ Аѣнагорѣ. *Во-вторыхъ*, мы не считаемъ сильными доводы нѣкоторыхъ ученыхъ *противъ* свидѣтельства Ф. Сидета.

Къ этимъ доводамъ мы теперь и обратимся. Прежде всего замѣтимъ, что, если защитники Ф. Сидета, какъ *Dodwell* и *Герике*, излагаютъ свои доводы болѣе или менѣе подробно и систематично, то противники его заявляютъ о своихъ сомнѣніяхъ мимоходомъ, не обосновывая ихъ подробно. У всѣхъ у нихъ мы замѣчаемъ одинъ приемъ: они указываютъ въ отрывкѣ изъ *„Христіанской Исторіи“* разныя ошибки и потомъ, сославшись на неблагопріятные отзывы Фо-

тія и Сократа о Ф. Сидетѣ, заподозриваютъ свидѣтельство послѣдняго въ огульной лжи и совершенно его игнорируютъ.

Гарнакъ въ статьѣ объ Аѳинагорѣ, помѣщенной въ Энциклопедическомъ Лексиконѣ Герцога, а также и въ своемъ новѣйшемъ изслѣдованіи о греческихъ апологетахъ II вѣка, говоря объ отрывкѣ изъ Исторіи Ф. Сидета, указываетъ на одну изъ ошибокъ, наводящихъ, по его мнѣнію, тѣнь на весь отрывокъ. Именно, въ самомъ началѣ отрывка мы читаемъ: *καὶ φῆβι Φίλιππος ὁ Σιδῆτης ἐν λόγῳ μδ'*. Безъ сомнѣнія, говорить Гарнакъ, подъ *λόγῳ* здѣсь разумѣется тотъ отдѣль Христіанской Исторіи, который у Сократа называется *βιβλιον*. Но Сократъ говоритъ, что такихъ отдѣловъ, или книгъ, было въ Христіанской Исторіи 36, а поэтому не могло быть и рѣчи о 44-й книгѣ. Но, во-первыхъ, мы не знаемъ, на какомъ основаніи Гарнакъ полагаетъ, что подъ *λόγῳ* въ отрывкѣ разумѣется именно книга, *βιβλιον* Сократа. Кромѣ раздѣленія на 36 книгъ, въ Христіанской Исторіи было еще подраздѣленіе на отдѣлы, которые у Сократа называются *τόμοι*, а у Фотія *λόγοι*, и которыхъ было около тысячи. Очень можетъ быть, что въ Исторіи велся особый счетъ этимъ отдѣламъ—словамъ и въ словѣ 44,—которое приходилось въ концѣ второй книги (считая по 24 слова въ книгѣ), — шла рѣчь объ александрийской школѣ. Во-вторыхъ, самъ Гарнакъ считаетъ эту ошибку дѣломъ составителя отрывка, или вѣрнѣе дѣломъ переписчика; да къ Филиппу Сидету она и не можетъ быть отнесена, какъ не можетъ ставиться въ вину автору невѣрная цитатія его у другаго автора.

Во всякомъ случаѣ, указанная Гарнакомъ ошибка отрывка едва ли можетъ бросать тѣнь на весь отрывокъ.

Другія несомнѣнныя ошибки отрывка мы уже видѣли выше. Мы согласились считать ихъ ошибками самого Ф. Сидета, хотя весьма вѣроятно, что и въ

нихъ есть участіе посторонней руки. Но спросимъ, слѣдуетъ ли на основаніи этихъ ошибокъ отвергать свидѣтельство Ф. Сидета совершенно? Сократъ и Фотій — строгіе судьи Филиппа, но ни одинъ изъ нихъ не говоритъ, что въ „Христіанской Исторії“ передаются ложныя извѣстія. Сократъ говорить только, что она погрѣшаетъ въ хронологическомъ порядкѣ изложенія событий. Если, далѣе, Сократъ называется „Христіанскую Исторію“ *непригодной* для ученыхъ и неученыхъ, то самъ же онъ и объясняетъ, что непригодность эта обусловливается изложеніемъ, которое Сократъ называетъ напыщеннымъ, а Фотій темнымъ и многословнымъ.

Наконецъ, принявъ въ соображеніе, что до сихъ поръ никто ¹⁾ не пытался основательно доказать, что отрывокъ изъ „Христіанской Исторії“ есть подлогъ позднѣйшаго времени, мы не можемъ оправдать тѣхъ выше нами упомянутыхъ ученыхъ, которые совершенно игнорируютъ свидѣтельство этого отрывка, не признавая за нимъ никакого значенія.

Примѣру этихъ ученыхъ мы не послѣдуемъ, а напротивъ, постараемся извлечь изъ свидѣтельства Ф. Сидета все, что въ немъ есть наиболѣе достовѣрнаго. Мы должны лишь предварительно оговориться, что характеръ этого свидѣтельства даетъ намъ право лишь на догадки и предположенія. Вся наша задача поэтому должна состоять въ томъ, чтобы основать на правдоподобныхъ данныхъ тѣ догадки, которыя можно сдѣлать на основаніи свидѣтельства Ф. Сидета.

Первый вопросъ, который заинтересовываетъ насъ при изученіи этого свидѣтельства, есть вопросъ объ источникахъ, изъ которыхъ самъ Филиппъ Сидетъ почерпнулъ свои свѣдѣнія объ Аѳинагорѣ.

¹⁾ Даже такой скептикъ, какъ Гарнакъ, и тотъ не считаетъ возможнымъ сомнѣваться, что отрывокъ, открытый *Dodwell*омъ, взятъ изъ Христіанской Исторіи. Онъ говорить: «dass der unbekannter Schreiber hier wirklich aus Ph. S. geschöpft hat, soll nicht in Abrede gestellt werden». *Untersuchungen*. V. 179.

Несомнѣнно прежде всего, что источникомъ этихъ свѣдѣній служило устное преданіе, а не какой нибудь письменный исторический докумѣнтъ, потому что таковой попалъ бы, безъ сомнѣнія, въ руки Евсевія, или сохранился бы въ сочиненіяхъ другаго какого нибудь церковнаго писателя. Но, какъ мы видѣли, христіанская древность не сохранила намъ біографическихъ данныхъ объ Аѣнагорѣ. Вопросъ, следовательно, въ томъ, преданію какой церкви обязаны мы сохраненіемъ тѣхъ свѣдѣній, какія сообщаетъ намъ Ф. Сидетъ? Мы выше замѣтили, что авторъ „Христіанской Исторіи“ родился и получилъ образованіе въ г. Сидѣ, въ Памфили; учителемъ его былъ, по его свидѣтельству, Родонъ, бывшій катехетъ александрійской школы. На первый разъ всего естественнѣе предположить, что именно *Родонъ* и передалъ Филиппу біографическая свѣдѣнія объ Аѣнагорѣ, а самъ онъ, Родонъ, почерпнулъ ихъ изъ *александрийскаго церковнаго преданія*.

Но естественное на первый взглядъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи предположеніе это не выдерживаетъ критики. Въ свидѣтельствѣ Ф. Сидета сообщаются объ Аѣнагорѣ довольно подробныя свѣдѣнія, именно: а) о времени его дѣятельности, б) о его апологетическомъ сочиненіи, в) о томъ, что онъ не покидалъ философской тоги, сдѣлавшись христіаниномъ; г) о томъ, что онъ былъ учителемъ платонической философіи, д) о томъ, что онъ хотѣлъ писать сочиненіе противъ христіанъ прежде Цельса, но вмѣсто гонителя сдѣлался послѣдователемъ новой религіи. Если бы все эти подробности были известны александрийскому преданію, то не могло быть, чтобы церковные писатели александрийской церкви не сохранили, если не этихъ подробностей, то хоть имени Аѣнагора, столь интересовавшаго церковное преданіе. Напримеръ, интересное сообщеніе о томъ, что Аѣнагоръ намѣренъ былъ написать что-то въ родѣ „Истиннаго Слова“ Цельса, едва ли бы не обратило на себя вниманіе Оригена. Не могло далѣе быть, чтобы преданіе

не было передано Евсевію, который изучалъ исторію александрійской церкви на мѣстѣ и съ особеною любовію.

Намъ нужно поэтому искать преданія объ Аениагорѣ въ другой какой нибудь церкви. Нельзя ли думать, что такою церковью была церковь малоазійская, къ которой по своему рожденію и воспитанію принадлежалъ самъ Филиппъ Сидетъ? Съ точки зрењія возможности для Филиппа воспользоваться преданіемъ этой церкви предположеніе это даже естественнѣе первого.

Но спросятъ: что общаго между Аениагоромъ и малоазійскими церквами и почему именно въ нихъ могло сохраниться преданіе объ этомъ апологетѣ?

На этотъ вопросъ, къ которому привело насъ изслѣдованіе свидѣтельства Ф. Сидета, мы можемъ отвѣтить лишь предположеніями, потому что сколько нибудь вѣрныхъ источниковъ для разрѣшенія его у насъ не имѣется.

Несомнѣнно прежде всего, что Аениагорѣ написалъ свою апологію *по поводу* гоненій М. Аврелия на христіанъ. А мы знаемъ, что гоненія этого императора были особенно жестоки въ двухъ пунктахъ: въ Малой Азіи и въ Галліи (Ліонѣ и Виеннѣ). Если апологія Аениагора написана въ защиту ближайшимъ образомъ малоазійскихъ христіанъ, то весьма понятно, что малоазійскія церкви преимущественно предъ другими сохранили и дорогую имъ апологію и память объ ея авторѣ.

Если далѣе предположить, что апологія Аениагора написана по поводу великаго галльскаго гоненія, то и въ такомъ случаѣ вѣроятность сохраненія преданія объ Аениагорѣ именно въ М. Азіи не уменьшается. Извѣстно, что галльскіе мученики почти всѣ были родомъ изъ М. Азіи. Переселившись въ Галлію, они не прерывали самыхъ близкихъ сношеній съ родиной и съ малоазійскими христіанами, а эти послѣдніе, повидимому, интересовались всѣмъ, что происходило.

дило на западѣ. Знаменитое посланіе галльскихъ мучениковъ о гоненіи было, какъ извѣстно, адресовано „братіямъ Азіи и Фригії“. Можеть быть, по поводу этого именно посланія и написано „Прошеніе“ Аєнагора ¹⁾). А если такъ, то имя его должно было пользоваться извѣстностью среди малоазійскихъ христіанъ, какъ имя защитника ихъ галльскихъ братій; должно было сохраниться и самое „Прошеніе“, какъ драгоценный исторический документъ.

¹⁾ Нижеслѣдующія соображенія мы не рѣшились помѣстить въ текстъ, потому что они могутъ показаться слишкомъ произвольными. Но, съ другой стороны, совсѣмъ опустить ихъ мы не нашли необходимымъ, потому что, если бы догадка наша подтвердилась, то это пролило бы свѣтъ на всю темную исторію Аєнагора и его сочиненій. Мы говоримъ о нѣкоторомъ сходствѣ между апологіей Аєнагора и посланіемъ галльскихъ мучениковъ (Евсев. V, 1). Если прочесть „Прошеніе“ Аєнагора вслѣдъ за прочтѣніемъ посланія мучениковъ, то получается такое впечатлѣніе, какъ будто „Прошеніе“ написано или по прочтеніи мученическаго посланія, или подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ галльского гоненія. Галльскіе мученики повѣствуютъ, что гоненіе началось съ возбужденія противъ христіанъ народной массы, что мученики, какъ только исповѣдали себя христіанами, такъ были заключены въ тюрьмы и что судъ надъ ними былъ несправедливъ и жестокъ. Аєнагоръ точно также жалуется на ожесточеніе народной толпы противъ христіанъ за одно ихъ имя и на несправедливость судовъ. Изъ описанія самого процесса судопроизводства надъ галльскими мучениками видно, что язычники всѣми силами старались обвинить христіанъ въ безбожіи („діаволъ принуждалъ Вивлію обвинить насъ въ безбожіи“ Евс. V, 1), въ Эдиповыхъ кровосмѣщеніяхъ и Фіестовыхъ вечерахъ („слуги по наущенію сатаны и бывъ подстрекаемы воинами возводили на насъ Фіестовы вечери и Эдиповы кровосмѣщенія“ Ibid.). Вся апологія Аєнагора написана именно въ опроверженіе этихъ трехъ обвиненій. „Насъ обвиняютъ, говорить Аєнагоръ въ началѣ своей апологіи (гл. 3), въ безбожіи, въ Фіестовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣщеніяхъ“. Замѣчательно, что и самые термины Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιπόδεῖποι μέξεις встрѣчаются лишь у Аєнагора и въ посланіи галльскихъ мучениковъ. Другіе апологеты хотя и опровергаютъ обвиненія христіанъ въ вдѣліи человѣческаго мяса и въ кровосмѣщеніяхъ, но не употребляютъ, для означенія этихъ ужасовъ, условныхъ терминовъ „Фіестовы вечери и Эдиповы кровосмѣщенія“.

Предположеніе наше, что именно малоазійскія церкви хранили преданіе объ Аєинагорѣ, подтверждается и тѣмъ, что Меѳодій патарскій, свидѣтельство котораго объ апологіи Аєинагора мы выше разобрали, происходилъ изъ М. Азіи и, по свидѣтельству блаж. Іеронима, былъ епископомъ въ городѣ *Олімпію*, въ Ликіи, городѣ, граничномъ съ Памфіліей и почти съднемъ съ Сидомъ, родиной Ф. Сидета.

Замѣчательно далѣе, что древнійшій списокъ апологіи Аєинагора оказался въ библіотекѣ *Ареѳы*, который былъ архіепископомъ Кессаріи Каппадокійской, т. е. въ М. Азіи.

Итакъ, весьма вѣроятно, что Ф. Сидеть почерпнулъ свои свѣдѣнія объ Аєинагорѣ изъ преданія церквей малоазійскихъ, съ которымъ былъ знакомъ въ молодости.

На знакомство Аєинагора съ посланіемъ галльскихъ мучениковъ, или съ обстоятельствами галльского гоненія, указываетъ, по-видимому, еще слѣдующее мѣсто въ 34 гл. «Прощенія». Говоря о жестокихъ насилияхъ, произволимыхъ язычниками надъ христіанами вопреки всякой справедливости, Аєинагоръ восклицаетъ: „вотъ это значитъ псть плотъ человѣческую“! Но тѣ же самыя слова, по свидѣтельству посланія галльскихъ мучениковъ, произнесъ мученикъ Атталь. «Когда его положили на желѣзную скамью и разжигали ее, и когда отъ тыла его начали уже подниматься смрадъ, онъ сказалъ народу по-латыни: „вотъ это значитъ псть людей,— что вы дѣлаете надъ нами!“ (Евс. V, 1. Mign. t. XX, col. 428. B.).

Но не смотря на всѣ эти признаки сходства между „Прощеніемъ“ Аєинагора и посланіемъ галльскихъ мучениковъ, мы однако не рѣшаемся констатировать это сходство. Нужно прежде устранить доводы, которые можно привести противъ этого сходства. Наиболѣе сильнымы изъ этихъ возможныхъ доводовъ намъ представляется слѣдующій. Галльские мученики пишутъ, что христіанъ обвиняли въ Фестовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣщеніяхъ слуги изъ язычниковъ (*ἔθικοι τινες αἰκεταὶ τῶν ἥμετέρων*). Аєинагоръ пишетъ: «у насъ есть и слуги (*δούλοι*)... однако изъ нихъ никто не говорилъ такой наглой лжи объ насъ», т. е. что христіане убиваютъ человѣка, чтобы съѣсть его плотъ (гл. 35). По-видимому, такимъ образомъ Аєинагоръ не знаетъ о галльскомъ гоненіи, иначе не написалъ бы этихъ строкъ.

Что касается Родона, то, можетъ быть, этотъ послѣдній изъ александрийскихъ катехетовъ сообщилъ Ф. Сидету списокъ всѣхъ катехетовъ, составленный относительно лицъ, не упомянутыхъ у Евсевія и другихъ церковныхъ писателей, на основаніи преданія, догадокъ, слуховъ и т. п. Вслѣдствіе этого въ число катехетовъ попадъ и Аениагоръ. Филиппъ Сидетъ отнесся къ этому списку безъ всякой критики и въ словѣ 44 своей Исторіи, гдѣ онъ специально, повидимому, задался цѣллю представить полный перечень александрийскихъ катехетовъ, онъ начинаетъ этотъ перечень съ Аениагора. И такъ какъ обѣ этомъ апологетъ онъ не находилъ никакихъ извѣстій у другихъ писателей, то и счѣль нужнымъ по поводу его имени сообщить нѣкоторыя подробности изъ его біографіи, извѣстной ему изъ преданія малоазійскихъ церквей.

Но остается все таки нерѣшеннымъ вопросъ: какимъ образомъ могло случиться, что Аениагоръ, не будучи катехетомъ, былъ помѣщенъ въ число катехетовъ,—по догадкамъ ли Родона, или по ошибкѣ Филиппа Сидета? Чѣмъ могли быть вызваны эти догадки, или эта ошибка?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы укажемъ здѣсь на любопытное предположеніе обѣ отношеніяхъ Аениагора къ Александрии, высказанное впервые, если не ошибаемся, французскимъ ученымъ *Lalanne*, и повторенное у насъ о. архим. Борисомъ (Плотниковымъ)¹⁾. Этотъ послѣдній говоритъ даже, что предположеніе *Lalanne* „общеприято въ наукѣ“.

Сущность этого предположенія состоитъ въ слѣдующемъ. „Аениагоръ предпринялъ въ Александрии тоже, что Аристидъ сдѣлалъ въ Аениахъ, а св. Густинъ въ Римѣ“, т. е. открылъ частную философскую школу на христіанскихъ началахъ, но эта школа не

¹⁾ *Lalanne*, *Influence des Peres de l'Eglise sur l'education publique*.—Архим. *Борисъ*. Исторія христ. просвѣщенія. Прав. Собес. 1885, I, 145.

имѣла ничего общаго съ тѣмъ учебнымъ заведеніемъ Александрии, которое называлось *διδασκαλεῖον ἡρῷον λόγων*, училищемъ святыхъ словесъ.

Въ этомъ предположеніи мало произвольнаго. Изъ свидѣтельства Филиппа Сидета съ несомнѣнностью можно заключить, что Аѳинагоръ былъ христіанскимъ философомъ, т. е., будучи христіаниномъ, онъ сохранилъ за собою всѣ атрибуты званія философа и въ томъ числѣ философскую тогу (*ἐν αὐτῷ χριστιανοῦτος τριβωνι*). Надписаніе „Прошенія“ прямо называетъ Аѳинагора „христіаниномъ-философомъ“. Но философа того времени трудно было вообразить себѣ безъ слушателей,—а потому философы или заводили постоянныя школы въ мѣстахъ своего жительства, или путешествовали по разнымъ городамъ Римской имперіи, гдѣ они занимались преподаваніемъ философскихъ и вообще научныхъ истинъ только временно, пока они жили въ томъ или другомъ городѣ.

Филиппъ Сидетъ передаетъ, что Аѳинагоръ стоялъ во главѣ академической школы (*ἀκαδημιαχῆς σχολῆς προϊστάμενος*). Очевидно, это сказано о до-христіанскомъ періодѣ его жизни. Перешедши въ христіанство, онъ не пересталъ, какъ мы видѣли, считать себя философомъ и, слѣдовательно, имѣль школу, но только уже не платоническую, а христіанскую школу бывшаго платоника. Если,—слѣдяя предположенію,—школа эта была въ Александрии, то не мудрено, что Климентъ Александрийскій былъ однимъ изъ слушателей этой школы. Впослѣдствіи, когда приходило къ концу существованіе самаго „училища святыхъ словесъ“, легко могло быть позабыто истинное значеніе школы Аѳинагора и составилось мнѣніе, что онъ былъ начальникомъ не частной школы, а извѣстнаго Александрийскаго „училища святыхъ словесъ“. Можетъ быть, въ такое заблужденіе впалъ упомянутый нами Родонъ, но вѣроятнѣе всего это — ненамѣренная ошибка самого Филиппа Сидета, который или не обратилъ вниманія на различіе между частной философской школой и церковнымъ огласи-

тельнымъ училищемъ, или же, возводя Аенинагора въ званіе катехета, хотѣлъ еще болѣе возвысить его въ мнѣніи малоазійскихъ христіанъ.

Неразсмотрѣннымъ остается у насъ еще свидѣтельство Филиппа Сидета объ обращеніи Аенинагора въ христіанство. Еще прежде Цельса, по этому свидѣтельству, Аенинагоръ рѣшился написать сочиненіе противъ христіанъ и для лучшаго опроверженія христіанскаго ученія стала изучать св. писаніе; но, бывъ плѣненъ благодатю Св. Духа, онъ и самъ перешелъ въ христіанство и, по образу великаго апостола Павла, изъ гонителя сдѣлался проповѣдникомъ его.

Мы совершенно не имѣемъ данныхъ, чтобы проинести свой судъ надъ этимъ сообщеніемъ. Самъ Аенинагоръ въ своихъ сочиненіяхъ не только не описываетъ своего обращенія въ христіанство, но не даетъ даже намека на то, что онъ былъ нѣкогда язычникомъ. Но принимая въ соображеніе, что всѣ известные намъ христіане - философы не были рождены въ христіанствѣ, а перешли въ него уже въ зрѣломъ возрастѣ и послѣ тяжелой внутренней борьбы, мы не имѣемъ права отвергать свидѣтельства объ обращеніи Аенинагора, напротивъ — должны признать его полную справедливость. Что касается той подробности, что Аенинагоръ готовился сдѣлаться однимъ изъ литературныхъ гонителей христіанства, то, мы думаемъ, Филиппу Сидету едва ли была нужда выдумывать ее. Вѣроятно онъ заимствовалъ ее изъ преданія малоазійскихъ церквей, въ которомъ, можетъ быть, съ особымъ ударениемъ была отмѣчена эта черта изъ жизни апологета.

Въ заключеніе нашей рѣчи о свидѣтельствѣ Филиппа Сидета замѣтимъ, что въ немъ апология, или „Прошеніе“, Аенинагора называется: „*Ο υπὲρ χοιριτιανῶν πρεβευτικός*“, а не *Πρεβεῖα περὶ χοιριτιανῶν*, какъ оно надписывается во всѣхъ манускриптахъ. Эта разница не должна конечно служить

поворомъ къ подозрѣнію, что Ф. Сидетъ разумѣеть не ту апологію, какая извѣстна намъ съ именемъ Аѳинагора, а какую-то другую. Разница объясняется тѣмъ, что Филиппъ самъ измѣнилъ *πρεσβεῖα* въ *πρεσβευτικὸς*, находя это безразличнымъ: точно такъ же, какъ и теперь мы называемъ *Πρεσβεῖα* Аѳинагора то „Прощеніемъ за христіанъ“, то просто „Апологіей“. Еще вѣроятнѣе догадка Гарнака, по которой Филиппу былъ извѣстенъ списокъ апологіи Аѳинагора съ сокращеннымъ заглавиемъ: *ΑἽην. φιλ. χριστιανῶν.* Гарнакъ догадывается, что это былъ тотъ самый списокъ, какой впослѣдствіи вошелъ въ составъ кодекса Ареїи, архіепископа Кесаріи Каппадокійской. Кстати и въ этомъ послѣднемъ кодексѣ, какъ и у Филиппа Сидета, не упоминается, что Аѳинагоръ былъ *ἀθηναῖος*¹⁾.

Обобщая все сказанное нами о свидѣтельствѣ Филиппа Сидета, мы можемъ въ такомъ порядкѣ распределить его показанія по степени ихъ достовѣрности:

I. *Несомнѣнно*, а) что апологія Аѳинагора была извѣстна писателю начала V вѣка Филиппу Сидету, хотя не точно подъ тѣмъ же заглавиемъ, какое допшло въ манускриптахъ; б) несомнѣнно, что авторомъ этой апологіи считался именно Аѳинагоръ, христіанскій писатель II вѣка (*κατὰ τοὺς χρόνους Ἀδριανοῦ καὶ Αὐτωνίου...* *Πρὸς Κέλβον*).

II. *Весьма вѣроятно*, что а) этотъ Аѳинагоръ былъ прежде язычникомъ, но потомъ подъ вліяніемъ чтенія св. писанія обратился въ христіанство; что б) онъ былъ философомъ - платоникомъ и послѣ обращенія продолжалъ философское преподаваніе, хотя и на христіанскихъ основаніяхъ. в) Можетъ быть, школа Аѳинагора была въ Александрии и, можетъ быть, Климентъ александрийскій былъ въ числѣ его слушателей и учениковъ.

¹⁾ *Texte und Untersuch.* B. I, S. 180.

III. Сомнительно, чтобы Аениагоръ былъ начальникъ александрийскаго „училища святыхъ словесъ“ прежде Пантена и Клиmenta.

IV. Совсъмъ невѣрно, будто „Прощеніе“ Аениагора было адресовано императорамъ Адріану и Антонину, а не М. Аврелію и Коммоду, какъ значится въ адресѣ апологіи.

III.

Свидѣтельство объ Аениагорѣ и его твореніяхъ надписаній или заглавій этихъ твореній и адреса «Прощенія за христіанъ».

Кромѣ разобранныхъ нами выше крайне скучныхъ и несовершенныхъ свидѣтельствъ объ Аениагорѣ св. Мѣодія и Ф. Сидета, мы ничего не находимъ у древнихъ писателей о нашемъ авторѣ. Поэтому весьма важнымъ и цѣннымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о немъ являются его же собственныя сочиненія. Мы обратимся теперь къ этому источнику и разсмотримъ въ частности: а) надписанія, т. е. заглавія его сочиненій, и адресъ его „Прощенія“ къ императорамъ, б) тѣ мѣста апологіи, которые могутъ дать намъ какія нибудь свѣдѣнія объ Аениагорѣ и его сочиненіяхъ.

1) *Надписанія сочиненій Аениагора.* Во всѣхъ древнѣйшихъ рукописныхъ кодексахъ сочиненія Аениагора надписываются такъ: „Прощеніе“: — *Αθηναύόον ἀθηναίον φιλοσόφον χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*; трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“: или полнымъ титуломъ. — *Αθηναύόον ἀθηναίον φιλοσόφον χριστιανοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*; или сокращенно, — *Toῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*.

Эти надписанія даютъ намъ *два новыхъ извѣстія* объ Аениагорѣ сравнительно съ свидѣтельствами Мѣодія и Ф. Сидета. Именно, *во-первыхъ*, мы узнаемъ только изъ надписаній, что Аениагоръ былъ *авинианъ* по своему происхожденію, *во-вторыхъ* — что, кромѣ

„Прошенія за христіањъ“, онъ написалъ еще сочиненіе „О воскресеніи мертвыхъ“.

Рассмотримъ оба надписанія нѣсколько подробнѣе.

а) *Надписаніе апологіи* несомнѣнно относится къ глубокой древности и, можетъ быть, выставлено самимъ авторомъ на подлинномъ экземпляре. По крайней мѣрѣ Меѳодій въ началѣ четвертаго и Ф. Сидетъ въ началѣ пятаго вѣка имѣли списки апологіи уже съ именемъ автора, а имя автора встрѣчается *только въ надписаніи апологіи*: его нѣтъ ни въ адресѣ, ни въ текстѣ ея.

Мы уже замѣтили, что надписаніе апологіи Аѳинагора даетъ намъ новое свидѣтельство о немъ, именно, что онъ былъ аѳинянинъ. Все остальное въ этомъ надписаніи намъ извѣстно изъ разобранныхъ нами вѣнчихъ свидѣтельствъ, которыя такимъ образомъ подтверждаются свидѣтельствомъ надписанія. Такъ эпитеты: *φιλοβόφον*, *χριστιανόν* предполагаются сами собою въ свидѣтельствѣ Ф. Сидета. Что касается заглавія *Πρεβεία*, то и оно упоминается у Филиппа, хотя, какъ мы видѣли, въ нѣсколько измѣненномъ видѣ: *Πρεβειτικός*.

Нѣкоторые ученые (Магдеб. центуріи, Бароній, Тенцеллій, Мосгеймъ, Маранъ) переводятъ слова: *Πρεβεία περὶ χριστιανῶν* латинскимъ: *Legatio pro christianis*, т. е. *Посланіе за христіањъ*, и заключаютъ отсюда, что Аѳинагоръ былъ отправленъ къ императорамъ въ качествѣ депутата отъ христіањъ и представилъ имъ записку о тяжеломъ положеніи послѣднихъ. Но эти ученые допускаютъ небольшое противорѣчіе. Коль скоро Аѳинагоръ былъ посломъ христіањъ, то свое сочиненіе за христіањъ онъ несомнѣнно передалъ лично и непосредственно императорамъ и уже поэтому оно не могло быть названо *посланіемъ*. Въ виду этого мы считаемъ болѣе точнымъ переводъ *πρεβεία* словомъ *supplicatio*, вмѣсто *legatio*, какъ поступаетъ Отто въ своемъ изданіи Аѳинагора. Переводу Отто слѣдуетъ о. Преображенскій, переводя *πρεβεία* словомъ *прошеніе*.

б) *Надписаніе трактата „О воскресеніи“* имѣеть для нась громадную важность уже потому, что только на основаніи его трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“ приписывается Аєнагору. Другихъ свидѣтельствъ въ пользу принадлежности этого трактата Аєнагору не имѣется. Тѣмъ не менѣе свидѣтельство надписанія не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Подтвержденіе этому свидѣтельству мы находимъ, *во-первыхъ*, въ апологіи Аєнагора. Именно, въ концѣ ея апологетъ касается вопроса о воскресеніи и здѣсь же обѣщаетъ посвятить подробному и всестороннему изслѣдованію этого вопроса специальный трактатъ: „ἀνακείσθω ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος“, т. е. „отложу до будущаго времени слово о воскресеніи“. *Во-вторыхъ*, что дошедшій до нась трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“ и есть именно обѣщанное Аєнагоромъ „Ο περὶ ἀναστάσεως λόγος, въ этомъ, кромѣ замѣчательнаго сходства этого трактата съ апологіей *по изложению* и языку, убѣждаетъ нась главнымъ образомъ тождество исторической судьбы того и другаго сочиненія. Трактатъ „О воскресеніи“ подвергся въ древней церкви такому же глубокому забвѣнію, какъ и „Прошеніе за христіанъ“. Въ X вѣкѣ оба сочиненія опять явились вмѣстѣ на свѣтъ исторіи: очевидно вмѣстѣ они и сохранялись въ преданіи одной церкви, и именно малоазійской, по нашему предположенію.

2) Перейдемъ къ разбору *адреса апологіи*. Во всѣхъ сохранившихся спискахъ онъ читается такъ: *Αὐτοχρότοοσιν Μάρκω Αὐρηλίω Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκιῳ Αὐρηλίῳ Κομιμόδῳ, ἀρμενιαχοῖς, σαρματιχοῖς, τὸ δὲ μεγαλοβόστον φιλοβόστοις.*

Адресъ этотъ имѣеть для нась большую цѣнность въ смыслѣ историческаго свидѣтельства. Изъ него мы узнаемъ впервые о томъ, какимъ императорамъ было подано „Прошеніе“ Аєнагора, т. е. о времени происхожденія апологіи. На основаніи этого адреса мы съ большою рѣшительностію отвергаемъ неправильное

сообщеніе Ф. Сидета о времени жизни и дѣятельности Аенинагора и объ адресатахъ его „Прощенія“.

Какимъ же императорамъ была подана апология Аенинагора?

Что касается первого упоминаемаго въ адресѣ императора, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что это—Маркъ Аврелий Антонинъ, известный императоръ философъ, преемникъ Антонина Пія. Но относительно втораго императора, который названъ въ адресѣ *Люциемъ Аврелиемъ Коммодомъ*, мнѣнія ученыхъ разнорѣчатъ. Одни ученые начиная со Скалигера, думаютъ, что подъ этими именами должно разумѣть первого соправителя и брата М. Аврелия—*Люций Вера*, который умеръ въ 169 году. Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, апология Аенинагора написана *до 169 г.* Другіе доказываютъ, что въ адресѣ „Прощенія“ разумѣется второй соправитель и *сынъ* Марка Аврелия, Люций Аврелий *Коммодъ*. Онъ сдѣлался соправителемъ М. Аврелия въ 176, и поэтому написаніе апологии относится, по мнѣнію этихъ ученыхъ, ко времени *после 176 г.* Основаніемъ для тѣхъ и другихъ ученыхъ служить то, что и тотъ и другой соправитель М. Аврелия, и Л. Веръ и Коммодъ носили имена „*Lucius Aurelius Commodus*“, которые значатся въ адресѣ „Прощенія“.

Спрашивается, которому же изъ этихъ мнѣній мы должны оказать предпочтеніе, которое изъ нихъ наиболѣе справедливо и согласно съ исторіей, *и когда же именно написано „Прощеніе за христіанъ“ Аенинагора?*

Вопросъ этотъ весьма обстоятельно разсмотрѣнъ Мосгеймомъ въ специальной статьѣ подъ заглавиемъ: „*De vera aetate apologetici, quem Athenagoras pro christianis scripsit*“ ¹⁾). Мосгейму слѣдовалъ и Отто въ предисловіи къ своему изданію Аенинагора. Эти ученые высказываются за второе мнѣніе, т. е. за то, что

¹⁾ *Dissertationes, volum. I, p. 269 sq.*

апологія написана послѣ 176 г. и подана М. Аврелію съ сыномъ. Первое мнѣніе они подвергаютъ самой строгой критикѣ и устраниютъ его во всѣхъ его деталяхъ. Мы изложимъ здѣсь ихъ доводы, сопровождая ихъ изрѣдка своими замѣчаніями.

а) Справедливо, что Л. Веръ, братъ М. Аврелія, носилъ имя *Commodus*, но это имя уже не прилагалось къ нему съ тѣхъ поръ, какъ онъ былъ объявленъ соправителемъ М. Аврелія, т. е. когда былъ названъ *αὐτοκράτωρомъ*. Объ этомъ свидѣтельствуютъ Капитолинъ, историкъ М. Аврелія ¹⁾), а также монеты, вычеканенные въ честь Л. Вера послѣ его усыновленія: на нихъ онъ называется *Verus*, а не *Commodus*. Поэтому Аѳинагоръ не могъ назвать его Коммодомъ, коль скоро онъ называется *αὐτοκράτωρомъ*. Напротивъ сынъ Марка Аврелія Л. Аврелій Коммодъ удержалъ за собой имя Коммода и послѣ того, какъ въ 176 году сдѣлался соправителемъ М. Аврелія и самодержцемъ (*αὐτοκράτωρ*).

б) Защитники того мнѣнія, что апологія Аѳинагора написана М. Аврелію съ братомъ, а не съ сыномъ, ссылаются на употребленный въ адресѣ „Прощенія“ титулъ *ἀδμενιαχοῖς*. Говорятъ, что Коммодъ рѣшительно не могъ называться *ἀδμενιαχοῖς*: этотъ титулъ былъ данъ въ 163 году Люцію Веру послѣ его похода въ Арменію; въ 164 г. и Маркъ Аврелій принялъ этотъ титулъ, и такимъ образомъ оба императора назывались *ἀδμενιαχοῖ* ²⁾). Но послѣ смерти Л. Вера (въ 169 г.) М. Аврелій, говорятъ, пересталъ употреб-

¹⁾ In Vita M. Antonini (cap. VII), а также in vita Veri передается, что М. Аврелій, давши брату соправительство и трибуническую власть и честь проконсульства, приказалъ, чтобы его называли *Verus*, вместо прежняго *Commodus*.

²⁾ Capitolin. Vita Anton. cap. IX: Gestae sunt res in Armenia prospere per Statium Priscum Artaxatis captis delatumque Armeniae nomen utriusque principum, quod Marcus per verecundiam primo recusavit, postea tamen recepit.

лять этотъ титулъ, потому что онъ былъ какъ бы собственнымъ титуломъ Л. Вера. Тѣмъ болѣе было бы непростительнымъ анахронизмомъ прилагать титулъ *ἀρμενιαχοῖ* послѣ 176 г. Марку Аврелію и сыну его Коммоду.

Опровергая эти соображенія, ученые, защищающіе мнѣніе о болѣе позднемъ происхожденіи „Прощенія“, именно при М. Авреліи и Коммодѣ, выставили множество догадокъ для объясненія присутствія титула *ἀρμενιαχοῖς* въ адресѣ апологіи. Такъ *Мосгеймъ* совершенно неосновательно думаетъ, что нужно читать *ἀρμενιαχῶ* вмѣсто *ἀρμενιαχοῖς*, относя такимъ образомъ, этотъ титулъ къ одному М. Аврелію. Если принять эту догадку, тогда адресъ апологіи вышелъ бы безграмотнымъ, потому что прилагательное *ἀρμενιαχός* не было бы ни съ чѣмъ согласовано, или если и согласовано, то съ ближайшимъ именемъ *Κομισδῶ*.—Привольна также и догадка *Момтсенъ*, который думаетъ, что титулъ *ἀρμενιαχοῖς* поставленъ въ адресѣ по ошибкѣ переписчика вмѣсто *γερμανιαχοῖς*,—титула, который действительно прилагался къ Марку Аврелію и сыну его Коммоду. Гораздо удачнѣе соображеніе *Тильмана*, который допускаетъ возможность того, что и послѣ смерти Вера М. Аврелій не препятствовалъ называть себя *ἀρμενιαχός*. разъ титулъ этотъ былъ принятъ имъ раньше. Къ Коммоду же титулъ этотъ могъ быть отнесенъ Аеинагоромъ просто изъ вѣжливости, какъ догадывается *Отто*.

в) Главнымъ аргументомъ того мнѣнія, что „Прощеніе“ адресовано М. Аврелію и сыну его Коммоду, служитъ для защитниковъ этого мнѣнія присутствіе въ адресѣ „Прощенія“ титула *βαρματιχοῖς*. Титулъ этотъ ни въ какомъ случаѣ не могъ относиться къ Л. Вери, потому что М. Аврелій принялъ этотъ титулъ лишь въ 176 году, послѣ побѣды надъ квадами и маркоманами, которые были известны Риму подъ названіемъ *sarmati*. *Dodwell* и *Пагій*, стоящіе за происхожденіе „Прощенія“ при Л. Верѣ до 169 года,

пытаются устраниТЬ этотъ титулъ, полагая, что онъ выставленъ по опискѣ вмѣсто *παρθενοῖς*. Но это исправлениЕ настолько произвольно, что и не заслуживаетъ подробнаго опроверженія. „Къ чѣму намъ и трудиться, говорить по этому поводу Лейзерій, если смѣлость наша до того простирается, что мы начинаемъ или уничтожать, или измѣнять все, что не нравится намъ у древнихъ авторовъ“¹⁾).

Съ титулами *ἀρμενιαχοῖς* и *βαριατικοῖς* мы встрѣтимся ниже, когда будемъ говорить о гипотезѣ Гарнака. Тогда мы попытаемся высказать и свои соображенія объ этихъ титулахъ и ихъ значеніи въ адресѣ „Прошенія“. Теперь же перейдемъ къ титулу „философовъ“.

г) Думающіе, что „Прошеніе“ Аѳинагора было адресовано къ М. Аврелю съ Л. Веромъ, указываютъ *pro causa sua* на слова адреса: *τὸ δὲ μεγιστὸν φιλοσόφοις*, т. е. а что выше всего—философамъ. Говорятъ: Коммодъ, сынъ М. Аврелія, вель жизнь далеко не такую, чтобы могъ называться „философомъ“. Но забываютъ при этомъ, что и Л. Веръ хотя получилъ хорошее образованіе, но по жизни своей далеко не былъ философомъ. Собственно говоря, титулъ философа не шелъ ни къ тому, ни къ другому соправителю М. Аврелія, но за то онъ прекрасно характеризовалъ самого М. Аврелія. Аѳинагоръ, раньше соединивъ въ своеемъ адресѣ обоихъ императоровъ, могъ и похвалу свою отнести не къ одному М. Аврелію, но и къ сыну его Коммоду. Замѣтимъ еще при этомъ, что Коммоду во время написанія адреса было не болѣе 17—18 лѣтъ (онъ род. въ 160 г.), и въ такомъ возрастѣ дурныя свойства его характера еще не для всѣхъ обнаружились. Но философомъ онъ могъ быть названъ по идеѣ того воспитанія, которое давалъ ему отецъ: его учителемъ былъ извѣстный риторъ того времени Фронтонъ.

¹⁾ См. у Otto, *Prolegomena LXX.*

IV.

**Свидѣтельство объ Аѳинагоровомъ „Прошеніи за христіанъ“
въ самомъ содѣржаніи этого „Прошенія“.**

Лучше всего разрѣшается споръ о времени происхожденія „Прошенія“ Аѳинагора и объ императорахъ, которымъ оно было подано, самыемъ его содѣржаніемъ. Въ немъ мы находимъ несомнѣнныи признаки происхожденія „Прошенія“ именно въ то время, когда соправителемъ М. Аврелия былъ сынъ его Л. Авр. Коммодъ, т. е. между 176—180 гг. Разсмотримъ эти признаки.

а) Въ главѣ 37-ой Аѳинагоръ говоритъ: „мы молимся за вашу власть, чтобы сынъ, какъ требуетъ справедливость, наследовалъ отъ отца царство и чтобы ваша власть болѣе и болѣе утверждалась и распространялась и все вамъ покорствовало“.

Пагій ¹⁾ видитъ въ этихъ словахъ подтверждение того мнѣнія, что вторымъ императоромъ адреса былъ Л. Веръ, а не Коммодъ. Если бы, разсуждаетъ онъ, прошеніе было подано въ то время, когда Коммодъ былъ уже императоромъ, то не имѣла бы смысла молитва христіанъ за наслѣдника престола и за благополучное принятіе имъ царства отъ отца: престолъ былъ уже принятъ Коммодомъ при жизни отца, а другого сына и наслѣдника не было у М. Аврелия. Напротивъ, при жизни Вера такая молитва имѣла бы смыслъ, потому что въ то время Коммодъ былъ еще наслѣдникомъ, а не самодержцемъ.

Но Пагій ошибается. Ошибка его и другихъ ученыхъ, соглашающихся съ нимъ, зависитъ отъ того, что они недостаточно изучили подлинный текстъ Аѳинагора въ данномъ мѣстѣ, а, можетъ быть, и совсѣмъ не обратили на него вниманія. Между тѣмъ именно текстомъ все и объясняется. Аѳинагоръ въ этомъ мѣстѣ, какъ и вездѣ, необыкновенно точенъ, и буквально ка-

¹⁾ *Critica histor.-theolog. in annales Baron. ad annum 177, t. I.*

ждое слово у него обдумано и имѣетъ значеніе. Онъ говоритъ, что христіане молятся за императорскую власть (*πεοὶ μὲν τῆς ἀρχῆς τῆς υἱοτέρας εὐχόμεθα*), и далѣе поясняетъ, въ чёмъ именно состоитъ христіанская молитва за царей: съ одной стороны и вообще (*μὲν*) они молятся, чтобы всегда свято соблюдался римскій законъ престолонаслѣдія, по которому сынъ наслѣдуетъ послѣ отца царство (*παῖς παρὰ πατρὸς κατὰ τὸ δικαιότατον διαδέχεται τὸν βασιλεῖαν*)¹⁾,— съ другой стороны, въ частности (*δὲ*), они молятся за усиленіе и расширеніе власти *царствующихъ императоровъ* (*αὐξητοῦ δὲ καὶ ἐπιδόσιν καὶ τὴν ἀρχὴν υἱονομένων, λαμβάνη*).

Первая молитва христіанъ, т. е. молитва о сохраненіи закона престолонаслѣдія, болѣе чѣмъ когда-либо была умѣстна послѣ 176 года, въ которомъ, какъ-извѣстно, на востокѣ имперіи, въ Антіохіи, вспыхнуло восстаніе сирійскаго префекта Авидія Кассія противъ М. Аврелія. Возстаніе это состояло въ томъ, что Авидій Кассій (говорятъ, что заговоръ его былъ обдуманъ Фаустиної, женой М. Аврелія) вдругъ объявилъ по войскамъ, что М. Аврелій умеръ, и провозгласилъ себя императоромъ. Заговоръ былъ, правда, тотчасъ же подавленъ, и А. Кассій убитъ своими же солдатами, но М. Аврелія беспокоило конечно такое посягательство на императорскую власть и на права его наслѣдника. Онъ поторопился провозгласить 16-лѣтняго Ком-

¹⁾ Обратимъ вниманіе на то, что слова *πατήρ* и *παῖς* употреблены здѣсь безъ члена: явный признакъ, что Аенинагоръ не имѣлъ въ виду опредѣленныя личности М. Аврелія и Коммода, а только цитировалъ законъ о престолонаслѣдій. — Замѣчательно да-лѣе, что Аенинагоръ пишетъ не *διαδέχεται*, а *διαδέχησθε*, т. е. 2-е лицо множ. числа. Поэтому русскій переводъ о. Преображенскаго, приведенный нами выше, нѣсколько не точно передаетъ смыслъ подлинника. Нужно читать такъ: «мы молимся за ваше-владычество, чтобы вы согласно съ высшей справедливостью на-слѣдовали сыну послѣ отца».

мода совершеннолѣтнимъ и даровалъ ему одну за другою всѣ прерогативы императорской власти ¹⁾), а вѣрно-подданные христіане въ свои молитвы внесли прошеніе о беззмятежномъ престолонаслѣдіи по римскимъ законамъ, т. е. отъ отца къ сыну, о чёмъ и свидѣтельствуетъ Аѳинагоръ въ 37 главѣ.

б) Въ другомъ мѣстѣ Аѳинагоръ прямо называетъ царствующихъ императоровъ отцомъ и сыномъ. Именно, желая представить въ наиболѣе понятномъ для императоровъ видѣ христіанское ученіе о Богѣ Словѣ, Аѳинагоръ говоритъ въ гл. 18: „Вы (т. е. императоры) на самихъ себѣ можете получить понятіе о царствѣ небесномъ; ибо какъ вами, отцу и сыну, получившимъ царство свыше,... все покоряется, такъ все подчинено Богу и Его Слову, какъ нераздѣльному отъ Него Сыну“.

Къ Л. Веру слова эти ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отнесены, и попытки *Пагіл и Чирнера* ²⁾ сдѣлать это болѣе чѣмъ неудачны. Они указываютъ на то, что Л. Веръ былъ *зятемъ* М. Аврелія ³⁾ и потому въ извѣстномъ смыслѣ могъ быть названъ сыномъ его. Но возможно ли допустить, чтобы такой точный и строгій богословъ, какъ Аѳинагоръ, могъ провести столь неудачную и неумѣстную аналогію, какъ аналогія между тестемъ и зятемъ съ одной стороны и Богомъ Отцомъ и Словомъ Божіимъ съ другой? Тѣмъ болѣе невозможно допустить это, что подобная аналогія могла подать язычникамъ поводъ къ совершенно нелѣпымъ представлѣніямъ о Троицѣ христіанской.

в) Не менѣе, если не болѣе важнымъ признакомъ происхожденія апологіи Аѳинагора въ годы соправленія Коммода, а не при Л. Верѣ, служать слѣдующія слова первой главы „Прошенія“: „«ся вселенная по ви-шай мудрости наслаждается глубокимъ миромъ».

¹⁾ См. *Merival, Geschichte der Römer unter d. Kaisern.* t. 4, 531.

²⁾ *Tschirner, Fall des Heidenthums* I, 215 примѣч.

³⁾ *Capitol. in vit. c. 2.*

Dodwell думаетъ, что подобное время затишья отъ войны было въ 168 году. Но даже сторонникъ его въ вопросѣ о времени происхожденія апологіи Аѳинагора, *Пагій* устраниаетъ его мнѣніе, указывая, что въ 168 г. была война у Рима съ германцами. Самъ *Пагій* предлагаетъ 166 годъ, когда была окончена война съ парѳянами. Но въ томъ же году была возобновлена война съ маркоманами, начатая въ 165 г. Вообще за все время соправленія Л. Вера войны не прекращались, хотя и бывали незначительныя перемирия. Полный миръ, который у римлянъ назывался *Pax aeterna*, а у нашего апологета называется *βαθεία ειρήνη*, наступилъ лишь въ 176 г., послѣ покоренія германцевъ и сарматовъ. *Отто* приводитъ слѣдующую замѣчательную надпись на монетѣ того времени: „M. Antoninus Aug. germ. sarm. Fr. p. XXX“, на обратной сторонѣ: „*pax aeterna. Aug.*“.

Изъ предыдущаго мы видимъ, что содержаніе „Прощенія“ Аѳинагора даетъ намъ нѣкоторыя данныя лишь для рѣшенія вопроса *о времени* его происхожденія. О самомъ Аѳинагорѣ,—обстоятельствахъ его жизни, его общественномъ положеніи, его кончинѣ,—содержаніе его сочиненій не заключаетъ ни малѣйшаго свидѣтельства.

Правда, нѣкоторые слишкомъ проницательные ученыe думали, что Аѳинагоръ былъ пресвитеромъ. *Lumper* отвергаетъ это мнѣніе, какъ не имѣюще рѣшительно никакихъ основаній. Съ своей стороны онъ на основаніи трактата „*О воскресеніи*“ дѣлаетъ заключеніе, что Аѳинагоръ былъ облечень должностю катехета, т. е. оглашателя, или какою нибудь низшей церковной должностю; въ противномъ случаѣ, говоритъ онъ, Аѳинагоръ не могъ публично читать свой трактатъ „*О воскресеніи*“²⁾). А что онъ читалъ его публично,

²⁾ *Lumper, Historia critico-theolog. p. III, 53.*

это несомнѣнно изъ 23 главы трактата, гдѣ говорится о собравшихся и „присутствующихъ слушателяхъ“.

Но догадка *Lumper'a* едва ли справедлива. Дѣло въ томъ, что въ древней церкви не было отдельной должности катехета. Эта должность временно или пожизненно поручалась, смотря по нуждамъ церкви, или епископу, или пресвитеру, или діакону. Исключение составляли лишь катехеты александрийской школы. Извѣстно, что Оригенъ былъ катехетомъ, не имѣя священаго сана. Но тамъ, въ Александріи, название катехета употреблялось въ особенномъ смыслѣ: только въ Александріи катехеты были чѣмъ-то въ родѣ профессоровъ философіи, или публичныхъ ораторовъ¹⁾. Поэтому, если *Lumper* считаетъ Аѳинагора катехетомъ въ смыслѣ учителя оглашаемыхъ, то онъ долженъ признать то, что онъ отвергаетъ, именно, что Аѳинагоръ былъ облеченъ священнымъ саномъ.

Мы съ своей стороны думаемъ, что трактать „О воскресеніи“ совершенно не говорить о томъ, что авторъ его былъ оглашателемъ. По содержанію своему трактать этотъ носить характеръ скорѣе публичной лекціи, чѣмъ церковной проповѣди. Авторъ не имѣть цѣллю оглашеніе некрещеныхъ или назиданіе вѣрныхъ; цѣль его,—судя по всему литературному складу его рѣчи,—съ одной стороны апологетическая и полемическая противъ язычниковъ, по скольку авторъ имѣть въ виду *противниковъ* воскресенія, съ другой—школьно-педагогическая, по скольку онъ указываетъ своимъ слушателямъ методъ въ доказательствѣ истины воскресенія. Поэтому вѣрѣ, кажется, предположить, что трактать „О воскресеніи“ есть одна изъ лекцій, а, можетъ быть, и двѣ послѣдовательныя лекціи, прочитанныя Аѳинагоромъ въ его философской школѣ, существованіе которой въ Александріи мы выше предположили.

¹⁾ *Augusti, Handbuch d. christl. Archeologie I, 275.*

Аєинагоръ могъ публично обсуждать вопросъ о воскресеніи не только безъ препятствій со стороны церковной власти, но, можетъ быть, даже по благословенію епископа. Онъ пользовался въ данномъ случаѣ правами христіанскаго философа, точно такъ же, какъ Татіанъ, произнося свою „Рѣчъ противъ эллиновъ“.

Единственno, что съ полнымъ правомъ мы можемъ утверждать объ Аєинагорѣ на основаніи содержанія его сочиненій,—это, что онъ былъ христіанскимъ философомъ. Среди разнообразныхъ философскихъ школъ и направлений II вѣка христіанские философы составляли отдѣльную группу. Сюда принадлежали изъ известныхъ намъ: Кодратъ Аристидъ, Густинъ, Мелитонъ, Ермій, Татіанъ, Аєинагоръ. Каково въ частности было направлѣніе христіанской философіи Аєинагора, мы укажемъ въ слѣдующихъ частяхъ своего сочиненія.

V.

Свидѣтельство объ Аєинагорѣ и его твореніяхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ.

Мы представили по возможности подробный обзоръ внѣшнихъ и внутреннихъ свидѣтельствъ объ Аєинагорѣ и его сочиненіяхъ и видѣли, что насколько первыя недостаточны и несовершены, настолько и послѣднія скучны. Это побуждаетъ и обязываетъ насъ разсмотрѣть, въ качествѣ самостоятельного источника нашихъ свѣдѣній объ Аєинагорѣ и его сочиненіяхъ, тѣ рукописные кодексы, въ которыхъ между другими древними христіанскими писаніями дошли до насъ сочиненія Аєинагора. Въ этихъ кодексахъ значеніе историческихъ свидѣтельствъ имѣютъ: 1) надписанія, съ которыми въ нихъ значатся сочиненія Аєинагора, и 2) примѣчанія, или *схоліи*, которыми снабдили текстъ Аєинагора древніе составители или редакторы кодексовъ. Но не менѣе важно для насъ также и то мѣсто,

какое занимаютъ въ кодексахъ сочиненія Аѳинагора среди другихъ сочиненій. Поэтому мы начнемъ съ описанія состава и содержанія тѣхъ кодексовъ-манускриптовъ, въ которыхъ дошли до насъ сочиненія Аѳинагора.

Подробное описаніе эихъ кодексовъ мы имѣемъ у Отто, въ его *Corpus apologetarum*, въ предисловіи къ седьмому тому. Но вполнѣ научное изслѣдованіе этихъ кодексовъ принадлежитъ Адольфу Гарнаку. Въ одномъ изъ новѣйшихъ своихъ сочиненій: „Ueberlieferung der griechischen Apologeten des II Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter“¹⁾). Гарнакъ съ изумительнымъ трудолюбіемъ и эрудиціей сравнилъ между собою всѣ древніе кодексы-манускрипты и показалъ ихъ отношенія другъ къ другу и сравнительную историческую цѣнность. Между другими кодексами разсмотрѣны здѣсь и тѣ, въ которыхъ имѣются и сочиненія Аѳинагора.

Отто раздѣляетъ всѣ эти кодексы на три группы: а) къ первой у него относятся кодексы, въ которыхъ имѣются оба сочиненія Аѳинагора, т. е. и „Прощеніе“, и трактатъ „О воскресеніи“, б) ко второй—кодексы, имѣющіе лишь „Прощеніе“, и в) къ третьей—кодексы, имѣющіе лишь трактатъ „О воскресеніи“. Въ первой группѣ—8 кодексовъ, во второй—12 и въ третьей—6.

Гарнакъ главное вниманіе обращаетъ лишь на древнѣйшіе кодексы византійскаго периода (X—XIV вв.), и потому число кодексовъ, подлежащихъ изученію, у него значительно сокращается. Предлагаемое имъ дѣленіе кодексовъ научнѣе дѣленія Отто. Именно, онъ дѣлить всѣ кодексы на три независимыя группы, отличныя по происхожденію, и всѣ разнообразные кодексы сводить къ тремъ кодексамъ—родоначальникамъ или прототипамъ.

¹⁾ Помѣщено въ его изданіи *Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. altchristl. Litter.* 1882, В. I, Н. 1—2.

Отъ византійскаго періода (X — XIV) до настъ дошло *семь* кодексовъ, содержащихъ собраніе твореній древнихъ апологетовъ. Изъ этихъ семи кодексовъ только *пять* имѣютъ въ себѣ сочиненія Аѳинагора. Вотъ эти пять кодексовъ въ хронологическомъ порядкѣ:

А) X вѣка:

1) *Codex Parisinus 451* (у Отто: „Par. 1“, у Maran'a: „Reg. 1“).

Б) XI и XII вв.

2) *Codex Parisinus 174* (у Гарнака: „Par. 1“, у Отто: „Par. 2“, у Maran'a: „Reg. 2“).

3) *Codex mutinensis* (Отто t. VII, prolegomena, стр. XIX).

С) XIII и XIV вв.

4) *Parisinus 450* (у Отто: „Par. 3“, у Maran'a: „Reg. 3“).

и 5) *Codex Argentoratensis 9.*

I. Безусловно древнѣйшій между этими кодексами есть кодексъ Paris. 451. Онъ написанъ для ученаго Ареѳы, архіепископа Кесаріи Каппадокійской, въ 914 г. какимъ-то Бааномъ, нотаріемъ ¹). Кодексъ этотъ, долженствовавшій, по мысли его составителя, представлять изъ себя собраніе твореній древнихъ апологетовъ, заключаетъ въ себѣ слѣдующія восемь сочиненій:

1) Клиmenta александр. „Protrepticus“.

2) Его же „Paedagogus“.

3) Густина ф. „Epistola ad Zenam“ (ZHNH).

4) Его же „Cohortatio ad gentiles“.

5) Евсевія кесар. „Praeparatio ev“. L. I—V.

6) Аѳинагора „Прошеніе“ (Fol. 322^b—348^a).

7) Аѳинагора „О воскресеніи мертвыхъ“ (Fol. 348—367^b).

8) Евсевія „Adversus Hieroclem“.

¹) Вотъ что значится въ надписаніи этого кодекса: «ἐγράφη χειρὶ Βαάνους νοταρίου Ἀρέθᾳ ἀρχιεπίσκοπῷ Κεσσαρίᾳ Καππαδοκίᾳ ἔτει κόσμου, ρυκβ.».

Слѣдующіе по времени кодексы: *mutinensis* и *Paris.* 174, по содержанію своему, т. е. по подбору сочиненій, почти вполнѣ сходны съ *cod. Par. 451*, изъ чего Гарнакъ догадывается, что кодексы эти имѣютъ *Par. 451* своимъ прототипомъ. Догадку эту онъ подтверждаетъ массой доказательствъ, взятыхъ изъ сравненія параллельныхъ мѣстъ этихъ кодексовъ.

Такимъ образомъ составляется первая группа кодексовъ: *Paris. 451, mutin.* и *Par. 174.*

II. Совершенно самостоятельное мѣсто занимаетъ четвертый изъ упомянутыхъ нами кодексовъ, именно: *Cod. Paris. 450* (1364 г.). Онъ снабженъ предисловіемъ, изъ которого видно, что онъ *есть собрание сочиненій Густина мученика.* Въ предисловіе вошли выписки изъ *Фотія* и *Евсевія* о сочиненіяхъ Густина философа. Вотъ какія сочиненія заключены въ этомъ кодексѣ:

1) *Посланіе къ Зенѣ,* 2) *Cohortatio,* 3) *Dialogus cum Tryphon,* 4) *Apologia 1-ма,* 5) *Apologia 2-да,* 6) *De monarchia,* 7) *Expositio rectae fidei,* 8) *Confutatio dogmatum,* 9) *Quaestiones christian. ad gent.* 10) *Quaestiones et respons. ad orthodox.* 11) *Quaestiones gent. ad christ.* 12) *О воскресеніи мертвыхъ, трактатъ Аѳинагора.*

Къ одной группѣ съ этимъ кодексомъ относится *Cod. Claromontanus 82* (1573), содержащей также одинъ только трактатъ „*О воскресеніи*“.

III. Остается еще *Codex Argentoratensis 9* тридцатаго вѣка. Онъ содержитъ въ себѣ слѣдующія сочиненія: 1) *De Monarchia, Густина философа,* 2) *Cohortatio,* 3) *Expositio rectae fidei,* 4) *Oratio ad Graecos (Татіана),* 5) *Epist. ad Diognet.,* 6) *Oracula Sibyllina,* 7) „*Прошеніе за христіанъ*“ *Аѳинагора,* 8) „*О воскресеніи мертвыхъ*“ *его же.*

Мы не будемъ приводить здѣсь критического материала, которымъ располагалъ Гарнакъ при изученіи этихъ кодексовъ; не будемъ также разматривать отношенія этихъ кодексовъ - прототиповъ къ позднѣйшимъ спискамъ. Поспѣшимъ обратиться къ надписанію со-

чиненій Аєнагора въ этихъ древнихъ кодексахъ, а также къ разсмотрѣнію тѣхъ сколій, которыя посвящены сочиненіямъ Аєнагора.

1) Въ кодексѣ Ареоы (Paris. 451), какъ мы видѣли, сочиненія Аєнагора занимаютъ 6-е и 7-е мѣста.

а) Помѣщенное въ кодексѣ вслѣдъ за сочиненіемъ „Praeparatio evangelica“, „Пропеніе“ Аєнагора первоначально, если вѣрить Отто и Гарнаку, *не имѣло никакого надписанія*, т. е. заглавія, и прямо начиналось адресомъ: *αὐτοκράτοροιν Μάρκω Αὐρηλίω*, и т. д. Заглавіе, которое мы въ своемъ мѣстѣ разобрали, выставлено въ этомъ кодексѣ уже *secunda tapis*, именно въ XI вѣкѣ, какъ думаетъ Отто ¹⁾). Вотъ это уже известное намъ надписаніе: *Αθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεβεία περὶ χριστιανῶν*.

Трактатъ „О воскресеніи“ въ этомъ же кодексѣ (Par. 451) надписывается *prima tapis* такъ: *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*.

Кодексъ Paris. 174, который, какъ мы видѣли, близокъ къ кодексу Ареоы, имѣетъ буквально тѣ же надписанія. То же самое нужно сказать и о Codex mutinensis.

б) Кодексъ Paris. 450 есть, какъ сказано въ предисловіи къ нему, собраніе сочиненій Іустина философа. Но въ самомъ концѣ этого собранія мы встрѣчаемъ сочиненіе не Іустина, а Аєнагора, именно *Περὶ ἀναστάσεως*. Сочиненіе это помѣщено въ кодексѣ *безъ надписанія*. Только на верхнемъ полѣ листа написано *prima manus*: *Περὶ ἀναστάσεως οὐτος δὲ ὁ λόγος ἀριστος: χ.* Позднѣйшей рукой на полѣ противъ этого мѣста написано: *Αθηναγόρου*.

Въ кодексѣ Claromont. 82 выставлено уже полное надписаніе трактата: *Αθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*.

в) Наконецъ въ кодексѣ Argentorat. сочиненія Аєнагора помѣщены въ концѣ кодекса и также вслѣдъ

¹⁾ Otto. Corpus apologetar. t. VII, p. XIII.

за сочиненіями Густина философа (къ которыи здѣсь причислены „Посланіе къ Діогнету“ и „Рѣчь противъ эллиновъ“ Татіана). Оба сочиненія Аѳинагора имѣютъ полныя надписанія: 1) *Αθηναуόοου ἀθηναίου φιλο-σόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* и 2) *τοῦ αὐτοῦ Αθηναуόοου περὶ ἀναβατάσεως ψευδοῦ*.

2) *Схоліи.* Схоліями къ сочиненіямъ Аѳинагора богатъ кодексъ Ареоы. Изъ нихъ въ качествѣ историческихъ свидѣтельствъ важны для нась *две*.

Одна изъ нихъ сдѣлана на полѣ трактата „О воскресеніи“ *prima tarsi*, и именно рукою Ареоы, какъ говоритъ Гарнакъ. Вотъ какое замѣчаніе читаемъ мы въ этой схоліи обѣ авторѣ трактата: *Εἰφιλοβόφως ἀγαν καὶ τῇ υποθέσῃ οἰκείως προῆκται κατὰ τὸ παρόν προοίμιον ὁ θαυμάσιος οὕτος καὶ θεῖος ἀντρὸς καὶ* ¹⁾). Такимъ образомъ, не упоминая имени автора трактата, схоліастъ называетъ его „мужемъ удивительнымъ и божественнымъ“.

Другая схолія разсматриваемаго нами кодекса Ареоы упоминаетъ и имя Аѳинагора, но она сдѣлана уже не *prima tarsi*, а *secunda tarsi* и относится къ позднѣйшему времени. Она есть примѣчаніе къ Lib. 1, cap. 3 „Praeparationis“ Евсевія. Вотъ какъ она читается: *ὅποῖος Ἰουστίνος ὁ θεῖος Αθηναύόος Τατιάνος Κλήμεις ὁ Στρωματεὺς Ωργυέντς καὶ αὐτὸς ἐτι Παμφίλος ὁ τοῦ παρόντος Εὐβεβίου πατήρ*. Въ этомъ перечнѣ, какъ видимъ, Аѳинагоръ занимаетъ мѣсто между Густиномъ и Татіаномъ.

Этимъ мы и закончимъ обзоръ историческихъ свидѣтельствъ обѣ Аѳинагорѣ и его сочиненіяхъ. Общій выводъ, къ какому приводитъ нась этотъ обзоръ, можетъ быть выраженъ въ немногихъ словахъ. Въ древней церкви сочиненія Аѳинагора были весьма мало

¹⁾) *Athenag. De resurr. c. 1. См. у Отто, гл. I, not. II.*

распространены и извѣстны: только въ нѣкоторыхъ малоазійскихъ церквахъ они повидимому пользовались уваженіемъ и извѣстностью. Впервые сочиненія эти становятся достояніемъ всего христіанскаго міра въ Х вѣкѣ, когда они появляются въ кодексѣ Ареоы, архіепископа Кесаріи Каппадокійской, съ именемъ автора ихъ, Аѳинагора, аѳинскаго философа.

Тѣ вопросы, которые возникли предъ нами въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія, именно: чѣмъ объяснить малоизвѣстность въ древней церкви сочиненій Аѳинагора? почему не упоминаютъ о нихъ Евсевій и Іеронимъ? почему ни одинъ изъ древнихъ писателей, кромѣ Меѳодія, не цитуетъ ихъ? и т. д.—и теперь остаются вопросами. Замѣчательную попытку разрѣшить эти вопросы представляеть собою гипотеза Гарнака, развитая и изложенная имъ въ вышеупомянутомъ изслѣдованіи: „Ueberlieferung der griechischen Apologeten II Jahrh. in der alten Kirche und im Mittelalter“. Въ виду того, что гипотеза эта — единственная въ своемъ родѣ, а съ другой стороны — въ виду того, что она обставлена у Гарнака цѣлымъ арсеналомъ ученыхъ аргументовъ, мы считаемъ необходимымъ подвергнуть ее подробному разбору.

Б) Изложеніе и разборъ гипотезы Гарнака относительно малоизвѣстности сочиненій Аѳинагора въ древней церкви.

Почти полная неизвѣстность сочиненій Аѳинагора въ древней церкви представляеть собою, какъ мы уже не разъ замѣчали, загадочное явленіе въ исторіи церковной литературы. Удивительна эта неизвѣстность тѣмъ болѣе, что сочиненія Аѳинагора совершенно безукоризненны въ смыслѣ православія изложенного въ нихъ ученія и очень богаты по своему содержанію.

„Для разрѣшенія этой литературно-исторической проблемы, говоритъ Гарнакъ, нужна гипотеза. Ключъ

къ этому разрѣшенію находится въ надписаніи „Прощенія Аѳинаагора“ ¹⁾).

Мы снова приведемъ здѣсь это надписаніе и по-тому послѣдуемъ за Гарнакомъ въ изложеніи его гипотезы. Замѣтимъ, что „надписаніемъ“ Гарнакъ называетъ то, что мы выше называли „адресомъ“ „Прощенія“. Вотъ какъ читается этотъ адресъ въ сodd. Par. 451 и Argentorathensi: „Αὐτοχράτοροις Μάρκω Αὐρηλίῳ Αυτονίῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομισδῷ ἀρμενιαχοῖς, βασιλικοῖς, τὸ δε μέγιστον φιλοβόφοις“.

Первые восемь словъ этого адреса до слова *ἀρμενιαχοῖς* вполнѣ согласны съ внутреннимъ свидѣтельствомъ апологіи, что она написана императорамъ отцу и сыну, т. е. Марку Аврелію и Коммоду. Но, признавая это несомнѣннымъ, Гарнакъ, при дальнѣйшемъ изслѣдованіи адреса, находитъ въ немъ вѣчно подозрительное, и это подозрительное даетъ ему исходный пунктъ для его гипотезы и ключъ для рѣшенія проблеммы о сочиненіяхъ Аѳинаагора.

1) Прежде всего Гарнаку кажется весьма страннымъ отсутствіе въ адресѣ слова *χαίρειν*, т. е. отсутствіе привѣтствія императорамъ. На это обстоятельство обратилъ вниманіе еще древній схоліастъ въ кодексѣ Ареоы. Отсутствіе *χαίρειν* онъ объясняетъ разными предположеніями: или,—говорить онъ,—авторъ (Аѳинаагоръ), опуская привѣтствіе, хотѣлъ выразить этимъ свое смиреніе и просьбу, или, будучи христіаниномъ, онъ считалъ язычниковъ недостойными христіанскаго благословенія: *χαίρειν* ²⁾). Но схоліастъ, по Гарнаку, опустилъ изъ вниманія то, что въ адресѣ отсутствуетъ не только *χαίρειν*, но *отсутствуетъ также и имя автора*—просителя. Немыслимо предположить, что „Прщеніе“ и первоначально не имѣло

¹⁾ Harnack, Ueberlieferung und s. w. S. 183—184.

²⁾ Схолія эта приведена у Отто. Corp. apol. t. VII, p. 2. not. 2.

имени автора, потому что это противорѣчило бы всѣмъ правиламъ адреса и нарушало бы официальную форму пропшенія, которое всегда пишется *отъ извѣстнаго лица*. Что „Пропшеніе“ Аѳинагора не было анонимнымъ, это видно уже изъ того, что въ нѣсколькихъ мѣстахъ онъ прямо говоритъ отъ первого лица (см. напр. въ концѣ 2-ой гл.). Но если въ адресѣ „Пропшенія“, первоначально имѣлось имя Аѳинагора, то спрашивается, почему же впослѣдствіи адресъ сталъ безъимяннымъ? Гарнакъ объясняетъ это очень просто: имя Аѳинагора было, по его мнѣнію, изглажено изъ адреса насильственно, постороннею рукою, съ злымъ намѣреніемъ, о которомъ рѣчь впереди. Но разъ уничтожено было въ адресѣ имя автора „Пропшенія“, — привѣтствіе *χαιρειν* само собою должно было выпасть изъ него, потому что привѣтствіе безъ привѣтствующаго есть безмыслица.

2) Не менѣе подозрительными кажутся Гарнаку и титулы *ἀρμενιαχοῖς* и *βαρματιχοῖς*. Онъ согласенъ съ тѣми учеными, которые полагали, что *ἀρμενιαχοῖς* для времени соправленія Марку Коммода, т. е. для 177 года было бы анахронизмомъ. Но присутствіе этого анахронизма въ адресѣ „Пропшенія“ Гарнакъ объясняетъ посвоему. *Ἀρμενιαχοῖς* есть дѣло того же злонамѣреннаго человѣка, который уничтожилъ въ адресѣ имя автора. Вставляя въ адресъ *ἀρμενιαχοῖς* ¹⁾, неизвѣстный „фальсификаторъ“ преслѣдоваль ту цѣль, чтобы отнести происхожденіе „Пропшенія“ ко времени до 169 года, когда, по мнѣнію Гарнака, только и мыслимо было употребленіе *ἀρμενιαχοῖς*.

Но коль скоро рѣчь идетъ о фальсификаціи, то мы вправѣ спросить: зачѣмъ нужно было фальсифи-

¹⁾ Гарнакъ дѣлаетъ и другое предположеніе, именно, что *ἀρμενιαχοῖς* есть не вставка въ адресѣ, а лишь исправленіе какогонибудь другаго титула. Такъ, можетъ быть, у Аѳинагора вмѣсто *ἀρμενιαχοῖς* стояло *γερμανικοῖς*.

тору вставить въ адресъ „Прощенія“ признакъ болѣе ранняго его происхожденія, т. е. титулъ *ἀριενιαχοῖς?*

„Цѣль, какую преслѣдовалъ фальсификаторъ,— говоритъ Гарнакъ,—заключалась въ томъ, чтобы похитить апологію у ея истиннаго автора и приписать ее другому, о которомъ всѣмъ было извѣстно, что онъ не пережилъ времени Л. Вера т. е. 169-го года“ ¹⁾).

Этимъ авторомъ, по Гарнаку, былъ *Густина философъ*. Онъ, какъ извѣстно, умеръ до 169 г.

Неизвѣстный фальсификаторъ, по представленію Гарнака, достигъ своей цѣли блестящимъ образомъ. Уничтоженіе въ адресъ имени Аѳинагора и прибавка титула *ἀριενιαχοῖς* были очень вѣрно разсчитанными выдумками. Довѣрчивые читатели, прочитавъ безъимянную блестящую апологію и заключивъ по титулу *ἀριενιαχοῖς*, что она написана до 169 года, не затруднились признать ее произведеніемъ всѣмъ извѣстнаго блестящаго апологета, Густина философа, хотя имени этого послѣдняго не было въ апологіи, какъ и имени ея дѣйствительнаго автора. Апологію Аѳинагора стали включать въ собранія сочиненій Густина философа подъ именемъ „второй его апологіи“. Одно изъ подобныхъ собраній было, между прочимъ, и у Евсевія, и онъ читалъ „Прощеніе“ Аѳинагора подъ именемъ апологіи Густина и называетъ его второй апологіей Густина философа. Въ этомъ обстоятельствѣ Гарнакъ видѣтъ разрѣшеніе другой литературно - исторической проблемы,—о числѣ апологій Густина, или точнѣе—о второй его апологіи. Такъ, когда напр. Евсевій говоритъ: „въ это время (т. е. во время М. Аврелія и Л. Вера), и упомянутый недавно Густинь, поднесши сказаннымъ императорамъ *второе сочиненіе* въ защиту нашего ученія, — украсился божественнымъ вѣнцомъ мученичества“ ²⁾), то подъ „вторымъ сочиненіемъ“ онъ (Евсевій) разумѣеть „Прощеніе за христіанъ“ Аѳинагора. А то

¹⁾ Ueberlieferung und s. w. S. 186.

²⁾ Евсевій, Hist. Eccles. IV, 16.

сочиненіе, которое теперь извѣстно подъ названіемъ *второй* или *малой* апологіи (*apologia minor*), было соединено у Евсевія съ первой апологіей и составляло съ ней одно цѣлое.

Но вотъ затрудненіе. Въ поцитованномъ нами мѣстѣ Евсевій говоритъ еще слѣдующее: „сей ревностнѣйшій любитель истины (т. е. Іустинъ) въ упомянутой своей апологіи (т. е. во *второй по Евсевію*,—о которой говорено выше) ясно предсказываетъ самъ, что должно было *вскорѣ* случиться съ нимъ. Онъ говоритъ слово въ слово такъ:.. И далѣе слѣдуетъ большой цитатъ... Мы должны бы ожидать, что цитатъ этотъ будетъ изъ „*Прощенія за христіанъ*“ Аєинагора, которое, по Гарнаку, Евсевій считалъ второй апологіей Іустина. Но Евсевій приводить буквальную выписку изъ того сочиненія, которое *теперь* мы называемъ *второй апологіей* Іустина (гл. 3). Здѣсь именно Іустинъ говоритъ о своей смерти. Повидимому, это прямо опровергаетъ всю гипотезу Гарнака. Но смѣлый ученый не останавливается предъ этимъ затрудненіемъ и придумываетъ такой выходъ изъ него.

Ссылаясь на *вторую* апологію Іустина (т. е. „*Прощеніе*“ Аєинагора), а на самомъ дѣлѣ выписывая мѣсто изъ первой апологіи, Евсевій,—говорить Гарнакъ,—допускалъ „невинную хитрость“. Хитрость эта вызывалась затруднительнымъ положеніемъ, въ которое поставила Евсевія вторая апологія (чит. „*Прощеніе*“). Она, если такъ позолительно выразиться, сбила его съ толку въ изложеніи исторіи св. Іустина. Именно, Евсевій былъ убѣжденъ и писалъ, что Іустинъ мученикъ *незадолго* до своей кончины предсказалъ ее въ своей апологіи и что предсказаніе это исполнилось, какъ о томъ свидѣтельствуетъ Татіанъ. Если же дѣйствительно *вскорѣ* послѣ предсказанія Іустинъ умеръ мученическою кончиною, то, очевидно, предсказаніе должно было находиться *во второй апологіи*. Но, обратившись ко второй апологіи (а это было на самомъ дѣлѣ „*Прощеніе*“ Аєинагора), Евсевій не нашелъ тамъ пророче-

ственныхъ словъ автора-апологета: они оказались въ первой апології. Евсевій выписываетъ ихъ оттуда, но, чтобы остатся вѣрными самому себѣ, говоритъ, что они взяты изъ *второй апології*. Хитрость эта не единственная у Евсевія, — говоритъ Гарнакъ, — и потому сдѣланное предположеніе не должно казаться натянутымъ. Вотъ другой примѣръ подобной хитрости. Въ кн. IV, гл. 11, Евсевій ссылается на сочиненіе св. Іустина: „*Поös Maρκίωνα*“, будто въ немъ Іустинъ говоритъ, что еще въ его время Маркіонъ былъ живъ. Но слова Іустина о Маркіонѣ находятся на самомъ дѣлѣ въ первой апології (*Apologia major* с. 26), а вовсе не въ сочиненіи „*Поös Maρκίωνα*“, которое не было известно Евсевію.

Но продолжимъ странную исторію „*Прошенія*“ Аєинагора, какъ представляеть ее нѣмецкій историкъ. Іеронимъ и Фотій заблуждались вслѣдъ за Евсевіемъ, повторяя только сказанное имъ. Впрочемъ Іеронимъ, — говоритъ Гарнакъ, — повидимому, имѣлъ въ рукахъ „*Прошеніе*“, потому что о *второй апології* Іустина (которую, замѣтимъ кстати, Іеронимъ называетъ прямо *apologia minor*) онъ говоритъ, что она была адресована „*преемникамъ Антонина — Марку Антонину и Люцию Аврелію Коммоду*“ — *Successoribus ejus Antonini, Marco Antonino et Lucio Aurelio Commodo* ¹⁾), — но вѣдь это, — говоритъ Гарнакъ, — буквальный адресъ „*Прошенія*“ Аєинагора ²⁾). Невѣроятно, чтобы Іеронимъ здѣсь произвольно переиначилъ адресъ второй апології, какъ онъ значился у Евсевія (т. е. М. Аврелію и Л. Веру), и *случайно* совпалъ съ точнымъ адресомъ „*Прошенія*“. Нѣтъ, онъ, вѣроятно, видѣлъ „*Прошеніе*“ Аєинагора и, считая его, подобно Евсевію, второй апологіей Іустина, списалъ съ него точный адресъ.

Фальсификатору не удалось, однако, совершенно изгладить со скрижалей церковной исторіи имя Аєи-

¹⁾ *De viris illustr. c. XXIII.*

²⁾ *Ueberliefer. der griech. Apolog. 186 и примѣч. 201.*

нагора: нѣкоторые списки уцѣлѣли отъ искаженія. Мы видѣли уже, что не только Меѳодій патарскій, но, спустя 100 лѣтъ послѣ него, и Ф. Сидеть имѣли экземпляры „Прощенія“ съ именемъ Аѳинагора.

Однако, разоблаченіе обмана совершилось не скоро. Экземпляры съ именемъ Аѳинагора гдѣ-то скрывались, а экземпляры анонимные, напротивъ, получили широкое распространеніе въ собраніяхъ сочиненій Іустина и подъ именемъ послѣдняго. Такъ, *Ареѳа* въ своемъ собраніи апологетовъ (Codex Parisinus 451) помѣщаетъ „Прощеніе“ и трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“ безъ означенія имени автора. Спрашивается, считалъ ли Ареѳа эти сочиненія сочиненіями Іустина? Гарнакъ отвѣчаетъ на это утвердительно и основаніе для такого отвѣта видить въ той, выше приведенной нами, схоліи ¹⁾), гдѣ Ареѳа называетъ автора трактата „О воскресеніи“ — *ὁ θαυμάσιος οὗτος καὶ θεῖος ἀνὴρ*. Эта схолія, по мнѣнію Гарнака, не оставляетъ сомнѣнія, что Ареѳа, написавшій ее, считалъ авторомъ трактата о воскресеніи (а слѣдовательно и авторомъ „Прощенія“, потому что онъ былъ одинъ и тотъ же для обоихъ сочиненій — *τοῦ αὐτοῦ*) Іустина мученика, потому что къ кому же, кромѣ него, приложимы эпитеты *θαυμάσιος* и *θεῖος*??!

Въ другихъ также древнихъ кодексахъ: Paris. 450 и Argentoratensis сочиненія Аѳинагора помѣщены, какъ мы видѣли, прямо среди сочиненій Іустина и притомъ безъ имени автора.

Наконецъ, только въ XI стол. имя Аѳинагора, настоящаго автора „Прощенія“ и трактата „О воскресеніи“ явилось на свѣтъ исторіи и заняло подобающее ему мѣсто во главѣ этихъ сочиненій. Этимъ мы обязаны неизвѣстному редактору, или вѣрнѣе корректору кодекса Ареѳы, жившему въ XI в. Онъ впервые выставилъ имя Аѳинагора на полѣ манускрипта „Прощенія“.

¹⁾ См. стр. 52.

Вотъ сущность гипотезы Гарнака, — гипотезы, разсчитывающей разрѣшить сразу двѣ литературно-исторические проблемы: о сочиненіяхъ Аениагора и о числѣ апологий Густина.

Попытаемся провѣрить прочность ея основъ.

Первое требование, какое предъявляется къ каждой гипотезѣ, состоить въ томъ, чтобы она была цѣлесообразна и чтобы она удовлетворительно объясняла то, что хочетъ объяснить. Посмотримъ насколько удовлетворяетъ этому требованію гипотеза Гарнака.

Она имѣетъ пѣлю объяснить ту тайну, которая окружаетъ имя Аениагора въ древней церкви; пропа, она хочетъ отвѣтить на тѣ вопросы, которые мы выше признали неразрѣшеными и пока неразрѣшими, именно: почему, кромѣ Меѳодія и Ф. Сидета, никто не упоминаетъ имени Аениагора? Почему никто, за исключеніемъ Меѳодія, не цитуетъ его сочиненій? Почему о нихъ не говорить ни слова Евсевій?

Гарнакъ отвѣчаетъ: имя Аениагора было изглажено на экземлярахъ его „Прошенія“; всѣ считали это послѣднее произведеніемъ Густина философа. Согласимся. Догадка эта объясняетъ одну половину вопроса, именно: почему забыто было имя Аениагора. Но отъ этого объясненія дѣлается уже *совершенно неразрѣшимо* другая половина вопроса: почему сочиненія Аениагора были неизвѣстны писателямъ древней церкви? Гарнакъ самъ, повидимому, не замѣчаетъ, какой странный выводъ слѣдуетъ изъ его догадки: сочиненія Аениагора были мало распространены потому, что ихъ считали сочиненіями Густина мученика. Но ведь Густинъ былъ самымъ уважаемымъ и распространеннымъ изъ писателей втораго вѣка. (имъ пользовались Татіанъ, Феофиль, Ириней, Минуцій Феликсъ, Тертуліанъ, Евсевій и Іоаннъ Дамаскинъ); приписанное ему сочиненіе, безъ сомнѣнія, нашло бы себѣ обширный кругъ читателей и не могло быть забыто. Иное дѣло, если бы сочиненія Аениагора ходили подъ именемъ какого-нибудь еретика: тогда вполнѣ объяснимо было бы ихъ забвеніе.

Это—первое недоумѣніе, возбуждаемое гипотезой Гарнака. Замѣчательно, что самъ Гарнакъ нигдѣ въ своемъ сочиненіи не предусматриваетъ возможности этого недоумѣнія. Въ самомъ ли дѣлѣ онъ не подозрѣвалъ его, или надѣялся на некритичность своихъ читателей, или наконецъ онъ слишкомъ увѣренъ въ непоколебимости тѣхъ основаній, на которыхъ построена вся его гипотеза?...

Перейдемъ къ тщательному разсмотрѣнію этихъ основаній. Начнемъ съ конца,—съ выводовъ, сдѣланныхъ Гарнакомъ изъ изученія древнихъ кодексовъ: эти выводы, по нашему мнѣнію, служатъ исходнымъ пунктомъ для его гипотезы.

Прежде всего замѣтимъ, что, скептикъ въ другихъ отношеніяхъ, Гарнакъ въ данномъ случаѣ слишкомъ довѣрчивъ къ свидѣтельству кодексовъ и сколій и слишкомъ много придаетъ имъ значенія. Онъ какъ будто забываетъ, что древнійшій изъ кодексовъ относится къ X вѣку, когда искони темная исторія сочиненій Аенинагора могла совсѣмъ позабыться въ церковномъ преданіи, оставляя широкое мѣсто произвольнымъ догадкамъ ученыхъ и неученыхъ собирателей книгъ.

Въ кодексѣ Ареоы (Par. 451) „Прощеніе“ Аенинагора и его трактатъ „О воскресеніи“ не имѣютъ (не имѣли до XI в.) заглавія и имени автора. Схоліасть въ примѣчаніи къ адресу „Прощенія“ обращаетъ вниманіе на отсутствіе въ немъ привѣтствія (*χαίρειν*) и имени автора, а въ первомъ примѣчаніи къ трактату „О воскресеніи“ называетъ автора *Θείος* и *Θαυμάσιος*. Гарнакъ изъ всего этого дѣлаетъ такія заключенія: а) схоліасть (вѣроятно самъ Ареоа) имѣль подъ руками „Прощеніе“ безъ имени автора, но б) онъ самъ былъ убѣжденъ, что авторомъ трактата „О воскресеніи“, а слѣдовательно и „Прощенія“, былъ Густинь, иначе не называлъ бы его *Θείος* и *Θαυμάσιος*.

Разсмотримъ оба эти вывода въ ихъ взаимной связи. Первый выводъ, на нашъ взглядъ, прямо говорить противъ второго. Въ самомъ дѣлѣ, Ареоа имѣль

подъ рука ми списокъ „Прощенія“ *безъ имені* автора и въ объясненіе этого сдѣлалъ нѣсколько догадокъ; но этотъ же самый Ареѳа считалъ, по Гарнаку, „Прощеніе“ принадлежащимъ Густину философи и, слѣдовательно, имя автора ему *было известно*. Мы спросимъ: на какомъ же основаніи Ареѳа считалъ Густина авторомъ трактата „О воскресеніи“ и „Прощенія“?

Если онъ списывалъ сочиненія эти изъ древняго кодекса, гдѣ они были вставлены *между сочиненіями Густина*, то, во-первыхъ, это еще не основаніе для заключенія, что сочиненія: „Прощеніе“ и „О воскресеніи“ принадлежать Густину, и если Ареѳа сдѣлалъ такое заключеніе, то совершенно произвольно. Во-вторыхъ, ни откуда не видно, что сочиненія Аѳинагора списаны для Ареѳы изъ сборника Густиновыхъ твореній, потому что въ такомъ случаѣ непонятно отсутствіе въ кодексѣ Ареѳы апологій Густина, тѣмъ болѣе, что кодексъ этотъ, по мысли Ареѳы, былъ собраніемъ древнихъ апологій. Наконецъ, если Ареѳа считалъ сочиненія Аѳинагора принадлежащими Густину, то почему въ своемъ кодексѣ онъ не помѣстилъ ихъ рядомъ съ сочиненіями Густина, имѣющимися въ его кодексѣ, а помѣстилъ между сочиненіями Евсевія?

Итакъ, мы рѣшительно не видимъ тѣхъ источниковъ, изъ которыхъ Ареѳа могъ бы почерпнуть свое убѣжденіе въ принадлежности сочиненій Аѳинагора Густину. Да мы не согласны съ Гарнакомъ и въ томъ, что подобное убѣжденіе было у Ареѳы. Его кодексъ даетъ намъ право только на такія заключенія: а) онъ имѣлъ предъ собою „Прощеніе“ безъ заглавія и имени автора, б) съ этимъ сочиненіемъ, какъ одно съ нимъ цѣлое, было связано другое сочиненіе: *Περὶ αὐτό-
βεως νεκρῶν*. Въ первомъ же примѣчаніи къ этому послѣднему Ареѳа называетъ неизвѣстнаго автора: *ἀντὸν θεῖος καὶ θαυμάσιος*. Можетъ быть, слова эти были стереотипными эпитетами всякаго правомыслящаго автора. Но, можетъ быть, какъ угодно Гарнаку, слова эти есть явный признакъ того, что Ареѳа разумѣлъ

подъ ними Густина. Въ такомъ случаѣ онъ ошибался, и ошибка эта принадлежала ему лично, основывалась на его личныхъ соображеніяхъ, чѣмъ конечно и объясняется, что онъ не выставилъ на „Прощеніи“ имени Густина: сомнѣвался.

Обратимъ вниманіе еще на одно обстоятельство. Слова *ἀνὴρ θεῖος καὶ θαυμάσιος* относятся къ автору трактата *Περὶ αναβτάσεως*. Этимъ, думаемъ, подтверждается наше предположеніе, что Ареѳа лишь догадывался, что авторомъ былъ Густинъ. Онъ зналъ, что у Густина есть сочиненіе *Περὶ αναβτάσεως* и, когда увидѣлъ безъимянное сочиненіе Аѳинагора подъ тѣмъ же заглавіемъ, онъ, можетъ быть, предположилъ, что оно и есть сочиненіе „удивительного и святого мужа“ Густина. Но это несмѣлое предположеніе только и выражалось въ словахъ *θεῖος καὶ θαυμάσιος*. Не болѣе.

Все сказанное до сихъ поръ о кодексѣ Ареѳы мы говорили условно и *ad hominem*,—принявъ на вѣру утвержденіе Гарнака, что Ареѳа имѣлъ прощеніе безъ имени автора и что въ его кодексѣ имя Аѳинагора поставлено на полѣ „Прощенія“ лишь въ XI в. Но оказывается, что и въ этомъ Гарнакъ неправъ. Сотрудникъ его по изданію *Texten und Untersuchungen*, Оскаръ фонъ-Гебгардтъ, спустя годъ послѣ изслѣдованія Гарнака, напечаталъ свою статью о кодексѣ Ареѳы, т. е. *Paris. 451*¹⁾). Въ этой статьѣ онъ, между прочимъ, говоритъ и о заглавіи „Прощенія“ Аѳинагора. Вотъ его слова: „Отто (а за нимъ и Гарнакъ) утверждаетъ, что заглавіе „Прощенія“ написано не первымъ списателемъ его, т. е. Бааномъ, но *secunda manu*, въ XI ст. Утвержденіе совершенно ошибочное (*durchaus irrlige*). Оно основано на томъ, что почеркъ (*Schrift*) въ заглавіи употребленъ совершенно другой, чѣмъ какой—въ текстѣ и схоляхъ. Но это—самое обычное явленіе въ древнихъ рукописяхъ, и удивительно, какъ Отто не знаетъ его. Характеръ письма здѣсь тотъ же,

¹⁾ *Texte und Untersuchungen*, B. I, Heft 3, S. 183—184.

что и въ заглавіи *Cohortationis*; однако, никому не приходило въ голову, что и оно написано *secunda manu*. Гебгардтъ обращаетъ еще вниманіе на „*Subscriptio*“, т. е. на подпись, которая имѣется въ концѣ „*Прошенія*“, именно: *Αθηναγόρου πρεσβεία*. Эту подпись совершенно опустили изъ виду и Отто, и Гарнакъ.

Послѣ этого изслѣдованія Гебгардта совершенно надаетъ заключеніе Гарнака, основанное на мнимомъ отсутствіи надписанія „*Прошенія*“ и имени Аениагора въ кодексѣ Ареѣы. И то и другое было, оказывается, извѣстно ученому архіепископу кесарійскому.

Обратимся къ другимъ кодексамъ.

Въ подтвержденіе своей гипотезы Гарнакъ ссылается на кодексы: Par. 450 и Argentor. Эти кодексы суть собранія сочиненій Іустина. На этомъ основаніи Гарнакъ разсуждаетъ: если въ этихъ кодексахъ сочиненія Аениагора помѣщаются *въ числѣ* сочиненій Іустина, то значитъ и въ древности они имѣли мѣсто среди нихъ же,—значитъ (?) и въ древности считались произведеніями Іустина.

Но удивительное дѣло: почему же *ни въ одномъ кодексѣ* сочиненія Аениагора прямо не надписываются именемъ Іустина? Почему трактать о воскресеніи, помѣщенный въ кодексѣ Par. 450 среди сочиненій *исключительно* одного Іустина,—не имѣть ни заглавія, ни имени автора? Почему, напротивъ, въ cod. Argentorat. оба сочиненія Аениагора прямо надписываются именемъ Аениагора? Очевидно, древность не давала никакого права надписать сочиненія Аениагора именемъ Іустина.

Не менѣе удивительно слѣдующее: въ XI в., по убѣждѣнію Гарнака, чья-то рука помѣтила на поля „*Прошенія*“ въ кодексѣ Ареѣы: *Αθηναγόρου αθηναῖον φιλοβόφου* и т. д., и всѣ сразу согласились, что дѣйствительно „*Прошеніе*“ и трактать „*О воскресеніи*“ принадлежать Аениагору. Согласился неизвѣстный схоластъ, который, какъ мы видѣли, въ код. Ареѣы, въ сколіи на Praeragat. evan. I, 3, упоминаетъ Аениагора *въ числѣ* апологетовъ, помѣщая его между Іустиномъ

и Татіаномъ. Согласились списатели кодексовъ *muti-nensis* и Раг. 174, которые выставляютъ заглавія „Прощенія“ и трактата „О воскресенії“ съ именемъ Аеинагора. Какъ могло это случиться? Вѣдь Аеинагоръ былъ забыть, вѣдь древность во главѣ съ Евсевіемъ была убѣждена, что „Прощеніе“ есть вторая апология Іустина? И вдругъ все церковное преданіе объ этомъ сочиненіи превращается въ ничто отъ одного почерка какого-то неизвѣстнаго корректора кодекса Ареоы!

Но кодексы, давшіе исходный пунктъ гипотезы Гарнака, служатъ лишь второстепеннымъ ея подтвержденіемъ. Главныя доказательства Гарнака въ глубокой христіанской древности. Туда мы и послѣдуемъ за нимъ.

Это было вѣроятно въ третьемъ вѣкѣ. Неизвѣстному человѣку пришла въ голову злая мысль похитить у Аеинагора его сочиненія и уничтожить всякую память о немъ. „Цѣлью его было приписать эти сочиненія Іустину. Для этого онъ рѣшается на подлогъ. Онъ достаетъ списокъ „Прощенія“ Аеинагора безъ заглавія (надписанія) и съ такимъ адресомъ: *αὐτοχρόος Μ. Αὐρελίῳ Αντωνίῳ καὶ Λ. Αὐρελίῳ Κομιόδῳ* (уερμανіхоїс?) *βασιλικοῖς, τό δε μεγιστού φιλοβόροις Αθηναγόρας χαιρεῖν*. Прежде всего обманщикъ уничтожаетъ въ этомъ адресѣ имя автора — *Αθηναγόρας*. Зная цѣль фальсификатора, мы вправѣ предположить, что, вслѣдъ за уничтоженіемъ *Αθηναγόρας*, дальнѣйшимъ его дѣломъ будетъ — поставить вместо *Αθηναγόρας* — *Ιουστίνος* и пустить рукопись въ обращеніе. Но онъ этого не дѣлаетъ: по неизвѣстнымъ причинамъ онъ предпочтаетъ оставить рукопись вовсе безъ имени автора и заставить читателя самого догадаться, что авторомъ былъ Іустинъ. Онъ уничтожаетъ, поэтому, и *χαιρεῖν*, какъ не имѣющее смысла въ безъимянномъ прощеніи. Теперь обманщику нужно было передѣлать безъимянный адресъ прощенія такъ, чтобы читатель, лишь взглянувъ на него, рѣшилъ, что прощеніе подано

не позднѣе 169 г., т. е. смерти Л. Вера и смерти Густина мученика. Въ этомъ случаѣ ему помогло одно слово — *ἀρμενιαχοῖς*. Онъ былъ знатокъ исторіи и зналъ, что титулъ *ἀρμενιαχοῖς* не принадлежалъ Комбду, а лишь Л. Вера. Вставивъ слово — титулъ *ἀρμενιαχοῖς* (вмѣсто *υερμανιχοῖς*, если таковое было въ адресѣ), онъ счелъ свой замыселъ исполненнымъ.

Мы съ цѣллю представили весь процессъ предполагаемой Гарнакомъ фальсификаціи въ раздѣльныхъ чертахъ, чтобы очевидно было, сколько наивности допускаетъ ученый историкъ въ этомъ процессѣ и какого онъ плохого мнѣнія о своемъ фальсификаторѣ.

а) Мы рѣшительно не въ состояніи придумать хоть какое-нибудь объясненіе той странности, что обманщикъ не выставилъ имени Густина на „Прощенії“ Аєнагора и вздумалъ провести читателя окольными путями. А главное, что непостижимо, это: какъ могли *безымянныe* списки „Прощенія“ распространяться *подъ именемъ Густина?* Почему, во-первыхъ, всѣ сдѣлали заключеніе именно въ пользу Густина, а не какого-нибудь другого апологета, хотя бы того же Аєнагора? Почему, во-вторыхъ, никто не рѣшился выставить имени Густина на „Прощенії“? Неужели одно слово *ἀρμενιαχοῖς* убѣждало каждого, что писатель „Прощенія“ именно Густинъ, и это одно слово было равносильно имени послѣдняго? Гарнакъ думаетъ такъ. Обратимся еще разъ — теперь ужъ въ послѣдній, — къ *ἀρμενιαχοῖς*.

б) Мы думаемъ, что слово *ἀρμενιαχοῖς* потому именно, что въ немъ у Гарнака вся сила, наносить смертельный ударъ всей замысловатой гипотезѣ нѣмецкаго ученаго. Постараемся доказать это.

Вся суть довода, построенаго Гарнакомъ на словѣ *ἀρμενιαχοῖς*, заключается въ томъ, что титулъ этотъ, по его убѣждѣнію, присвоился исключительно М. Аврелію и Л. Вера, а по смерти послѣдняго (въ 169 г.) вышелъ изъ употребленія. Гарнакъ ссылается при этомъ на тѣхъ ученыхъ (Scaliger, Dod-

well, *Pagius*), которыхъ присутствіе въ адресѣ „Прощенія“ титула *ἀριενιαχοῖς* заставляло относить написаніе его къ 166—167 г.

Но 1) и эти ученые, и Гарнакъ напрасно требуютъ большой точности отъ титуловъ. Титулы, какъ и всякая похвала, рѣдко оскорбляютъ тѣхъ, къ кому ихъ относятъ, а потому, выставляя вышедшій изъ употребленія титулъ по ошибкѣ ли, или преднамѣренно, проситель едва ли рисковалъ навлечь на себя гнѣвъ государей. Тотъ же Маркъ Аврелій, напр., будучи уже кесаремъ, любилъ именоваться своимъ дѣтскимъ титуломъ *verissimus* и чеканилъ его на монетахъ ¹⁾.

2) Кроме этого соображенія, мы имѣемъ въ рукахъ доказательство фактическаго свойства въ пользу того, что титулъ *ἀριενιαχοῖς* присоединялся къ имѣнамъ М. Аврелія и Коммода, сына его, въ 177—178 г., именно въ то время, когда была писана апологія Аѳинагора. Въ „Собраниі греческихъ надписей“ Boecchi (Бѣкка) подъ № 4704 ²⁾ мы встрѣтили въ числѣ египетскихъ надписей нижеслѣдующую замѣчательную надпись, которая должна, по нашему мнѣнію, рѣшить всѣ споры ученыхъ объ *ἀριενιαχοῖς* и *βαριατιχοῖς* и которая совершенно подрываетъ гипотезу Гарнака о подложности адреса „Прощенія“ Аѳинагора. Мы приведемъ здѣсь надпись № 4704 буквально:

- 1) Ἀγαθῆ τύχη.
- 2) Ὑπὲρ αἰτοφατόρων Καιβάρων
- 3) Μάρκον Αὐρηλίου Ἀντωνίου καὶ
- 4) M. Αὐρηλίου Κομμόδου Σεβαστῶν
- 5) Ἀριενιαχᾶν, Μηδικᾶν, Παρθικᾶν,
- 6) Γερμανικᾶν, Σαρματικᾶν, μεγίστων,
- 7) Αἰωνίου δαιμονῆς καὶ τοῦ συμπάντος
- 8) αὐτῶν οἰκου, ἐπὶ Τ. Πακτουμητον Μάγνου

¹⁾ Renan. «Hist. d. orig. d. Chr.» L'Eglise chret. p. 368.

²⁾ Boecchus. Corpus inscriptionum graecarum, tom. 3, p. 348.

- 9) ἐπάρχον Αἰγύπτον ἐπιβρατιγοῦντος
 10) τοῦ δεῖνος.....

Надпись эта найдена на обломкахъ камней какого-то монумента. Бѣккъ въ объясненіи къ ней говорить: „надпись сдѣлана между 177—180 гг. Летроній свидѣтельствуетъ, что на монетахъ М. Аврелия титулы: *armeniacus*, *parphicus*, *midicus* постепенно исчезаютъ послѣ смерти Люція Вера (169 г.) и что эти титулы не повторяются даже въ надписяхъ, изображаемыхъ народомъ на монументахъ послѣ 172 г. Но мы видимъ, что въ надписи № 4704 собраны всѣ эти титулы, а это значитъ, что *всѣ надписи на монументахъ норма соблюдаются иль сколько свободные, чѣмъ на монетахъ*¹⁾“). Еще свободнѣе, прибавимъ мы, могли обращаться съ титулами частныя лица въ своихъ чelobитьяхъ къ императорамъ, потому что они могли не знать всѣхъ титулярныхъ тонкостей. Слѣдовательно, Аѳинагоръ въ 177—178 гг. могъ съ полнымъ правомъ выставить въ адресъ своего прошленія титулъ *ἀρμενιαῖς*; и съ другой стороны, если бы *ἀρμενιαῖς* было вставлено въ адресъ рукою фальсификатора съ цѣллю подлога, то никто бы изъ читателей и не подумалъ, что адресъ написанъ не позднѣе 169 года, и подлогъ неувѣнчался бы такимъ успѣхомъ, какой приписывается ему по гипотезѣ Гарнака.

в) Но мы до сихъ поръ не обратили вниманія на титулъ *βαρματιχοῖς*. Титулъ этотъ оставленъ неизвѣстнымъ обманщикомъ въ адресѣ. Между тѣмъ, это значило уничтожить весь смыслъ подлога, т. е. смыслъ интерполяціи *ἀρμενιαῖς*. Дѣло въ томъ, что титулъ *βαρματιχοῖς* до осени 176 года, — когда окончена была война съ сарматами, — не былъ даже изобрѣтенъ и никому не былъ извѣстенъ, точно также какъ напр. титулъ русскаго императора: „великій князь финляндскій“ не могъ быть кѣмъ-нибудь употребленъ до 5 фев-

¹⁾ Ibidem.

раля 1809 г. Взглянувъ на титулъ *δομενιαχοῖς*, читатель „Прощенія“ подумалъ бы, что оно написано, *въролтно*, до 169 г., но, можетъ быть, и послѣ этого. Но, взглянувъ далѣе на титулъ *βαοματιχοῖς*, онъ окончательно рѣшилъ бы, что *несомнѣнно* „Прощеніе“ написано послѣ 176 года. При титулѣ *βαοματιχοῖς* титулъ *δομενιαχοῖς* терялъ всякое значеніе признака времени.

Гарнакъ, объясняя этотъ промахъ своего фальсификатора, говоритъ, что онъ оставилъ титулъ *βαοματιχοῖς*—или 1) потому, что не зналъ исторіи этого титула, или 2) потому, что онъ желалъ какъ можно меныше допускать измѣненій въ адресѣ „Прощенія“, но главнымъ образомъ 3) потому, что онъ разсчитывалъ на некритичность читателей ¹⁾).

Но 1) самъ же Гарнакъ рекомендовалъ намъ своего фальсификатора, какъ знатока исторіи (Geschichtskundige),—да и невозможно предположить, чтобы такой важный подлогъ могъ совершить невѣжда, и чтобы онъ рѣшился оставить на удачу опасный для него титулъ *βαοματιχοῖς*, такъ тщательно въ то же время обезопасивъ адресъ со стороны *δομενιαχοῖς*.

2) Если предположить, что фальсификаторъ оставилъ *βαομαтихοῖς*, не желая дѣлать много измѣненій въ адресѣ, то всетаки ему выгоднѣе было уничтожить *βαομαтихοῖς*, чѣмъ вносить *δομενиахоῖς*; тогда адресъ остался бы безъ всякихъ воинственныхъ титуловъ, и читатель тогда хоть поколебался бы между временемъ соправительства Л. Вера и временемъ Коммода. Увидѣвъ же въ адресѣ титулъ *βαομαтихοῖς*, — читатель, не колеблясь, конечно, рѣшалъ, что „Прощеніе“ написано послѣ 176 г.

3) Фальсификаторъ, — говоритъ Гарнакъ, — разсчитывалъ на некритичность читателей и не ошибся въ своемъ разсчетѣ. Это въ высшей степени странно.

¹⁾ Ueberliefer. d. griech. apol. стр. 186, примѣч. 200.

Одинъ и тотъ же фальсификаторъ въ одно и тоже время предполагалъ во всѣхъ своихъ читателяхъ, во-первыхъ, самое точное знаніе исторіи и значенія титула *ἀριστοκράτης* и, во-вторыхъ, вполнѣшее невѣжество касательно титула *βασιλικός*. И между этими читателями были такие, какъ Евсевій, Іеронимъ и Фотій. Всѣ они, чтобы подлогъ выигралъ, должны были вполнѣ сознательно отнестись къ титулу „*ἀριστοκράτης*“ и и опустить безъ вниманія „*βασιλικός*“.

2) Мы полагаемъ послѣ всего вышеизложеннаго, что Евсевій и Іеронимъ не имѣли рѣшительно никакихъ данныхъ принять апологію Аениагора за вторую апологію Густина. Мы остаемся при томъ мнѣніи, что ни Евсевій, ни Іеронимъ не видали и не имѣли у себя „Прощенія за христіанъ“.

Мы не будемъ, поэому, изслѣдоватъ вопроса о первой и второй апологіяхъ Густина и о томъ, разрѣшается ли этотъ вопросъ гипотезой Гарнака: это изслѣдованіе требуетъ особаго труда, а нась оно завлекло бы въ сторону отъ нашего предмета. Что подъ второй апологіей Густина Евсевій разумѣлъ вовсе не „Прощеніе“ Аениагора, а именно то сочиненіе, которое и мы называемъ второй и малой апологіей, это мы видѣли уже выше, когда приводили цитатъ Евсевія изъ второй апологіи. Этотъ цитатъ содергить пророческія слова Густина о своей смерти. Евсевій ясно говоритьъ, что слова эти находятся во второй апологіи, какъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Едва ли намъ нужно здѣсь доказывать, что соображеніе Гарнака о „невинной хитрости“ Евсевія въ этомъ мѣстѣ—слишкомъ натянуто и неосновательно.

Болѣе всѣкими представляются намъ соображенія Гарнака въ пользу мнимаго знакомства Іеронима съ „Прощеніемъ“ Аениагора. Эти соображенія основываются, какъ мы видѣли, на словахъ Іеронима о второй апологіи Густина. Іеронимъ именно пишетъ, что вторая апологія (*apologія minor*) Густина была написана императорамъ, *succesoribus ejus (Antonini Pii) Marco*

Antonino et Lucio Aurelio Commodo, т. е. преемникамъ Антонина благочестиваго: Марку Аврелію и Л. Аврелю Коммоду.

Гарнакъ утверждаетъ, что Иеронимъ могъ выписать такой адресъ второй апології Густина только при томъ условіи, если онъ имѣлъ въ рукахъ „Прошеніе“ Аѳинагора и принималъ его за вторую апологію Густина: потому что иначе зачѣмъ бы онъ сталъ называть Люція Вера (одного изъ „преемниковъ“) именами *Lucius Aurelius Commodus*. Очевидно, эти имена онъ буквально списалъ изъ извѣстнаго уже намъ адреса „Прошенія“.

Мы представляемъ дѣло проще. Иеронимъ, — по нашему мнѣнію, — когда писалъ, что апологія меньшая (*apologia minor*) св. Густина подана *L. Aurelio Commodo*, — не шелъ ни на іоту дальше лежавшаго предъ его глазами Евсевія, изъ котораго онъ заимствовалъ свои свѣдѣнія объ Густинѣ. У Евсевія Lib. IV, сар. 16 такъ говорится объ адресахъ второй апології Густина: „въ это время (т. е. во время М. Аврелія и именно около времени мученичества св. Поликарпа) и упомянутый недавно Густинъ, поднесши *сказаннымъ императорамъ* второе сочиненіе въ защиту нашего ученія, украсился божественнымъ вѣнцемъ мученичества“. Эти „сказанные императоры“ были преемники Антонина — М. Аврелій и Л. Веръ. Объ нихъ у Евсевія говорилось въ концѣ 14 главы, гдѣ они поименованы такъ: *Μάρκος Αὐρελίος Οὐχίος ὁ καὶ Ἀντωνίος, οἱ Λουκίος ἀδελφός*. Эти имена и вставилъ Иеронимъ въ свое сказаніе объ Густинѣ, переведя предварительно ихъ на латинскій языкъ. При этомъ изъ четырехъ имянъ Марка Аврелія онъ взялъ только два — первое и по-слѣднее: *Marco Antonino*; а имя и эпитетъ Люція Вера — *Lucius adelphus* онъ переводить пространнѣе — не *Lucio* только, но *Lucio Aurelio Commodo*. Утверждая это, мы не допускаемъ какого-нибудь произвола: мы основываемся на самомъ Иеронимѣ. Въ его „Изложениіи хроники Евсевія“ мы прямо встрѣчаемъ мѣсто, гдѣ онъ

переводить *λουκίος* словами *Lucius Aurelius Commodus*, хотя рѣчь идетъ не о Коммодѣ, а о Люциѣ Верѣ. Вотъ это мѣсто. У Евсевія подъ 171 годомъ написано: „*λουκίος αὐτοκράτωρ ἐννάτῳ τῆς βασιλείας αἰτοῦ ἔτει ἐτελεύτηβε*“ ¹⁾). У Иеронима мѣсто это излагается такъ: „императоръ *Люций Аврелий Коммодъ* на девятомъ, или, какъ нѣкоторые думаютъ, на одинадцатомъ году царствованія пораженъ апоплексіей“ ²⁾).

Итакъ, изъ того, что Иеронимъ называетъ Л. Вера — одного изъ адресатовъ второй апологіи Густина — Люциемъ Аврелиемъ Коммодомъ, вовсе не слѣдуетъ, что Иеронимъ считалъ второй апологіей „Прощеніе“ Аѳинагора. У него вообще и вездѣ было принято называть Л. Вера именами *Lucius Aurelius Commodus*.

Обозрѣвши гипотезу Гарнака во всѣхъ ея пунктахъ, въ заключеніе должны мы сказать, что почтенный историкъ обманывается во всѣхъ своихъ доказахъ, и „ключъ“ къ тайнѣ Аѳинагоровыхъ твореній по прежнему остается не найденнымъ.

¹⁾ Migne, t. XIX, ser. gr. colum. 562.

²⁾ Творенія бл. Иеронима. т. V, стр. 375

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

АЕНИАГОРЪ, НАКЪ АПОЛОГЕТЪ.

ВСТУПЛЕНИЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Литературные достоинства „Прошенія за христіанъ“ Аєнагора.—Анализъ содерянія „Прошенія“ въ порядкѣ его главъ.

Общій характеръ апологіи Аєнагора.

I.

Почти всѣ историки христіанской литературы согласны въ томъ, что „Прошеніе за христіанъ“ Аєнагора по своимъ внѣшнимъ достоинствамъ рѣшительно превосходитъ всѣ другія греческія апологіи II вѣка ¹⁾). Одна изъ самыхъ привлекательныхъ особенностей Аєнагора въ сравненіи съ другими апологетами — это умѣренный и спокойный тонъ его рѣчи. Аєнагоръ въ высшей степени мягко и снисходительно относится къ заблужденіямъ язычества и не утрируетъ худыхъ его сторонъ. „О, для чего мнѣ говорить о томъ, о чёмъ бы

¹⁾ *Omno, Corpus apolog. graec. t. VII, prolegom. XLIX: «ratione dicendi Athenagoras itidem illos apologetas (Aristides, Justinus) superavit». Sic omnes judicant viri eruditi. Фреппель, Les apologetes chretiens, 2-me sÃ©rie, p. 227: «разсматривая сочиненія Аєнагора съ точки зрѣнія стиля и метода, я не опасаюсь поставить ихъ на первое мѣсто между апологіями II в.».*

лучше умолчать!“—восклицаетъ онъ предъ тѣмъ, какъ указать на гнусные нравы языческаго общества. И онъ говоритъ объ этихъ гнусностяхъ языческихъ сравнительно мало и очень сдержанно и при томъ не распространяетъ ихъ на всѣхъ язычниковъ. Въ этомъ случаѣ, Аѳинагоръ далеко симпатичнѣе пылкаго и невоздержнаго въ словѣ Татіана, который даже почтенныхъ языческихъ философовъ не щадитъ въ своихъ обличеніяхъ, приписывая имъ разные безнравственные поступки.

Подвергая языческое міровоззрѣніе тщательной критикѣ, Аѳинагоръ нигдѣ не переступаетъ предѣловъ критики: она не персходитъ у него въ рѣзкое обличеніе, или осмѣяніе, и совсѣмъ не изобилуетъ сильными выраженіями, которыхъ такъ много разсѣяно въ апологіи напр. Тертуліана, и которыхъ часто бываютъ блестящи, но рѣдко убѣдительны. Его оружіе—логика; его цѣль—разоблачить ложь, указать абсурдъ, чтобы истина восторжествовала. Но и тутъ онъ остороженъ и скроменъ: онъ знаетъ, какъ непріятно бываетъ убѣжденному человѣку выслушивать горькую истину о своихъ убѣжденіяхъ и потому онъ щадить и заблужденія. „Я прошу васъ, величайшіе государи, простить человѣку, высказывающему истинныя сужденія!“—такъ извиняется онъ, начиная свою критику языческаго политеизма. Но при этомъ мы должны прибавить, что умѣренность и скромность Аѳинагора нигдѣ не переходятъ въ лесть или заискиванье предъ императорами: чуждый крайностей памфлетиста и льстиваго софиста, нашъ апологетъ вездѣ и во всемъ сохраняетъ достоинство и строгость христіанскаго философа.

Философъ *по тону* своей рѣчи, Аѳинагоръ можетъ быть названъ блестящимъ ораторомъ по своимъ писательскимъ пріемамъ. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ выше Іустина философа, Татіана и ѡеофила. По мастерству изложения мы можемъ его сравнить лишь съ латинскимъ апологетомъ Минуциемъ Феликсомъ. Если этого послѣдняго нѣкоторые ученые называютъ хри-

стіанскимъ Ціпнерономъ¹⁾), то Аєнагора сравниваются съ Демосфеномъ²⁾). Разбирая писанія Аєнагора съ точки зрењія ораторскаго искусства, *Отто*, вслѣдъ за *Clarisse*, открываетъ въ нихъ всѣ свойства аттической рѣчи, которая, по теорії, должна удовлетворять тремъ требованіямъ: *dicere perspicue, graviter, et suaviter*, т. е. говоритьъ ясно, съ достоинствомъ и пріятно. Намъ нѣтъ нужды вдаваться здѣсь въ мелочной разборѣ осо-бенностей стиля Аєнагора: эти особенности болѣе интересны для историка свѣтской литературы. Мы остановимся лишь на главной технической особенности, которая отличаетъ апологію Аєнагора отъ другихъ апологій II вѣка: это—необыкновенная стройность и методичность въ изложеніи. Если съ этой стороны мы сравнимъ „Прощеніе“ Аєнагора съ извѣстной „Рѣчью противъ Эллиновъ“ его современника Татіана, то найдемъ между этими сочиненіями громадное различіе. Живой и впечатлительный, Татіанъ бросаетъ свои мысли и доводы въ томъ именно безпорядкѣ, въ какомъ они быстро смыкаются въ его головѣ: онъ вполнѣ имъ подчиняется³⁾); Аєнагоръ, напротивъ,—полный господинъ своихъ мыслей: онъ заранѣе составилъ себѣ планъ изложения ихъ, и по этому плану онъ уклады-ваетъ ихъ въ стройное литературное созданіе.

¹⁾ *Muralt, Theologische Quartalschrft. 1881. Recens. d. r. Herter. «Majore etiam, quam Lactantius, jure christianus Cicero dici poterit Minucius».*

²⁾ *Freppell, Les apologistes chretiens, 2-me sÃ©rie, p. 126.*

³⁾ Вотъ какіе отзывы встрѣчаемъ мы о манерѣ его изложенія у ранніхъ ученыхъ.—*Valesius: eruditus liber, sed sine ordine ac methodo compositus. Clericus: mira rerum est confusio.* (См. *Tatian, d. apologet. Daniel.*). *Отто (Corp. apol. t. VI, XXXII): turbat lectorem ordo rerum saepe neglectus et confusa discriptionis ratio etc.* — Правда, *Dembowski* въ своемъ сочиненіи о Татіанѣ указы-ваетъ довольно стройный порядокъ мыслей въ рѣчи Татіана, но для этого ему нужно было написать цѣлое критическое изслѣдо-ваніе.

Читателю апології Аєнагора не нужно трудиться надъ тѣмъ, чтобы услѣдить теченіе его мыслей: апологетъ самъ предупреждаетъ его, о чёмъ онъ будетъ говорить прежде, о чёмъ послѣ, и въ теченіе всей его рѣчи постоянно встрѣчаются руководящія замѣчанія относительно плана и порядка въ изложеніи. „Насъ обвиняютъ въ трехъ преступленіяхъ: въ безбожіи, въ яденіи человѣческаго мяса и въ Эдиповыхъ кровосмѣшніяхъ“, — говорить онъ въ началѣ третьей главы. А въ началѣ четвертой онъ предупреждаетъ: „я буду отвѣтывать на каждое изъ этихъ обвиненій“... И начинаетъ далѣе: „что касается обвиненія въ безбожіи, то“.... Окончивъ потомъ свое пространное опроверженіе этого обвиненія, апологетъ такъ его заключаетъ: „итакъ, что мы не безбожники,... — доказано“, и тотчасъ затѣмъ онъ переходитъ къ опроверженію остальныхъ обвиненій.

Такимъ образомъ, вполнѣ естественно и безъискусственно апологія дѣлится на *три* части. Въ *первой* части, самой большой, апологетъ опровергаетъ обвиненіе христіанъ въ безбожіи (гл. 4—30); во *второй* (32—34) — обвиненіе въ кровосмѣшніяхъ и въ *третій* (35—36) — обвиненіе въ яденіи человѣческаго мяса. — Кромѣ того, апологія начинается *вступленіемъ* (1—3) и оканчивается небольшимъ *заключеніемъ* (гл. 37).

Постараемся сдѣлать болѣе подробный анализъ всѣхъ указанныхъ частей апологіи.

II.

Вступленіе къ апологіи (глав. 1—3). Три первыя главы „Прощенія за христіанъ“ составляютъ вступленіе къ апологіи, т. е. къ защитѣ христіанства отъ обвиненій, и въ тоже время этимъ тремъ главамъ по преимуществу и въ собственномъ смыслѣ должно быть усвоено название *прощенія* (*προεβεία*). Содержаніе изложенного въ нихъ проповѣдь состоитъ въ томъ, чтобы императоры М. Аврелій и Л. А. Коммодъ распро-

стрили на христіанъ дѣйствіе римскихъ законовъ наравнѣ со всѣми остальными подданными.

Законы римской имперіи допускаютъ полную терпимость по отношенію ко всѣмъ религіозныхъ культаамъ разныхъ націй (б примѣровъ). Одни христіане лишены въ своей религіи защиты закона и права: при суждениі о нихъ право отступаетъ на второй планъ, уступая свое мѣсто ненависти; христіанъ ненавидятъ и потому подвергаютъ судебному уголовному преслѣдованію, лишь только они назовутъ себя христіанами (гл. 1).

Поставленные въ ряды подсудимыхъ и преступниковъ, христіане вправѣ бы ждать, что суды отнесутся къ нимъ по законамъ наравнѣ со всѣми другими преступниками,—но они ошибаются. И на судѣ они лишены защиты закона: ихъ осуждаютъ безъ предварительного слѣдствія, ставя въ вину имъ одно ихъ имя (гл. 2).

А съ этимъ именемъ въ представленіи судей, какъ и толпы народной, соединяются три ужасныхъ преступленія: а) безбожіе, б) яденіе человѣческой плоти и в) гнусная кровосмѣщенія. Апологетъ соглашается, что если бы христіане были дѣйствительно повинны въ этихъ преступленіяхъ, то они не заслуживали бы ни малѣйшаго снисхожденія. Но вѣдь можетъ случиться и то, что преступленія эти—чистѣйшій вымыселъ и клевета? Въ нижеслѣдующемъ апологетъ и доказываетъ, что всѣ обвиненія, возводимыя на христіанъ, суть совершенная ложь. Онъ обращается къ императорамъ съ просьбою выслушать его (гл. 3).

A.

Христіане—не безбожники (глл. 4—30). Опровергая первое, возводимое на христіанъ, обвиненіе—въ безбожіи, апологетъ идетъ двумя путями: I) положительнымъ, или апологетическимъ, и II) отрицательнымъ, полемическимъ. Сначала онъ излагаетъ положительное—догматическое и нравственное—ученіе христіанъ и

тѣмъ отстраняетъ отъ нихъ обвиненіе въ атеизмѣ; потомъ онъ подвергаетъ всесторонней критикѣ языческое міровоззрѣніе и, обнаруживая такимъ образомъ его полную несостоятельность и неразумность, онъ доказываетъ возвышенность и разумность христіанства этимъ, отрицательнымъ путемъ.

I. Къ христіанамъ совершенно непримѣнимы признаки атеизма. Они признаютъ *Единаго Бога* (гл. 4). Что ученіе о Единомъ Богѣ не есть признакъ атеизма, это доказывается исторіей и ученіемъ самихъ языческихъ поэтовъ и философовъ. Извѣстно, что поэты, напр. Эвріпидъ и Софоклъ (гл. 5), и философы (гл. 6. Указывается 7 примѣровъ) учили о Единомъ Богѣ, но ихъ не считали за это безбожниками. А христіанъ за то же самое ученіе обвиняютъ въ безбожіи. Но ученіе о Единомъ Богѣ христіанъ имѣетъ несравненно болѣе преимуществъ въ сравненіи съ ученіемъ поэтовъ и философовъ. Послѣдніе разсуждали о Богѣ лишь „догадочно“ и могли поэтому ошибаться, христіане же не только, подобно философамъ, могутъ путемъ умозрительнымъ доказать разумность монотеизма, но имѣютъ о томъ неложныя откровенія, полученные пророками отъ самого Духа Божія (гл. 7). Далѣе, приводится умозрительное доказательство Единства Божія (гл. 8) и свидѣтельства о немъ ветхозавѣтныхъ пророковъ (гл. 9).

Уже одно христіанское ученіе о Единомъ Богѣ могло бы убѣдить язычниковъ въ томъ, что христіане не безбожники. Но невиновность ихъ въ атеизмѣ еще болѣе открывается изъ того, что Божество они признаютъ въ трехъ Лицахъ: Бога-Отца, Сына и Св. Духа. И этимъ не ограничивается ихъ богословское ученіе: они признаютъ еще бытіе ангеловъ (гл. 10).

Правила христіанской жизни и нравственности стоятъ въ прямой зависимости отъ богословскаго ученія христіанъ и имъ опредѣляются; поэтому, уже на основаніи жизни христіанъ можно заключать, что они

не безбожники. Что побуждаетъ ихъ вести чистую и воздержную жизнь? Ихъ ученіе о промысленіи и бодрствованіи Бога надъ міромъ и людьми. Что укрѣпляетъ ихъ въ страданіяхъ здѣшней жизни и въ твердомъ перепесеніи смерти? Ихъ ученіе о загробной жизни послѣ воскресенія, когда Богъ воздастъ каждому по дѣламъ его (гл. 11—12).

„Вотъ малое изъ великаго и немногое изъ многаго, — чтобы не утомить васъ!“ — такъ заключасть Аѳинагоръ изложеніе доктринального и нравственнаго ученія христіанъ.

Переходомъ къ критикѣ языческаго политеизма служить для Аѳинагора разборъ тѣхъ основаній, по которымъ язычники обвиняютъ христіанъ въ атеизмѣ. Основанія эти слѣдующія: христіане—безбожники, ибо а) они не приносятъ жертвъ, не дѣлаютъ возліяній и куреній, и б) не хотятъ признавать и почитать национальныя божества язычниковъ.

Но что христіане обходятся въ своемъ богопочитаніи безъ жертвъ и возліяній, это, говорить Аѳинагоръ, свидѣтельствуетъ не объ атеизмѣ ихъ, а объ ихъ высокихъ представленіяхъ о всесовершенномъ Богѣ (гл. 13).

Что касается второго основанія, то совершенно вѣрно, что христіане боговъ политеизма не признаютъ. Но изъ этого нельзя заключать объ ихъ атеизмѣ. Среди язычества существуетъ неисчислимое множество культовъ. Каждый народъ признаетъ только своихъ боговъ, а чужихъ отвергаетъ. Почему же враги христіанъ не считаютъ на этомъ основаніи всѣхъ язычниковъ безбожниками? (гл. 14).

II. Но если бы даже и всѣ язычники объединились въ одной всеобщей языческой религіи, и тогда христіане не признали бы этой религіи, потому что она неразумна. Слѣдуютъ тому доказательства.

Не могутъ христіане признать язычества ни а) въ видѣ фетишизма и обоготовленія матеріи, потому что они умѣютъ различать между Богомъ и матеріею,

между художникомъ и материаломъ, между вѣчнымъ и тлѣннымъ (гл. 15); — ни б) въ формѣ космизма и пантезизма, потому что они признаютъ міръ твореніемъ Божіимъ и потому міръ никогда не можетъ стать для нихъ Богомъ: онъ лишь приводитъ ихъ къ мысли объ истинномъ Богѣ-Творцѣ (гл. 16); — ни, наконецъ, в) въ видѣ обоготворенія бездушныхъ статуй, потому что статуи суть дѣло рукъ человѣческихъ и онѣ моложе тѣхъ, кто ихъ сдѣлалъ. Боги ли онѣ? (гл. 17).

Но здѣсь апологетъ встрѣчается съ языческимъ возраженіемъ: статуи — не боги, а лишь дѣлаются въ честь боговъ; поэтому, почитая статуи и изображенія, язычники не веществъ почитаютъ, а боговъ, которые отличны отъ матеріи и только при помощи ея изображаются: это можно доказать тѣми чудесными дѣйствіями, которыя совершаются отъ статуй боговъ.

Возраженіе это приводить Аѳинахора къ изслѣдованію вопроса *о природѣ боговъ*. Онъ обращается къ генеалогіи боговъ (гл. 18). Выводы, какіе можно сдѣлать изъ представленной поэтами и принятой язычниками генеалогіи боговъ, совсѣмъ не говорятъ въ пользу язычества. Эти выводы слѣдующіе: а) боги произошли во времени. Но это значитъ, что они — не боги. б) Боги произошли изъ вещества (напр. воды). Но откуда же само вещество? И мыслимо ли допустить бытіе вещества прежде Бога, — дѣйствіе прежде причины? (гл. 19).

Но мало этой основной нелѣпости, ниспровергающей все язычество. Миѳология, приписавъ богамъ временное происхожденіе изъ вещества, не остановилась на этомъ, а начала еще описывать жизнь боговъ: приписала имъ тѣлесныя формы, иногда крайне уродливыя; заставила ихъ плодиться и множиться и притомъ самымъ неестественнымъ образомъ (гл. 20); усвоила имъ всѣ человѣческія страсти и страданія и даже смерть (гл. 21).

И напрасно хотятъ языкъ миѳологии перевести на языкъ естествознанія и подъ именами и дѣйствіями

боговъ разумѣть стихіи и дѣйствія стихій. Если Юпитеръ—огонь, то онъ — не Богъ. Вещество и стихіи никогда не будутъ равными Богу (гл. 22).

Но остается нерѣшеннымъ вопросъ: если боги не существуютъ, то какая же сила дѣйствуетъ въ статуяхъ боговъ? Не могутъ же онъ сами собою, будучи мертвымъ веществомъ, производить чудесныя дѣйствія? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Аѳинагоръ, по примѣру Густина, приводитъ *ученіе о демонахъ*. О демонахъ учили еще философы Фалесъ и Платонъ. Послѣдній подъ именемъ Зевса разумѣетъ безначального Творца вселенной, а боговъ миѳологическихъ онъ называетъ демонами (гл. 23). Другіе философы и поэты тоже признавали въ собственномъ смыслѣ одного Бога, а боговъ политеизма признавали или за демоновъ, или за людей. Христіанское объясненіе политеизма таково: Богъ сотворилъ ангеловъ и поручилъ имъ частное промышленіе надъ міромъ. Одни изъ нихъ пребыли неуклонными въ своемъ служеніи, другіе—цали. Послѣдніе совокупились съ дѣвами и родили такъ называемыхъ исполиновъ (гл. 24). Души этихъ исполиновъ, называемыя демонами, а также и сами злые ангелы во главѣ съ вождемъ своимъ сдѣлались постоянными противниками благости Божіей: подорвали въ людяхъ вѣру въ Промыслъ Божій и сдѣлались виновниками ученія о неразумномъ случаѣ (*εἰ μαρτύρη*) (гл. 25). Затемнивъ въ людяхъ идею Истиннаго Бога, демоны сдѣлались виновниками языческаго политеизма: жадные до крови жертвъ, они привлекаютъ язычниковъ къ статуямъ и побуждаютъ къ жертвоприношеніямъ. Статуи были нѣкогда воздвигнуты въ честь людей, и боги суть люди. Но демоны присвоили божескія названія себѣ и простое чествованіе людей превратили въ политеистическую религію. Для этого они начали производить чрезъ статуи разныя чудесныя дѣйствія: прорицанія, исцѣленія больныхъ. Этихъ дѣйствій конечно не могутъ производить ни самыя статуи и изображенія, ни тѣ люди, которымъ онъ посвящены (гл. 26). Про-

изводятъ ихъ именно демоны, пользуясь для этого различными слабостями и силами человѣческой души: слабостями,—когда они вводятъ нетвердую душу въ обманъ различными видѣніями; и—силами,—когда напр. свойственную душѣ силу предугадыванія будущаго они обращаютъ въ свою пользу, внушая, что это не сама душа предугадываетъ, а подсказываютъ ей статуи (гл. 27).

Въ заключеніе своей критики политеизма, Аѳина-горъ доказываетъ изъ Геродота (гл. 28) и изъ поэтовъ (гл. 29), что боги были люди и объясняетъ, какимъ образомъ людямъ было усвоено божеское почитаніе (гл. 30).

Переходя къ другимъ обвиненіямъ христіанъ, Аѳина-горъ въ видѣ приступа говоритъ, что самый фактъ существованія клеветъ на христіанскую жизнь его не удивляетъ: порокъ всегда враждуетъ противъ добродѣтели (исторические примѣры).

Невѣрность всѣхъ вообще обвиненій христіанъ въ безнравственности опровергается уже существованіемъ у христіанъ ученія о Богѣ всевѣдущемъ и о Богѣ Мздовоздаятелѣ (гл. 31). Но, по обѣщанію, Аѳина-горъ опровергаетъ эти обвиненія подробно.

Б.

Обвиненіе въ ужасныхъ кровосмѣщеніяхъ весьма удобно можетъ относиться къ языческимъ богамъ и къ самимъ язычникамъ, но совсѣмъ нельзя въ отношеніи къ христіанамъ. Христіане не только не допускаютъ какихъ-нибудь противоестественныхъ отношеній между полами, но до того цѣломудренны, что вольный взглядъ на женщину считаютъ уже прелюбодѣяніемъ и допускаютъ осторожность даже при братскихъ цѣлованіяхъ (гл. 32). Они и законный бракъ допускаютъ лишь постольку, поскольку онъ необходимъ для дѣторожденія; у нихъ въ большомъ уваженіи дѣвство, а второй бракъ

напротивъ считается уже благовиднымъ пролюбодѣяніемъ (гл. 33). Такимъ образомъ, язычники, эти доказанные прелюбодѣи и дѣторастлители, укоряютъ и клевещутъ на дѣственниковъ и единобрачныхъ,—злодѣи и хищники возводятъ обвиненія на читателей не только справедливости, но и терпѣнія (гл. 34).

B.

Обвиненіе христіанъ въ людоѣдствѣ такъ же ложно. Людоѣдство не мыслимо безъ другого преступленія,—безъ убийства человѣка. Но до сихъ поръ еще никто не обвинялъ христіанъ въ убийствѣ человѣка. Да нельзя даже и подозрѣвать въ человѣкоубийствѣ такихъ людей, какъ христіане, которые избѣгаютъ кроваваго зрѣлища казней и гладіаторскихъ игръ,—которые считаютъ человѣкоубийствомъ вытравленіе плода (гл. 35).

Новымъ аргументомъ противъ этого обвиненія служить ученіе христіанъ о воскресеніи человѣческихъ тѣлъ. Рѣшится ли христіанинъ сдѣлаться гробомъ человѣческаго тѣла, которое,—онъ знаетъ,—при воскресеніи отъ него потребуется?—Ученіе о воскресеніи не вздоръ: подтвержденіе ему можно найти у философовъ, можно представить умозрительныя доказательства въ его пользу,—но это должно служить предметомъ специального разсужденія, которое апологетъ и обѣщаетъ современемъ дать своимъ читателямъ (гл. 36).

Въ заключеніи апологіи повторяется опять просьба объ огражденіи христіанъ закономъ отъ преслѣдованій (гл. 37).

III.

Изъ представленнаго анализа содержанія „Пропшенія“ Аѳинахора мы видимъ, что, по формѣ и по характеру своему, это сочиненіе принадлежитъ къ тому разряду христіанскихъ апологій, которыхъ называются *судебными*. Самъ авторъ, повидимому, намѣренно выбралъ для своей апологіи именно форму защитительной

браторской рѣчи и строго следовалъ этой формѣ. Рѣчь его вся построена такъ, какъ будто онъ говорилъ ее, или намѣренъ былъ говорить предъ лицемъ императоровъ. Этихъ послѣднихъ онъ ни на минуту не забываетъ: почти въ каждой главѣ онъ обращается къ нимъ то съ просьбою выслушать его (гл. 3), то съ предупрежденіемъ относительно порядка своихъ мыслей, то обращаетъ ихъ вниманіе на какую-нибудь мысль, или какой-нибудь предметъ своей рѣчи; какъ будто императоры были его единственными слушателями или читателями. Имѣя это въ виду, а также припоминая выше сдѣланнія нами замѣчанія о чрезвычайно сдержанномъ и спокойномъ тонѣ апологіи Аѳинагора, мы рѣшились бы скорѣе согласиться съ мнѣніемъ Dodwell'a, что „Прощеніе“ читано было Аѳинагоромъ предъ лицемъ самихъ императоровъ,—чѣмъ допустить ни на чѣмъ не основанное утвержденіе Baelius, по которому Аѳинагоръ совсѣмъ и не назначалъ своей апологіи для подачи императорамъ и не придавалъ ей публичнаго значенія, а написалъ ее для приватнаго чтенія въ кружкахъ христіанъ¹⁾.

„Прощеніе за христіанъ“ тѣмъ именно и характеризуется, что оно есть прежде всего апологія; кромѣ цѣлей апологетическихъ, Аѳинагоръ не преслѣдуется никакихъ постороннихъ, побочныхъ цѣлей. Онъ не

¹⁾ Baelius, Lexic. historic. См. у Lumper'a I. c. p. 59. Выставленіе мнѣніе Dodwell'a болѣе васлуживающимъ вѣроятія, мы однако считаемъ неосновательнымъ окончательно на немъ остановиться. Мнѣніе это основано на словахъ извѣстнаго намъ свидѣтельства Ф. Сидета, гдѣ говорится между прочимъ, что Аѳинагоръ προσεφόνησεν, произнесъ свою апологію императорамъ. Но προσφωνέω не всегда значить — «произношу». Въ отношеніи къ литературнымъ произведеніямъ оно можетъ значить: «приписываю кому-нибудь, отнюду, посвящаю, назначаю». Срав. напр. Fotiа cod. 155. У Симплиція въ его комментаріяхъ на Эпиктета προσφωνεῖν значить тоже, что и подносить: φαὶ τὸ σύγταυμα προσεφόνησεν, ὃς ἔαυτῷ μὲν φιλτάτῳ, μᾶλιστά δε τὸν Ἐπίκτητον τεθαυμαστότι. См. у Otto, v. VII, prol. LXIII.

обнаруживаетъ ни малъшаго намѣренія осмѣять языческое міровоззрѣніе, подобно Ермію философу, или выдвинуть на первый планъ гнусности языческихъ кульотовъ, подобно Татіану; съ другой стороны, онъ не задается специальною цѣлію изложить систему христіанского вѣроученія и нравоученія и пропагандировать ее между язычниками. Главная, даже исключительная его цѣль — защитить христіанство предъ лицемъ высшей власти. Отсюда всѣ его умозрительныя разсужденія, его догматическое ученіе, его критика политеизма суть только посылки, въ заключеніе которыхъ всегда слѣдуетъ главное положеніе апологіи: христіане невиновны въ возводимыхъ на нихъ преступленіяхъ. „Не удивляйтесь, — говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — не удивляйтесь, что я подробно излагаю наше ученіе: я хочу, чтобы вы не увлекались общимъ и безразсуднымъ мнѣніемъ, и могли знать истину“ (гл. 11). Въ другомъ мѣстѣ, предъ тѣмъ, какъ подвергнуть пропорциональной критикѣ основы языческаго политеизма, апологетъ замѣчаетъ: „я намѣренъ не обличать идоловъ, а, опровергая клеветы, представить оправданіе нашего вѣроученія“ (гл. 18). И по окончаніи своей критики политеизма Аѳинагоръ тотчасъ же заключаетъ: „итакъ, мы — не безбожники, когда признаемъ Бога-Творца вселенной и Его Слово: это доказано по мѣрѣ моихъ силъ, хотя и не вполнѣ соотвѣтственно важности предмета“ (гл. 30).

Установивъ такую точку зреія на апологію Аѳинагора, мы строго будемъ держаться ея въ своемъ изложеніи. Такъ, излагая критику языческаго политеизма, мы будемъ имѣть въ виду, что она у Аѳинагора имѣетъ цѣлію оправданіе христіанскаго ученія о Богѣ; излагая самое догматическое ученіе Аѳинагора, мы будемъ помнить, что и оно изложено у Аѳинагора съ цѣлію апологетическою. Но въ самомъ порядкѣ изложенія мы не будемъ слѣдовать Аѳинагору. Критика политеизма, представленная Аѳинагоромъ, интересна для насъ теперь не постольку лишь, поскольку она

служила для апологета оружіемъ противъ обвиненія христіанъ въ атеизмѣ, но интересна и сама по себѣ, какъ выраженіе взгляда на язычество древнихъ христіанскихъ ученыхъ. Поэтому, въ своемъ изложеніи мы выдѣлимъ критику политеизма въ особый отдѣлъ первой части. Точно также и догматическое ученіе Аѳинагора важно для насъ теперь болѣе, какъ историческое свидѣтельство о вѣроученіи древней церкви, чѣмъ какъ одинъ изъ пріемовъ апологетики Аѳинагора. Вслѣдствіе этого подробному изложенію этого ученія мы посвятимъ особую, вторую часть своего сочиненія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Современное Аѳинагору государственное положеніе христіанства, по его апологіи.

Исходнымъ пунктомъ и главнымъ мотивомъ апологіи Аѳинагора служить современное ему государственное положеніе христіанства. Этимъ положеніемъ опредѣляется и цѣль апологіи, и ея строго выдержаный серьезный характеръ, — характеръ официального прощенія на имя верховной власти. Намъ слѣдуетъ, поэтому, прежде, чѣмъ приступить къ изложенію содержанія „Прощенія“, постараться по возможности въ ясныхъ чертахъ представить себѣ тѣ отношенія, въ которыхъ правительство М. Аврелия стояло къ христіанской религіи и къ христіанскому обществу.

Всѣ историки согласны въ томъ, что христіанъ при М. Аврелии преслѣдовали: разыскивали ихъ, ссылали, томили по тюрьмамъ, пытали, казнили. Но всѣ въ тоже время должны сознаться, что этими чертами еще не вполнѣ опредѣляются государственное положеніе христіанъ. Извѣстно, что христіанъ гнали и при Неронѣ, и при Траянѣ, и при Деціи. И однако, одинаковы ли были мотивы всѣхъ этихъ гоненій, и одинаковъ ли былъ во всѣ эти царствованія государственный взглядъ на христіанъ? Поэтому, вопросъ о госу-

дарственномъ положеніи христіанъ при М. Авреліи сводится къ другому, болѣе частному вопросу: опредѣлялось ли это положеніе какимъ-нибудь новымъ закономъ, или правительство руководилось въ отношеніяхъ къ христіанамъ старымъ закономъ императора Траяна?

Этотъ вопросъ до сихъ порь раздѣляетъ ученыхъ на двѣ группы. Одни рѣшительно заявляютъ, что „гоненіе М. Аврелія производилось по именному императорскому приказанию, утвердившему гоненіе на христіанъ“¹⁾). Другіе отрицаютъ существованіе подобнаго приказанія или эдикта и утверждаютъ, что гоненіе при М. Авреліи основывалось на традиції, на указѣ Траяна.

Защитникомъ первого мнѣнія среди западныхъ ученыхъ является *Keim* въ своемъ капитальномъ трудѣ „Rom und Christenthum“, а также *Прессанс*. Изъ русскихъ ученыхъ укажемъ на профессора *А. П. Лебедева*. Второго мнѣнія держатся между прочимъ *Aubé* и *Allard*²⁾).

Мы не станемъ вдаваться въ подробную критическую оценку того и другаго мнѣнія, но лишь попытаемся поискать данныхъ для рѣшенія выставленнаго нами спорнаго вопроса въ изучаемой нами апологіи Аенинагора. Къ этому побуждаетъ насъ особенно то обстоятельство, что большинство ученыхъ, занимавшихся исторіей гоненія на христіанъ при М. Авреліи, почему-то совсѣмъ игнорируютъ „Прошеніе за христіанъ“ и только *Keim* думаетъ основать свое мнѣніе между прочимъ и на немъ.

Въ первыхъ двухъ главахъ своей апологіи Аенинагоръ задается специальюо цѣлью выставить предъ императорами плачевное положеніе христіанскаго обще-

¹⁾ *Проф. Лебедевъ. Эпоха гоненій на христіанъ. Прибавленія къ Твореніямъ св. отцемъ, 1884, т. 33, стр. 52.*

²⁾ *Keim, Rom und Christenthum*, S. 605 и др. *Pressensè, Geschichte des drei Jahrh. der chr. Kirche. B. Aubé, Histoire des persecutions de l'église. 2-me série. 69 слѣд. Allard, Histoire des persecutions. I, 376 и др.*

ства въ римскомъ государствѣ. Всѣ приводимыя имъ черты гоненія на христіанъ въ высшей степени важны, и мы постараемся разобрать ихъ подробно.

Христіане занимаютъ *исключительное положение* въ римскомъ государственномъ организмѣ,—вотъ основная мысль Аѳинагора. Законы римской имперіи оказываются покровительство всѣмъ религіознымъ культамъ безъ различія. „Въ вашей имперіи народы держатся разныхъ обычаевъ и законовъ, и никому изъ нихъ не возбраняется закономъ и страхомъ наказанія слѣдовать отечественнымъ культамъ, хотя бы они были и смѣшны... Ко всѣмъ имъ снисходите вы и законы, въ той мысли, что нечестиво и незаконно совсѣмъ не признавать Бога, и необходимо, чтобы каждый почиталъ боговъ, какихъ ему угодно, дабы люди страхомъ божества удерживались отъ преступлений“ ¹⁾). Представляя изъ себя религіозное общество, христіане, повидимому, имѣли бы право разсчитывать, что и въ отношеніи къ нимъ правительство будетъ руководиться тѣми же законами. Тѣмъ болѣе они могли разсчитывать на это именно въ царствованіе М. Аврелия съ сыномъ, что о нихъ вездѣ распространилась слава, какъ о государяхъ нелицепріятныхъ ²⁾), кроткихъ, снисходительныхъ и человѣколюбивыхъ, засвидѣтельствовавшихъ свое правдолюбіе

¹⁾ *Athenagoras, Supplicatio pro christianis*, cap. I, pag. I, A. B.

²⁾ *Suppl. I, p. 2. B:* ‘Τιμὴ δε (καὶ μὴ παραχρονιζθῆτε, ὡς οἱ πολλοὶ ἔξ αἰνοῖς) τὸ δῶρομα τὸ ἀπεχθάνεται; т. е. «никакое имя не составляется для васъ предмета ненависти (иначе васъ, какъ тошу, вводила бы въ заблужденіе всякая молва)». Въ древнѣйшихъ кодексахъ въ этомъ мѣстѣ вмѣсто ὑμῖν имѣется ἡμῖν. Отто на весьма достаточныихъ основаніяхъ предполагаетъ здѣсь описку и въ своемъ изданіи ставить ὑμῖν—ἀπεχθάνεται. Редакторъ новѣйшаго изданія сочиненій Аѳинагора Эдуардъ Шварцъ (Texte u. Unters. Band 4, Heft 2) считаетъ слова: ἡμῖν δε..... τιμωρίας позднѣйшою вставкой. — Во вскомъ случаѣ, странно читать ἡ μῖν прежде нижеслѣдующихъ: ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι χριστιανοί, гдѣ Аѳинагоръ впервые представляется говорящимъ отъ лица христіанъ.

и любовь къ подданнымъ дарованіемъ равенства въ правахъ частнымъ лицамъ и дарованіемъ разныхъ привилегій городамъ ¹). Но, къ сожалѣнію, надежды христіанъ оказываются напрасными: на нихъ не распространяются дѣйствія толерантныхъ законовъ, и милости императоровъ не на нихъ изливаются. „Только намъ, называющимся христіанами, вы не оказываете вашего вниманія, и даже допускаете гнать, притѣснять и мучить насъ, ни въ чемъ неповинныхъ и питающихъ преимущественно предъ всѣми святыхъ расположенія къ Божеству и достодолжныя къ вашей власти. И все это за одно имя, которое вооружаетъ противъ насъ толпу“ ²).

Исключительность положенія христіанъ, такимъ образомъ, состоить въ томъ, что ихъ не хотятъ признать легальнымъ *религіознымъ обществомъ* и подвести ихъ подъ дѣйствіе существующихъ общихъ законовъ. Но въ тоже время нѣтъ и новыхъ законовъ, которые

¹⁾ *Supplie. I, 1, p. 2. B:* «οἱ μὲν καθ' ἓνα ἰσονομοῦντες, αἱ δὲ πόλεις πρὸς ἀξίαν τῆς ἔρης μετέχουσιν τιμῆς. Черты чисто историческая. Аенинагоръ, какъ грекъ и провинціалъ, говорить конечно о привилегіяхъ провинціальныхъ жителей и городовъ. Дѣйствительно, при М. Аврелии былъ открытъ широкій доступъ къ римскому гражданству для иностранцевъ. *Data cunctis promiscue civitas romana*. Puchta. *Corpus Inscriptionum. Bd. I, 415.* Cp. Hertzberg, *Geschichte des Griechelands unter der Herrschaft der Römer. II, 362*, примѣч. 72.—Что касается городовъ, то по достоинству (*ἐξ ἀξίαν*) они раздѣлялись у римлянъ на слѣдующіе разряды: 1) *αἱ μητροπόλεις*, 2) *αἱ ἔχουσαι ἀγορὰς δημῶν* и 3) *αἱ ἐλάττους πόλεις*, т. е. митрополіи, города имѣющія свои судебныя мѣста и города меньшіе. Преимущества чести городовъ выражались въ разныхъ привилегіяхъ, о которыхъ и упоминаетъ Аенинагоръ, говоря, что «города пользуются честію сообразно съ своимъ достоинствомъ». Въ законахъ встрѣчаемъ между прочимъ слѣдующее различіе между городами разныхъ разрядовъ. Меньшіе города, по указу Антонина, могли имѣть вять врачей, свободныхъ отъ государственныхъ обязанностей, средніе города семь, а метрополіи десять врачей. Magquardt, *Römische Stad. I, 183*.

²⁾ *Suppl. I, p. 2. B. C.*

давали бы имъ то или другое специальное положеніе въ государствѣ: они совершенно безправны, стоять въ законовъ (extra legum), о нихъ каждому предоставлется судить по своему: поэтому-то и возможны нападенія на нихъ толпы, которой они не нравились. Отсюда просьба Аѳинагора къ императорамъ состоять не въ томъ, чтобы они *отмѣнили* дѣйствіе какого-нибудь закона противъ христіанъ, а въ томъ, чтобы они обратили на христіанъ свое вниманіе и устранили въ своемъ организованномъ государствѣ страшную аномалию, которую представляло ихъ положеніе. „Мы осмѣлились донести вамъ о своемъ положеніи, (изъ рѣчи вы узнаете, что мы страдаемъ вопреки справедливости и *вопреки всякому закону* и здравому смыслу), и просимъ васъ обратить и на насъ сколько-нибудь вниманія, чтобы наконецъ клеветники перестали убивать насъ“ (буквально: „приносить насъ въ жертву“¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ Аѳинагоръ выражаетъ свою просьбу еще опредѣленнѣе: „долгъ вашъ, величайшіе, человѣко-любивѣйшіе и мудрѣйшіе государи, закономъ *оградить* насъ отъ обидъ“²⁾.

Намъ кажется, что ясный смыслъ прошенія Аѳинагора отъ лица христіанъ рѣшительно устраняется мнѣніе *Keit'a* о новомъ указѣ М. Аврелія противъ христіанъ и, напротивъ, весьма основательно подтверждается другое мнѣніе, что христіане по прежнему, какъ при Траянѣ, были безправны, не ограждены закономъ, но и не преслѣдовались отъ лица правительства какимъ-нибудь специальнымъ закономъ. Аѳинагоръ не говоритъ: „вы приказываете“ насъ преслѣдовать, но лишь — *вы попускаете* (συγχωρεῖτε) это, не упрекаетъ ихъ въ

¹⁾ Suppl. c, I, 2, C: *Μηγύσαι τὰ καὶ ἑαυτοὺς ἐτολμήσαμεν* (διδαχθήσομεν δε ὑπὸ τοῦ λόγου διερ θλικης καὶ παρὰ πάντα νόμου καὶ λόγου πέσχοντας ἡμᾶς) καὶ δεύμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι, ὅπως πανσύμεθα ποτε ὑπὸ τῶν συνοφράντων σφαττόμενοι.

²⁾ Suppl. 2, 3, B: *ὑμῶν ἥδι; ἔργον τὸν μεγύστων... βασιλέων* δποκινάσσαι ἡμῶν νόμῳ τὴν ἐπήρειαν.

томъ, что они обратили на христіанъ особенно немилостивое вниманіе въ сравненіи съ своими предшественниками, но жалуется, что они, напротивъ, не обращаютъ на нихъ никакого вниманія; просить не обѣ отмѣнѣ государственного закона противъ христіанъ, а обѣ огражденій ихъ отъ беззаконныхъ преслѣдованій толпы, для которой ненавистно самое имя христіанъ. Такія же просьбы и тѣ же жалобы мы читаемъ и въ первой апологіи Густина философа: очевидно, со времена его государственное положеніе христіанъ не измѣнилось.

Если мы обратимся теперь къ тѣмъ отдѣльнымъ чертамъ, которыми Аѳинагоръ описываетъ гоненіе на христіанъ при М. Аврелии, мы еще болѣе убѣдимся, что это гоненіе не было правительственнымъ, строго регулированнымъ актомъ преслѣдованія, а представляло изъ себя беспорядочная вспышка народной ненависти и ненависти частныхъ лицъ. Пользуясь безправнымъ положеніемъ христіанъ въ государствѣ, народъ и отдѣльные лица представляли христіанъ на судъ правительства, оклеветывая ихъ въ величайшихъ преступленіяхъ.

Для народа христіане были безбожники, оскорбители національныхъ религій, виновники общественныхъ бѣдствій и гибели боговъ: вслѣдствіе этого онъ ихъ ненавидѣлъ и свою ненависть выражалъ въ открытыхъ нападеніяхъ на нихъ и въ громкомъ требованіи смертной казни имъ. „Оградите насъ закономъ отъ обидъ, — просить Аѳинагоръ, — обратите на насъ вниманіе, чтобы клеветники перестали подвергать насъ смерти. Не имущественный ущербъ, причиняемый намъ гонителями, не отнятіе у насъ чести, не лишеніе насъ какого-нибудь другого высшаго блага, — (не это заставляетъ насъ обращаться къ вамъ, и не это главное въ нашемъ положеніи), ибо мы все это презираемъ, да и научены не только бьющему не воздавать тѣмъ же и не судиться съ тѣми, кто нападаетъ на насъ и грабить, но ударившему въ одну щеку подставлять и другую,

и отдавать нижнее платье тѣмъ, кто отниметъ верхнее. Нѣтъ, но, когда у насъ истощатся деньги, они замышляютъ лишить насъ самой жизни, возводя на насъ массу преступлений, которыхъ и на мысль намъ не приходили“¹⁾).

1) На основаніи приведенныхъ словъ Аѳинахора можно съ большою увѣренностью заключить, что описываемое имъ гоненіе не имѣло подъ собой легальной почвы въ видѣ императорскаго указа. Не правительство, а народъ вчинаетъ судебные процессы противъ христіанъ,—не правительство, а народъ является ихъ обвинителемъ: „они—клеветники—предаютъ насъ смерти, они—гонители (*οἱ διωχούντες*)—злоумышляютъ на нашу жизнь“. Правительство тогда уже вступается въ дѣло, когда христіане представлены ему народомъ, какъ тяжкие преступники. Тогда они наказываются безъ разслѣданія, по указу Траяна: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt*, т. е. „если они будутъ представлены въ судъ и уличены, то должны быть наказаны“²⁾. Прекрасной иллюстраціей этого порядка вещей служитъ процессъ надъ ліонскими христіанами приблизительно въ 177 году, описанный въ извѣстномъ письмѣ галльскихъ мучениковъ къ христіанамъ церкви малоазійскихъ. Они пишутъ: „*сперва* они мужественно перенесли нападенія всей толпы народа, какъ-то: крики, побои, влаченія, грабительство, бросаніе камнями и вообще все, что ожесточенный народъ любить дѣлать со врагами и непріятелями. *Потомъ*, бывъ представлены на площадь и допрашиваемы предъ всѣмъ народа

¹⁾ Suppl. I, 2. C. D. 3 A: *Οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἢ παρὰ τῶν δισκόντων ἔημία, οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἢ αἰτήσην, ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν μειξόντων ἢ βλάβη..... ὀλλὰ εἰς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς χρήματιν, ἐπιβουλεύουσιν ἡμῖν, κατασκεδάζοντες ὅχλον ἐγκλημάτων· ἀλλὰ μὲν οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας, τοῖς δὲ ἀδολεσχοῦσι καὶ τῷ ἐκείνῳ πρόσεστι γένεται.*

²⁾ См. Письмо Траяна къ Панію. Напечатано въ сочиненіи бр. Терновскихъ: Три перв. в. христіанства, стр. 95—96.

домъ, они исповѣдывали себя христіанами¹).

2) Далѣе, изъ вышеприведенныхъ словъ Аѳина-гора видно, что преслѣдованія христіанъ сопровожда-

¹) Евсей, V, 1. Но всего рѣшительнѣе подтверждается наше мнѣніе мученическими актами св. Поликарпа смиризскаго. Въ нихъ весьма ясно обозначены роли правительства и народа въ процессѣ наль христіанами. Вотъ что разсказывается между прочимъ въ 15 гл. IV книги Евселя. Проконсулъ хотѣлъ поколебать исповѣдника Германника, приговореннаго къ растерзанію звѣрями, и съ этой цѣлію указывалъ ему на его юный возрастъ и убѣждая его покалѣть свою раннюю и цвѣтущую молодость. Но Германникъ остался непоколебимъ и былъ растерзанъ. Вся народная толпа, пораженная мужествомъ боголюбиваго и благочестиваго христіанскаго народа, закричала: «αἴρε τοὺς ἀθέους, ξητεῖσθε Πολύκαρπος!» (Хватай атеистовъ, ищите Поликарпа!) — по тексту актовъ Поликарпа, изданному Іаковомъ Уссеріемъ, см. Migne, Ser. gr., t. XX, 341—342). Нѣсколько ниже проконсулъ говорить Поликарпу, котораго уже отыскали и схватили: «убѣди народъ! «πεῖσον τὸν δῆμον». Когда же Поликарпъ объявилъ себя христіаниномъ, то «вся толпа язычниковъ съ неукротимою яростью и громогласно закричала: «онъ — учителъ Азіи, отецъ христіанъ, истребитель нашихъ боговъ; онъ научилъ многихъ не приносить жертвъ и не покланяться богамъ». Говоря такъ, народъ кричалъ и требовалъ отъ Азіарха Филиппа, чтобы онъ выпустилъ на Поликарпа льва». — Когда же въ этомъ было отказано, народъ приговорилъ Поликарпа къ сожженню.

Итакъ, народъ волнуется, требуетъ, чтобы Поликарпа разыскивали и даже диктуетъ представителю правительства смертный приговоръ Поликарпу. Правительство является заинтересованнымъ въ дѣлѣ Поликарпа лишь постольку, поскольку ему нужно было усмирить волненіе народной массы («убѣди народъ»). Лично представитель правительства, какъ видимъ, даже сострадательно относится къ христіанамъ. — Совсѣмъ обратное положеніе вещей мы видимъ въ гоненіе Декія, которое было чисто правительственнымъ. Правительство содержать сыщиковъ (фрументаріевъ) для разысканія христіанъ, и народъ ужъ теперь не является въ роли клеветниковъ, доносчиковъ и гонителей. Замѣчательно, что, при жестокостяхъ со стороны правительства, въ это гоненіе наблюдалось сострадательное и благодушное отношеніе къ христіанамъ среди языческаго населения. «Народная инициатива, — говоритъ Шампави, — не имѣть никакого значенія въ это гоненіе; гоненіе было чисто правительственнымъ, народъ оставался индифферентенъ», Les Caesars, II, 286.

лись имущественнымъ разореніемъ и лишеніемъ чести (*εἰς χρήματα ἢ ταρά τῶν διωκόντων ζημία, εἰς ἐπιτιμίαν ἢ αἰβχύνη*). *Keim*, усиливаясь доказать, что гонение на христіанъ при М. Аврелии происходило по именному императорскому указу, подъ лишеніемъ чести разумѣетъ лишеніе христіанъ всѣхъ правъ свободнаго гражданства, объявленное свыше; а изъ жалобы Аѳина-гора на имущественное разореніе тотъ же *Keim* и съ нимъ проф. Лебедевъ¹⁾ заключаютъ, что правительство узаконило доносы на христіанъ и въ видѣ поощренія для донощиковъ предоставило въ ихъ распоряженіе имущества обвиненныхъ христіанъ. Но догадки эти едва-ли могутъ быть названы вполнѣ основательными.

а) Спрашивается, слѣдуетъ-ли изъ того, что „христіанъ гонятъ, притѣсняютъ и мучатъ“, не взирая на ихъ гражданскія права, и что ихъ „лишаютъ чести“, — слѣдуетъ ли изъ этого, что христіане были лишены правъ гражданства? Развѣ нарушеніе правъ и лишеніе правъ одно и тоже? Ожесточенная толпа не наводила конечно справокъ о правахъ преслѣдуемыхъ ею христіанъ, ибо она не соображалась даже съ требованіями разсудка. И она нарушала права христіанъ за долго до Марка Аврелия и его мнимаго указа. Припомнимъ напр. случай съ ап. Павломъ и Силою, которые, несмотря на то, что были римскими гражданами, всенародно были истязаемы въ Филиппахъ по требованію народа и даже по приказанію воеводъ (Дѣян. XVI, 20 слѣд.).

Далѣе, если предполагаемый *Keim*омъ эдиктъ М. Аврелия лишалъ правъ гражданства всѣхъ уличенныхъ христіанъ, то спрашивается, зачѣмъ, во время процесса надъ ліонскими христіанами, ліонскому легату потребовалось сноситься съ самимъ императоромъ по вопросу о томъ, какъ ему поступить съ христіанами — римскими гражданами? Если бы существовалъ указъ

¹⁾ *Keim, Rom und Christ.* 605. Лебедевъ, указ. соч., стр. 55 слѣд.

императора, то статья его объ отнятіи у христіанъ правъ гражданства должна бы быть извѣстна легату¹⁾.

б) Не вполне основательны соображенія *Keim'*а и насчетъ имущественного разоренія христіанъ. *Keim* и проф. Лебедевъ почему-то думаютъ, что денежные убытки причинялись христіанамъ только доносчиками, которыхъ они представляютъ чѣмъ-то вродѣ професіональныхъ государственныхъ сыщиковъ. Между тѣмъ, и изъ словъ Аѳинагора, и въ особенности изъ описанія ліонскаго гоненія очевидно, что христіанъ разоряли не столько частныя лица, сколько народъ, который производилъ безобразные грабежи и погромы христіанскихъ домовъ. Аѳинагоръ выражается о лицахъ, производящихъ расхищенія, неопределенно, называя ихъ просто гонителями (*οἱ διωχούντες*), но определенно называетъ ихъ поступки *грабительствомъ* (*ἀρπαζούσι*). Въ посланіи же ліонскихъ мучениковъ прямо говорится, что грабежи, вмѣстѣ съ другими насилиями, производились народной толпою: „они (исповѣдники) мужественно перенесли нападенія всей толпы народа (*τὰ ἀπὸ τοῦ ὄχλου πανδημεὶ σωρθὲν ἐπιφερόμενα*): крики, побои, влеченія, *грабительства* (*διαρπαζα*) и т. д. Безъ сомнѣнія, и Аѳинагоръ разумѣлъ подъ словами: *εἰς τὰ χρήματα ζημία* — именно безобразныя расхищенія имуществъ при христіанскихъ погромахъ.

Но этимъ мы вовсе не хотимъ устранить то мнѣніе, что христіанъ могли грабить и частныя лица— доносчики: мы только имѣемъ основанія не соглашаться съ *Keim'*омъ въ томъ, будто эти доносчики дѣйствовали по императорскому указу. *Keim* и за нимъ проф. Лебедевъ, высказывая это мнѣніе, имѣютъ въ виду свидѣтельство Мелитона сардійскаго, который въ своей апологіи говоритъ: „безстыдные доносчики и искатели чужого, находя себѣ поводъ въ указахъ, явно разбойничаютъ, днемъ и ночью грабятъ жителей, ни въ чёмъ

¹⁾ Евсевій, Hist. eccles. V, 1.

не виноватыхъ“¹⁾). Но, во-первыхъ, изъ этихъ словъ совсѣмъ не слѣдуетъ, что въ указахъ было дано доносчикамъ позволеніе отнимать у христіанъ имущество; говорится только, что доносчики находили въ указахъ *поворъ* къ насилиямъ. Можетъ быть, самъ фактъ обнародованія какихъ-то новыхъ неблагопріятныхъ для христіанъ распоряженій послужилъ для искателей чужого добра поводомъ къ безнаказаннымъ притязаніямъ. „Безстыдные доносчики“ могли требовать у христіанъ денегъ, какъ откупа, и въ случаѣ неуплаты клеветали на нихъ. „Когда же у настъ истощаются деньги, они замышляютъ противъ самой жизни нашей“, — говоритъ Аенинагоръ. Во-вторыхъ, если бы существовалъ указъ императора о вознагражденіи доносчиковъ имуществомъ христіанъ, то спрашивается, зачѣмъ доносчики отбирали эти имущества незаконнымъ порядкомъ,—не только „денно“, но и „нощно“? Повидимому, дѣло конфискаціи имуществъ должно было происходить болѣе спокойно, какъ дѣло законное. И при томъ, доносчики могли, по смыслу закона, вступать во владѣніе имуществомъ оговоренныхъ христіанъ лишь послѣ того, какъ эти послѣдніе на допросѣ признавали себя дѣйствительно христіанами. А если такъ, то и не могло быть рѣчи о насилии доносчиковъ надъ христіанами, потому что христіане, исповѣдавшіе себя таковыми, заключаемы были въ тюрьму и дома ихъ оставались пустыми: насилие производить было не надъ кѣмъ. — *Keit* хочетъ приписать М. Аврелію указъ, поощряющій доносы хорошимъ вознагражденіемъ въ видѣ имущества обвиненныхъ, но у него распоряженіе это выходитъ похожимъ на приказъ полководца, который, въ видѣ поощрѣнія для своихъ солдатъ, отдаетъ имъ на разграбленіе городъ или страну. Могъ-ли по-

¹⁾ *Routh, Reliquiae sacrae. Editio altera, V. I, 115—116: οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τὸν ἀλλοτρόν ἐρασταὶ, τὴν ἐπ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀρօμην, φανερῶς ληπτρεύουσιν, νίκτῳ καὶ μεθημέραν διαρπόζοντες τοὺς μηδέν ἀδικουντας.*

ступить такъ М. Аврелій, который изображается историками и разумнымъ и гуманнымъ императоромъ? Въ его біографіи мы находимъ выразительное свидѣтельство, что онъ „считалъ позорными доносы, обогащающіе казну“ ¹⁾). Могъ ли онъ узаконить доносы, обогащающіе частныхъ лицъ?

Въ результатѣ предыдущихъ разсужденій мы приходимъ къ тому же убѣженію, которое мы выскажали въ самомъ началѣ главы: положеніе христіанъ не было опредѣлено какимъ-нибудь новымъ закономъ, кромѣ закона Траяна. Этотъ послѣдній законъ дѣйствовалъ во всей силѣ и при М. Авреліи, и главный пунктъ его: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt*, —попрежнему открывалъ толпѣ и отдѣльнымъ лицамъ полный произволъ притѣснять христіанъ всевозможными способами. Правительство попрежнему оставалось пассивнымъ: не разыскивало христіанъ полицейскими средствами и не принимало съ своей стороны какихъ-нибудь активныхъ мѣръ къ искорененію ихъ, какъ это было впослѣдствіи, при Деціи ²⁾). Оно брало на себя

¹⁾ *Capitol. II: delationes, quibus fiscus augeretur, contempsit.*

²⁾ Профессоръ А. И. Лебедевъ, въ доказательство того, что гоненіе М. Аврелія происходило по именному императорскому указу, ссылается, между прочимъ, на ту новую, по его мнѣнію, черту гоненія, что въ процессахъ надъ христіанами употреблялись пытки для обращенія христіанъ въ язычество. «Опять эта отличительная черта для гоненія М. Аврелія, ибо Траянъ въ своемъ извѣстномъ указѣ ничего не говорить о пыткахъ противъ христіанъ» (Указ. соч. стр. 55). — Но это доказательство въ пользу существованія нового указа кажется намъ не вполнѣ убѣдительнымъ. Употребление пытокъ при допросахъ христіанъ тогда бы могло служить отличительной чертой гоненія М. Аврелія, если бы было доказано, что до М. Аврелія опѣ не употреблялись въ процессахъ надъ христіанами. Но мы знаемъ, что пытки употреблялись и при Траянѣ. О Симеонѣ, еп. іерусалимскомъ, Евсевій со словъ Егезиппа передаетъ, что этотъ исповѣдникъ (царствованія Траяна) «приведенъ былъ на судъ Аттика и, мучимый въ продолженіе многихъ дней, столь непоколебимо исповѣдывалъ вѣру во Христа, что и консулъ и всѣ присутствовавшіе крайне удивились мужеству 120-гѣтнаго старца» (Евсев. II. III, 32). Еще болѣе ясное свидѣтельство

лишь судебную и исполнительную власть въ процес-
сахъ надъ христіанами, — впервые выступало тогда,
когда христіанъ представляли къ судейской трибунѣ,
какъ величайшихъ преступниковъ.

Въ самомъ производствѣ суда надъ христіанами
во всей силѣ дѣйствовалъ законъ Траяна, который
гласилъ: „qui negaverit, se Christianum esse, idque re
ipsa manifestum fecerit i. e. supplicando diis nostris,
quamvis suspectus in praeteritum veniam ex poeniten-
tia impetrat, т. е. кто отречется отъ христіанства и
подтвердить это самыи дѣломъ, т. е. принесетъ жертву
нашимъ богамъ, тотъ, не смотря на прошедшее, пусть
получить помилованіе“.

Что дѣйствительно на практикѣ примѣнялся именно
этотъ законъ Траяна, мы имѣемъ на это достаточно
твѣрдыя основанія. На вопросъ ліонскаго проконсула,
какъ поступить ему съ исповѣдниками, императоръ
М. Аврелій далъ отвѣтъ, который, въ сущности, есть
не болѣе, какъ „справка“ изъ закона Траяна: „отъ
кесаря было получено предписаніе,—пишутъ ліонскіе
христіане,—исповѣдникамъ отсѣчь головы, а тѣхъ, ко-
торые отрекутся,—освободить“ ¹⁾). Ссылки на законъ
Траяна дѣлаются также проконсулы въ актахъ муче-
никовъ. Такъ, при допросѣ Цециліи, префектъ спра-
шивалъ ее: „развѣ не знаешь ты, что непобѣдимые
государи наши приказали наказывать тѣхъ, которые

встрѣчаемъ въ книгѣ «Пастырь» Ермы, которая написана прежде
гоненія М. Аврелія. Тамъ мы читаемъ, что христіанъ ради имени
Христова «предавали бичеванію, отдавали на крестную казнь и на
растерзаніе дикими звѣрами». (Вид. III, 2). Итакъ, были ли пытки
въ гоненіе М. Аврелія новостью для христіанъ? И свидѣтельствуетъ
ли ихъ употребленіе о новомъ императорскомъ указѣ противъ
христіанъ? Конечно, нѣтъ. Если раньше М. Аврелія пытки упо-
треблялись, то, значитъ, и узаконены ониѣ были раньше его.

¹⁾ Евсев. Н. Е. V, 1 (47): εὲ δὲ τινὲς ἀρνοῦντο, τούτοις ἀπολι-
θῆναι.

не отрекутся отъ того, что они христіане; а тѣхъ, которые отрекутся, отпускать“¹).

Но отъ этихъ постороннихъ свидѣтельствъ обратимся къ Аѳинагору и посмотримъ, какъ изображается у него взглядъ правительства на христіанъ,—взглядъ, который выражался въ судебныхъ процессахъ надъ христіанами. И здѣсь мы увидимъ, что положеніе христіанъ было исключительное, вѣ-законное (*extra legum*), —то самое положеніе, въ которое они были поставлены закономъ Траяна. И если первымъ слѣдствиемъ этой исключительности была, какъ мы видѣли, совершенная беззащитность христіанъ отъ нападеній толпы, то вторымъ столь-же неизбѣжнымъ слѣдствиемъ ея былъ полнѣйшій произволъ судей въ процессахъ надъ христіанами.

„Обвиненіе христіанъ основывается на одномъ ихъ имени“, — вотъ слова, которыя неоднократно повторяются Аѳинагоромъ и въ которыхъ вполнѣ выражается правительственный взглядъ на христіанъ. Взглядъ этотъ можетъ быть формулированъ въ трехъ словахъ: „христіанинъ, — слѣдовательно преступникъ“, и если правительству доносили, что такой-то — христіанинъ, то для него это, въ формальномъ отношеніи, было все равно, что доносъ на другого, что онъ убийца, или на третьяго, что онъ измѣнникъ отечеству. Судебный процессъ по всемъ этимъ доносамъ начинался вопросомъ: „подлинно ли ты христіанинъ?“²) или: „сознаешься ли,

¹) *Ignoras quia domini nostri invictissimi principes jusserunt, ut qui non negaverint, esse christianos, puniantur; qui vero negaverint, dimillantur?* См. у Allard'a I, 422 примѣчаніе.—Законъ Траяна имѣлъ силу даже при Коммодѣ. Вотъ что читаемъ у Иеронима объ Аполлоніи, римскомъ сенаторѣ-христіанинѣ. «Онъ, при императорѣ Коммодѣ, измѣннически обвиненный рабомъ въ томъ, что онъ былъ христіанинъ,... былъ обезглавленъ, такъ какъ у сенаторовъ имѣлъ силу древній законъ (*ἀρχαῖος νόμος*), по которому христіане, однажды привлеченные къ ихъ суду, не должны быть отпускаемы безъ отреченія отъ своей вѣры». *De viris ill.* с. 42.

²) См. процессъ Птоломея во II Аполог. Іустина философа: *ἀναρρωτῆσαι αὐτὸ τούτο μόνον, εἰς χριστιανός ἐστε* (Apol. II, с. 2).

что ты убийца, или измѣнникъ“ и т. п. Убийца могъ отрицать возведенное на него обвиненіе, и тогда начиналось судебное слѣдствіе или дознаніе (*έξέτασις*), т. е. допросъ свидѣтелей и т. п. Но христіанинъ не могъ отрицать возводимаго на него обвиненія,—потому что свое христіанство онъ считалъ условіемъ своего спасенія,—и онъ обыкновенно отвѣчалъ: я—христіанинъ (*χριστιανός εἰμι, christianus sum*). Для него это было исповѣданіемъ вѣры, а съ точки зрења суды это было признаніемъ преступника въ преступленіи, и еще не въ одномъ, а во многихъ преступленіяхъ, которыхъ подразумѣвались подъ именемъ христіанина: христіанинъ,—слѣдовательно,—безбожникъ; христіанинъ,—значить онъ виновенъ въ яденіи человѣческой плоти и въ кровосмѣщеніяхъ. По совокупности этихъ преступленій произносился обвинительный приговоръ: выходило такимъ образомъ, что христіанъ обвиняли за одно только имя ¹⁾). Вопіющею несправедливостью со стороны судей было отождествленіе христіанства съ вышеупомянутыми преступленіями и, какъ слѣдствіе этого, отождествленіе христіанскаго исповѣданія: „я христіанинъ“ съ признаніемъ въ этихъ преступленіяхъ. Аѳинашоръ, въ качествѣ защитника христіанства, и выставляетъ на видъ императорамъ эту несправедливость. Онъ не проситъ императоровъ освободить христіанъ отъ суда и наказанія за ихъ христіанство, но просить лишь перемѣ-

¹⁾ Когда Поликарпъ смирнскій объявилъ себя христіаниномъ, проконсулъ послалъ глашатая объявить объ этомъ трижды по народу (Евс. Н. Е. IV, 22).—Въ Ліонѣ мученику Аттalu, проводя его по амфитеатру, привѣсили на грудь дощечку, на которой написана была вина его: «Атталь—христіанинъ». — Во многихъ другихъ мученическихъ актахъ находимъ указания на то, что исповѣданіе вѣры: «я христіанинъ» считалось у судей актомъ признания въ преступленіи. Укажемъ на акты Эпіцода и Александра у *Ruinart*, 4: «*Captos ante discussionem carcere ascerit: quia manifesti putabantur criminis notum esse ipsa appellatio Christiana*, т. е. взявшіи ихъ (мучениковъ) посадили въ тюрьму, потому что самое название христіанъ считалось именемъ явного (уличеннаго) преступленія».

нить порядокъ судопроизводства: пусть ихъ обвиняютъ не въ томъ, что они христіане, но пусть разберутъ, виновны ли христіане въ какомъ-нибудь преступлениі въ частности, напр. виновны ли они въ безбожіи и т. д. „Если кто можетъ обвинить насъ въ великому или малому преступлениі, мы не просимъ избавить насъ отъ наказанія, какъ бы ни было оно сильно и жестоко“¹⁾. Христіане просятъ лишь одной милости, чтобы ихъ не обвиняли за одно имя, чтобы игнорировали основанное на слухахъ предубѣждение, будто христіане суть преступники, „ибо что до сегодня говорятъ объ насъ есть пустая и неразумная людская молва, и ни одинъ христіанинъ не былъ обличенъ въ преступлениі“²⁾). При существованіи этого предубѣжденія всегда выходило, что христіанъ осуждаются безъ суда и слѣдствія. „Межу тѣмъ, какъ прочие обвиняемые въ преступлениі, не подвергаются наказанію прежде дознанія ихъ вины, —въ отношеніи къ намъ имя значитъ болѣе, чѣмъ судебныя улики, потому что суды не изслѣдуютъ, сдѣлалъ ли подсудимый (христіанинъ) какое-нибудь преступлениѣ“³⁾). „Межу тѣмъ, имя само по себѣ не считается ни хорошимъ, ни худымъ, а оказывается дурнымъ или добрымъ по худымъ или добрымъ дѣламъ, которыя подъ нимъ подразумѣваются. Поэтому, тѣ, которые призываются къ суду у васъ, хотя бы ихъ обвиняли въ величайшихъ преступленияхъ, не унываютъ, зная, что вы будете изслѣдовать ихъ жизнь и не обратите вниманія ни на имена, если они—только голыя имена, ни на преступления, выставляемыя обвинителями, если они ложны: при одинаковомъ порядкѣ судопроизводства, они получаютъ или обвинительный, или оправдательный приговоръ. Этого-то, принадлежащаго всѣмъ, права просимъ и мы, чтобы не ненавидѣли и

¹⁾ *Suppl. 2, p. 10. A. B.*

²⁾ *Suppl. 2, p. 10, C: οὐκ, — εἰ ἡδίκησέ τι ὁ κοινόμενος τῶν δικαζόντων ἐπιέγητούντων, ἀλλ’ εἰς ὄνομα, ὃς εἰς ἀδίκημα ἐνυβριζόντων.*

не наказывали насъ за то, что мы называемся христіанами (ибо что преступного въ этомъ имени?), но чтобы судили насъ, — въ чемъ бы кто ни обвиняль насъ, и чтобы или отпускали насъ свободными отъ обвиненій, или наказывали—въ случаѣ уличенія въ злодѣяніяхъ, —но *не въ зависимости отъ имени*, (ибо нѣтъ христіанина злодѣя, если только не притворяется исповѣдующимъ христіанское ученіе),—*а въ зависимости отъ преступленія*“¹⁾).

Чтобы еще яснѣе представить независимость преступленій, которыя возводятся на христіанъ, отъ ихъ имени, Аѳинагоръ приводитъ въ примѣръ судебные процессы надъ философами. „Ни одинъ изъ нихъ прежде судебнаго изслѣдованія не считается у суды за добраго или худаго только по его наукѣ или специальности, но, если кто окажется виновнымъ въ преступленіи, то подвергается наказанію, не навлекая на самую философию нареканія,—ибо онъ виновенъ, какъ неистинный философъ, а наука невинна;—если же онъ оправдается отъ обвиненій, то отпускается. Пусть поступаютъ точно также и съ нами: пусть изслѣдуется жизнь обвиняемыхъ, а имя пусть останется свободнымъ отъ всякаго обвиненія“²⁾.

Апологетъ задается цѣллю представить отъ себя императорамъ изслѣдованіе (*ἐξέτασις*) христіанской жизни, т. е. разборъ тѣхъ обвиненій, которыя соединялись по общему убѣжденію съ именемъ христіанъ и за которыя христіанъ безапелляціонно и такъ жестоко наказываютъ. Обратившись еще разъ къ императорамъ съ просьбой выслушать его доводы „безпристрастно и безъ предубѣжденія, и не увлекаясь народною безразсудною молвою“, апологетъ тѣмъ и оканчиваетъ свое вступленіе къ апологіи и съ 3-ей главы начинаетъ самое изслѣдованіе христіанской жизни и ученія.

¹⁾ *Suppl. 2. 12. D: μὴ ἐπὶ τῷ δινόματι, ἐπὶ δε ἀδικήματι.*

²⁾ *Suppl. 2. 14. D: δ τῶν κρινομένων ἐξεταζέσθω βίος, τό δε δνομα παντὸς ἀφείσθω ἐγκλήματος.*

Прежде, чѣмъ за нимъ послѣдовать, намъ нужно разрѣшить еще одинъ недоумѣнныи вопросъ: какъ могло создаться вышеупомянутое нами страшное предубѣженіе о томъ, что христіане—преступники?

Аѳинагоръ считаетъ главною виновницей въ распространеніи этого предубѣженія народную молву, которая, въ свою очередь, есть результатъ крайней ненависти толпы къ христіанамъ. „Все, что до сегодня говорятъ о насть, есть пустая и неразумная молва“ ¹⁾. „Не увлекайтесь народною и неразумною молвою“,— просить Аѳинагоръ императоровъ,— „пусть не преслѣдуютъ насъ ненавистью за одно имя“ ²⁾.

Народная ненависть къ христіанамъ есть, по Аѳинагору, „естественное слѣдствіе того, что порокъ противоположенъ добродѣтели и по божескому закону противное возстаетъ на противное.... Не только въ наше время, но искони, по какому-то божескому закону и разуму, порокъ обыкновенно возстаетъ противъ добродѣтели. Такъ, Пиѳагоръ былъ сожженъ вмѣстѣ съ другими тремя стами человѣкъ; Гераклітъ и Демокритъ—тоже: первый былъ изгнанъ изъ г. Ефеса, другой изъ Авдеръ, бывъ признанъ за сумасшедшаго. И Сократъ былъ обвиненъ аѳинянами на смерть“ ³⁾.

Такимъ образомъ, чистая и добродѣтельная жизнь христіанъ служила живымъ укоромъ развращенному языческому обществу и тѣмъ возбуждала ярость его. Аѳинагоръ указываетъ еще въ частности нѣкоторыя черты въ поведеніи христіанъ, возбуждавшія къ нимъ ненависть въ язычникахъ. Объ этихъ частныхъ поводахъ мы будемъ имѣть случаи говорить въ нижеслѣдующемъ изложеніи апологии Аѳинагора.

¹⁾ Supplic. c. 2.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Supplic. c. 3. 4 D. Срав. с. 31. 35. A. B.

ОТДЕЛЪ ПЕРВЫЙ.

Оправдание обвинений, возводимых на христианъ язычниками.

Глава первая: обвинение христіанъ въ атеизмъ и опровержение этого обвинения Афинагоромъ.

Οὐκ ἐσμὲν ἀθεοί.

(Athen. Syppl. с. 4).

Обвинение *въ безбожии* (*ἀθεότης*) было самымъ распространеннымъ и самымъ серьезнымъ изъ всѣхъ обвинений, возводимыхъ на христіанъ язычниками. Оно было настолько распространено, что слова *χριστιанοί* и *ἀθεοί* сдѣались почти синонимами на народномъ языке¹). Серьезнѣе другихъ обвинений оно было потому, что въ глазахъ язычниковъ не было преступления ужаснѣе атеизма, и мнимый атеизмъ христіанъ въ большинствѣ случаевъ рѣшалъ судьбу ихъ, помимо другихъ обвинений²). Съ другой стороны, обвинение хри-

¹⁾ *Αἴρε τοὺς ἀθέους!* кричалъ народъ проконсулу, требуя наказания христіанамъ (Евсев. Н. Е. IV, 15).—Въ письме М. Аврелия въ М. Азию (такъ называемое: *πρὸς τὸ ιουνὸν τῆς Ἀσίας ἐπιστολὴ* у Евсев. Н. Е. IV, 13) говорится, что христіанъ обвиняли въ безбожии: *οὐς (χριστιανοὺς) εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαιοῦτες τὴν γνώμην αὐτῶν ἡνπερ ἔχουσιν, ὡς ἀθέους ιαττυφορούντες.*

²⁾ Когда св. Поликарпъ смирискій исповѣдалъ себя христіаниномъ, народъ закричалъ: «онъ — отецъ христіанъ, истребитель нашихъ боговъ: онъ научилъ многихъ не привносить жертвъ и не покланяться богамъ». Евс. IV, 15.

стіанъ въ атеизмѣ казалось наиболѣе обоснованнымъ и менѣе другихъ походило на злостную сплетню или явную клевету: по отношенію къ языческимъ богамъ христіане и въ самомъ дѣлѣ были атеистами, — это было ясно для всякаго. Поэтому, не только невѣжественный народъ, но и образованные блюстители языческой религіи вполнѣ убѣжденno и рѣшительно присоединяли свой голосъ къ воплю черни; *αἰοε τοὺς ἀθέους!*¹⁾. Фронтонъ-риторъ, Цецилій (у М. Феликса), Кресцентъ-философъ (у Іустина), Цельсь и извѣстный парлатацъ времени М. Аврелія — Александръ абоно-тейхскій — согласно обвиняютъ христіанъ въ атеизмѣ. Въ виду такой важности и серьезности обвиненія христіанъ въ атеизмѣ, Аѳинагоръ отводитъ опроверженію его главное мѣсто въ своей апологіи, посвящая ему цѣлыхъ 27 главъ. Сперва онъ приводить положительные доводы въ свою пользу, каковыми для него служатъ изложеніе христіанскаго вѣроученія и нравоученія, потомъ онъ путемъ критическимъ доказываетъ несостоятельность тѣхъ основаній, на которыхъ язычники строили свое обвиненіе.

¹⁾ О другихъ, возводимыхъ на христіанъ преступленіяхъ (леденіе человѣческаго мяса, кровосмѣщеніе, почитаніе *genitalium* сильнника, поклоненіе головы осла) ученые язычники обыкновенно говорятъ съ иѣкоторою осторожностью, свидѣтельствующео о томъ, что они не вполнѣ вѣрили народнымъ разсказамъ; а главное, они всегда дѣлаютъ ссылку на эти народные разсказы, слагая такимъ образомъ съ себя всякую ответственность за ихъ достовѣрность. Такъ, въ рѣчахъ Цецилія (у М. Феликса) мы постоянно встрѣчаемъ оговорки: «слышно», «говорятъ», «пропицательная молва приписываетъ имъ злодѣянія», и т. п. Въ одномъ мѣстѣ Цецилій прямо говоритъ: «не знаю, можетъ быть, все это можно, но подозрѣнія оправдываются ихъ ночными собраніями» (*Octavius*, сар. IX). О рѣчи Фронтова ритора — противъ христіанъ, въ которой упоминалось о безнравственныхъ христіанскихъ пиршествахъ и ночныхъ собраніяхъ, Октавій говоритъ: «объ этомъ твой Фронтонъ говоритъ не какъ свидѣтель, утверждающій то, что онъ видѣлъ, но какъ ораторъ, бросившій укоризну» (*Octavius*, XXXI).

I.

Ученіе христіанъ о Богѣ, какъ доказательство ихъ религіозности.

Аѳинагоръ начинаетъ свою защиту опредѣленіемъ самого понятія *атеизма*. Онъ припоминаетъ изъ исторіи случай обвиненія въ атеизмѣ философа Діагора ¹⁾. „Аѳиняне, — говоритъ онъ,— по справедливости обвинили Діагора въ безбожії“, потому что онъ, кромѣ того, что разгласилъ непосвященнымъ тайны орфическаго ученія и элевзинскихъ и кабирскихъ мистерій,— кромѣ того, что разрушилъ деревянную статую Геркулеса и сжегъ ее, чтобы сварить рѣпу,—но онъ и прямо объявлялъ, что *совсѣмъ нѣть Бога* ²⁾).

Таковы ли христіане?

Нѣть, въ противоположность атеисту Діагору, они признаютъ, что *Богъ есть*. Только Бога они не думаютъ видѣть въ матеріи, какъ язычники, но отличаются Еgo отъ матеріи,—учать, что иное—вещество и иное—Богъ и между ними величайшая пропасть,—что Богъ несоторенъ и вѣченъ, а потому не подлежитъ чувствамъ и можетъ быть постигаемъ только мыслю; что, будучи несоторенныемъ, не тварію, а Творцемъ, *Онъ Единъ*.—Вотъ ученіе христіанъ. Справшивается: справедливо ли преслѣдуютъ ихъ, какъ безбожниковъ?

¹⁾ *Діагоръ* изъ Мелоса, послѣдователь атомистической философіи. Преступленіе его состояло въ томъ, что онъ въ своихъ «Фригійскихъ рѣчахъ» публично говорилъ о мистеріяхъ и объ ученіи орфиковъ, не смотря на то, что это были таинственные предметы, о которыхъ не надлежало знать всѣмъ. Вѣроятно, онъ воспользовался содержаніемъ мистерій и орфическихъ стиховъ для натуралистического объясненія политеизма, и потому были осуждены аѳинянами, какъ *атеистъ*. Приговоръ, вырѣзанный на мѣдной колоннѣ, обѣщаѣ одинъ талантъ тому, кто умертвить Діагора, и два таланта тому, кто доставитъ его живымъ въ Аѳину.—Diodor. Syc. 13, 6. Срав. Döllinger, *Heidenthum und Christenthum* 246.

²⁾ Suppl. 4, 5. В: ἀυτικρίς δε ἀποφανημένφ μηδ' ὅλως εἶναι θεόν.

Но Аенинагоръ, говоря это, зналъ, что многимъ язычникамъ хорошо извѣстно приведенное имъ краткое изложеніе христіанскаго ученія о Богѣ, и, однако, они обвиняли христіанъ въ атеизмѣ. Поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи апологетъ старается опровергнуть тѣ возраженія, которыя являлись и могли являться у язычниковъ противъ христіанскаго ученія о Богѣ. Эти возраженія касались двухъ пунктовъ.

Во-первыхъ, язычники совершенно не могли понять и усвоить ученіе о *Единомъ Богѣ*. „И кто такой этотъ Богъ—единый, одинокій, покинутый всѣми?“—восклицаетъ Цепцілій у М. Феликса ¹⁾). *Unus illis Deus nullus est*—пишетъ императоръ Адріанъ о христіанахъ ²⁾). Язычники никакъ не могли согласить монотеизмъ съ необходимостью божественного воздействиа на міръ, съ необходимостью Промышленія. Въ политеизмѣ каждый богъ вѣдалъ одну, опредѣленную ему, область космоса: какъ же можетъ управлять всѣмъ міромъ *одинъ* Богъ?—Это было непонятно язычникамъ.

Во-вторыхъ, язычники не могли понять христіанскаго спиритуализма и ученія о невозможности постичь Бога чувственнымъ образомъ. Язычникъ говорилъ христіанину: „покажи мнѣ твоего Бога“! А христіанинъ отвѣчалъ на это, что Богъ невидимъ для тѣлесныхъ очей, что единственno вѣрный путь къ познанію Его есть *вѣра*. „Ты сказалъ: „покажи мнѣ твоего Бога“!—говорилъ Щеофілъ антіохійскій Автолику,—„совѣтую тебѣ бояться Его и вѣровать въ Него“!“ ³⁾). Язычникамъ были совершенны чужды понятія: „вѣра“, „непостижимость“ и они заключали, что христіане въ сущности не признаютъ никакого Бога.

Аенинагоръ разрѣшаетъ эти языческія возраженія двоякимъ образомъ: съ одной стороны, онъ ссылается

¹⁾ Octav. X: quis ille Deus unicus, solitarius, destitutus?

²⁾ Hadrian. apud Vopisc. Saturn. c. 8. Cp. Keim, Rom und Chr. 137.

³⁾ Щеоф., къ Автол. кн. I, 2. 14.

на языческихъ поэтовъ и философовъ, у которыхъ встрѣчаются подобные христіанскимъ мысли о единстве Божиѣмъ и объ отдѣльности Бога отъ матеріи; съ другой стороны, онъ указываетъ на то, что христіанское ученіе, признавая Бога Единымъ, въ то же время исповѣдуетъ его Троичнымъ и, такимъ образомъ, дѣлаетъ возможнымъ для Единаго Бога и *твореніе* міра (чрезъ Сына) и управлѣніе и *промышленіе* о мірѣ (Духомъ) и *познаніе* Бога (въ откровеніяхъ св. Духа). Если къ этому прибавить христіанское ученіе объ ангелахъ, которымъ ввѣрено отъ Бога частное промышленіе о мірѣ, то для язычниковъ станемъ понятнымъ весь порядокъ Божественного міроправленія.

„Поэты и философы, размышлявшіе о Богѣ, не казались безбожниками“, — начинаетъ апологетъ свое разъясненіе. Ссылаясь на мнѣнія о Богѣ языческихъ поэтовъ и философовъ, онъ ссылался на самый высшій богословскій авторитетъ язычниковъ, — авторитетъ, къ которому и сами они прибегали при разрѣшении затруднительныхъ религіозныхъ вопросовъ¹⁾). И вотъ, лучшіе изъ поэтовъ и философовъ утверждаютъ христіанское ученіе, что Богъ — Единъ и что Онъ въ то же время выше матеріи.

Ссылаясь на *Эвріпіда*, апологетъ между стихами его указываетъ, съ одной стороны, такие, въ которыхъ поэтъ сомнѣвается въ бытіи Зевса, а, съ другой стороны, такие, въ которыхъ онъ съ рѣшительностью исповѣдуетъ его бытіе. Повидимому, поэтъ самъ себѣ противорѣчитъ. Но противорѣчія нѣтъ: когда поэтъ, сомнѣвалась, говоритъ: „если есть Зевсъ на небѣ, то онъ не долженъ бы дѣлать человѣка несчастнымъ“, или когда онъ прямо не признаетъ Зевса, говоря: „кто этотъ Зевсъ, — я не знаю, — развѣ по имени“, то въ

¹⁾ Богословской науки у язычниковъ не было: единственными теоретическими знатоками религіи были, поэтому, философы и поэты. *Dio Chrisost. Orat. XXII*, р. 391. *Plutarch. Amator.* р. 469. Срав. Апологетику Рождеств. I, 19.

обоихъ этихъ случаяхъ онъ говоритъ о Зевсѣ, богѣ политеизма, и этого Зевса онъ не признаетъ. Напротивъ, о Богѣ Истинномъ, который постигается умомъ, онъ учитъ: „видиши ли ты Вышняго, Который и эоиръ безпредѣльный и землю объемлетъ вокругъ властными дланями? Его Зевсомъ называй и почитай Богомъ“. Такимъ образомъ, поэтъ подъ наименованиями боговъ не подразумѣвалъ никакихъ сущностей (Зевсъ для него — пустое слово, *λόγος*), и поэтому имена боговъ не выражали для него никакой реальности (если такъ называемые боги — не сущности, то они — только имена). И, однако, онъ говоритъ о Богѣ. Какъ же, спрашивается, онъ позналъ Его, если путемъ языческимъ, — т. е. посредствомъ имени Его (Зевсъ), — онъ не могъ его познать? „Онъ позналъ Его отъ дѣлъ Его, и не-видимое Его (*τὰν ἀδῆλων*) увидѣлъ, вникая мыслю въ явленія воздуха, эоира и земли“ ¹⁾). Онъ имѣлъ спиритуалистическія понятія о Божествѣ: онъ понималъ, что Богъ есть Тотъ, Кто сотворилъ всѣ вещи и Духомъ Котораго онъ управляются“ ²⁾). Такимъ образомъ, онъ утверждалъ и отличие Бога отъ тварей и вмѣстѣ Его единство. — Съ нимъ согласенъ и Софоклъ, который говоритъ, что „Единъ, по истинѣ Единъ есть Богъ, сотворившій небо и пространную землю“ ³⁾).

И философы, подобно поэтамъ, утверждали и единство Бога, и превосходство Его надъ матеріей. *Филолай*, *Лисій* и *Олимп* — піеагорейцы называютъ Бога то невыразимымъ числомъ, то „избыткомъ большаго изъ чиселъ (10) предъ ближайшимъ (9)“, т. е. Единицей. *Платонъ* признаетъ единаго и вѣчнаго Бога и, если

¹⁾ Suppl. 5. 6. A: *Τόν δε* (т. е. Бога, въ противоположность такъ называемымъ богамъ) *ἀπό τῶν ἔργων*, *ὅψει τῶν ἀδήλων νοῶν* *τὰ φαινόμενα ἀέρος, αἰθέρος, γῆς*. Главную трудность для перевода представляютъ слова *ὅψει τῶν ἀδήλων*. Срав. Римл. I, 20: *τὰ ἀόρατα ἀντοῦ... τοῖς ποιημασι νοούμενα καθορᾶται*.

²⁾ Suppl. 5. 6. D.

³⁾ Ibidem.

йногда и говорить о другихъ богахъ, то признаеть ихъ соторенными.—*Аристотель* тоже учитъ о Единомъ Богѣ. *Стоики*, хотя допускаютъ много наименованій Божества, но въ сущности признаютъ Единое (*πνρ τεχνικόν*).

Всѣ упомянутые поэты и философы не считались безбожниками, и никто не думалъ и не думаетъ запретить имъ мыслить о Божествѣ такъ, какъ кто считаетъ наиболѣе согласнымъ сть разумомъ. Почему же христіанъ, высказывающихъ мысль о единствѣ и о превосходствѣ Бога надъ матеріей, признаютъ безбожниками? Почему не дозволяютъ имъ мыслить о Богѣ свободно, на правахъ поэтовъ и философовъ?

Христіане имѣютъ даже больше правъ на свободное исповѣданіе своего ученія, чѣмъ поэты и философы. Тѣ руководились въ своихъ изслѣдованіяхъ о Божествѣ исключительно лишь разумомъ, пользуясь каждый своимъ методомъ познанія и своей особой точкой зрѣнія. Поэтому, они ничѣмъ не были обезпечены отъ ошибокъ. Христіане, не отвергая разумныхъ философскихъ доводовъ, опираются въ своеемъ богопознаніи главнымъ образомъ на Откровеніи, на свидѣтельствахъ пророковъ. Ихъ ученіе имѣеть, такимъ образомъ, религіозный характеръ ¹). Апологетъ предлагаетъ вниманію просвѣщенныхъ императоровъ свое строго-логически развитое доказательство единства Божія и потомъ приводитъ нѣсколько свидѣтельствъ пророковъ. „Господь Богъ нашъ,—никто не сравнится съ Нимъ“ (Исх. XX, 2—3). „Я Богъ первый и послѣдній и, кроме Меня, нѣть Бога“ (Исаіи XLIV, 6) и друг. ²).

Чтобы уснить смыслъ апологетического пріема Аѳинашора—доказывать предъ языческими императорами христіанскую истину ссылкой на писанія пророковъ,—нужно имѣть въ виду два обстоятельства. Во первыхъ,

¹) *Supplic.* cc. 7 и 8.

²) *Supplic.* cap. 9.

нужно помнить, что Аениагоръ писалъ императору-стоику, М. Аврелію, который, какъ и всѣ стоики, придавалъ большое значеніе чрезвычайнымъ откровеніямъ Божества ¹⁾). Во-вторыхъ, извѣстно, что во второмъ столѣтіи іудейство было распространено повсюду и имѣло прозелитовъ во всѣхъ классахъ римскаго общества. На широкое распространеніе іудейства жалуются Плутархъ и Цельсъ ²⁾). Неудивительно, что вмѣстѣ съ іудействомъ распространялись повсюду и книги свящ. писанія Ветхаго Завѣта. При всеобщемъ въ то время эклектическомъ направлениі философіи, даже философы могли читать писанія Моисея и пророковъ. Аениагоръ, по крайней мѣрѣ, думаетъ, что эти писанія извѣстны императорамъ-философамъ. „Думаю, что и вамъ, любознательнѣйшимъ и ученѣйшимъ, небезъизвѣстны писанія Моисея, Исаіи и Іереміи“ ³⁾). Такимъ образомъ, писанія Ветхаго Завѣта и для язычниковъ - императоровъ могли служить нѣкоторымъ авторитетомъ; и свидѣтельства Моисея, Исаіи и Іереміи за монотеизмъ могли, поэтому, имѣть силу и для язычниковъ.

Но обратимся къ апологіи Аениагора. Изъ всего предыдущаго для императоровъ должно было выясниться, что христіанъ напрасно признаютъ безбожниками: сопоставленіе христіанскаго ученія о единомъ Богѣ съ ученіемъ о томъ же поэтовъ и философовъ давало апологету историческое основаніе просить у императоровъ защиты отъ гоненій за мнимый атеизмъ. Съ другой стороны, логическое обоснованіе вѣры въ Единаго Бога и подтвержденіе ея въ откровеніи придавало ей характеръ религіозно-философской доктрины. „Я достаточно доказалъ, что мы—не безбожники, когда

¹⁾ См. Размыщенія, IX, 27. См. также Zeller, Band III, 409, ер. 119.

²⁾ Плутархъ, de Superstitione 3, 7. 12. Цельсъ у Оригена (Contra Cels. 5, 41).

³⁾ Soppl. 9, 9. D.

нризнаемъ Единаго Бога, безначального, вѣчнаго, нѣвидимаго и безстрастнаго, необъятнаго и неизмѣримаго, постигаемаго однимъ только умомъ и разумомъ, преисполненнаго свѣтомъ и красотою, духомъ и неизреченною силою“¹⁾).

Но самъ же апологетъ, хотя и высказалъ, что и тѣхъ доводовъ, какие онъ привелъ, достаточно для доказательства его положенія,—самъ же онъ вслѣдъ за этимъ считаетъ нужнымъ представить императорамъ болѣе подробное изложеніе ученія христіанъ о Богѣ. Онъ справедливо предполагалъ, что доселъ изложенное имъ ученіе о Единомъ Богѣ можетъ и не убѣдить язычниковъ въ религіозности христіанъ. Язычники не знали чистаго монотеизма. Самъ Аѳинагоръ говоритъ, что даже Платонъ, болѣе близкій къ христіанству изъ всѣхъ языческихъ философовъ, признавалъ, кроме Бога единаго, еще и другихъ боговъ. Извѣстно также было всѣмъ, что Сократъ, отвергнувшій во имя Единаго Бога, боговъ политеизма, былъ обвиненъ въ безбожіи. То же обвиненіе возводили и на христіанъ: Единый Богъ христіанъ—„вѣчный, невидимый, безстрастный, необъятный, неизмѣримый, преисполненный свѣтомъ и красотою, духомъ и неизреченною силою“,—могъ показаться язычникамъ лишь отвлеченней, мертвей идеей. Указанныя Аѳинагоромъ свойства христіанскаго Бога ничего не говорили языческому уму о живомъ, личномъ Богѣ и его отношеніяхъ къ миру. Ученіе о такомъ безличномъ Богѣ было бы въ сущности не монотеизмомъ, а монизмомъ и давало еще поводъ подозрѣвать христіанъ въ атеизмѣ. Для устраненія этого недоразумѣнія Аѳинагоръ раскрываетъ предъ языческими императорами всю полноту христіанскаго ученія о живомъ, личномъ, Троичномъ Богѣ и обѣ Его близкихъ и живыхъ отношеніяхъ къ сотворенному Имъ миру. Онъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ, Словѣ, Которое произошло

¹⁾ *Sypplic. 10, 10. B.*

отъ Бога Отца, чтобы бытъ „идею и дѣйственнаю силою“ сотворенныхъ вещей; говоритъ о Духѣ Свя-
томъ.—Его исхожденіи отъ Бога Отца и Его дѣйствіи на пророковъ, изрекающихъ людямъ откровеніе, и зак-
лючаетъ: „кто послѣ сего не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго и признаютъ ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ“ ¹).

Наконецъ, чтобы предупредить еще одно язы-
ческое недоумѣніе о возможности для Единаго Бога управлять міромъ, Аѳинагоръ присоединяется ученіе обѣ ангелахъ: „Мы признаемъ множество ангеловъ и служителей, которыхъ Богъ, Творецъ и Зиждитель міра, чрезъ свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями и небесами и міромъ и всѣмъ, что въ немъ, и благоустройствомъ ихъ“ ²).

Изложивъ такимъ образомъ религіозное ученіе христіанъ въ относительной полнотѣ, Аѳинагоръ могъ надѣяться, что императоры убѣдятся въ томъ, что христіане—не только не безбожники, но даже имѣютъ стройную систему своего вѣроученія. „Не удивляйтесь, что я подробно излагаю наше ученіе,—говорить апологетъ,—я хочу, чтобы вы не увлекались общимъ без-
разсуднымъ мнѣніемъ и могли знать истину“ ³).

II.

Нравоученіе и жизнь христіанъ, какъ доказательство ихъ религіозности.

Указавъ на христіанское доктринальное ученіе въ опроверженіе обвиненія христіанъ въ атеизмѣ, Аѳинагоръ вслѣдъ за тѣмъ и съ тою же самою цѣлію выставляетъ на видъ нравоученіе и высоконравственную

¹) Suppl. 10, 11. A.

²) Suppl. 10, 11. D.

³) Suppl. 11, 11. B.

жизнь христіанъ. Сила этого доказательства заключается въ той неразрывной связи, которая находится между религіей и нравственностью и вслѣдствіе которой религія и нравственность взаимно другъ друга обусловливаютъ и опредѣляютъ: если, съ одной стороны, возвышенная религія предписываетъ чистую нравственность, то, съ другой стороны, высокая нравственность несомнѣнно предполагаетъ самыя святыя и высокія религіозныя основы. „Тѣми самыми правилами, которыми мы руководимся въ жизни,—правилами, которыхъ не отъ человѣка происходятъ, но изречены и преподаны Богомъ,—мы можемъ убѣдить васъ не считать насть за безбожниковъ. Какія же это правила, въ которыхъ мы воспитываемся? — Говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, молитесь за гонящихъ васъ: да будете сынами Отца вашего, Который на небесахъ, Который повелѣваетъ солнцу своему восходить надъ злыми и благими и посыаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“¹⁾).

Поднимая вопросъ о морали, Аѳенагоръ затрогивалъ самый насущный вопросъ своего времени. Распространенная по всѣмъ городамъ Римской имперіи, публично преподаваемая въ школахъ философія эпохи Антониновъ имѣла почти исключительно моральное направленіе. Изъ всѣхъ философскихъ школъ преобладающе была стоическая: въ Римѣ она продолжала направленіе, данное Сенекой, въ Греціи слѣдовала по стопамъ Эпиктета. Философствовать теперь значило учиться, чѣгд желать и чѣгд избѣгать въ жизни; ~~діалектика должна была поступить на службу добродѣтели~~²⁾. Но, разработываемая средствами школьнай діалектики и оторванная отъ религіи, философская мораль указанного времени не могла достигать своей цѣли—воспитывать человѣка для нравственно-доброй

¹⁾ Sypplic. 11, 11. B. C.

²⁾ Epictet. Dissert. III, 14. 10. I, 7. 1. Zeller. III, 401.

жизни. Съ одной стороны, лишенная высшаго религіознаго принципа, она принуждена была указывать мельчайшія правила на всевозможные случаи въ жизни человѣка и чрезъ это превратилась въ казуистику. Съ другой стороны, философская мораль II вѣка отдала дань общему недугу того времени—софистикѣ и схоластику. Это само собою понятно, если мы опять припомнимъ, что мораль думали изобрѣсть діалектическимъ путемъ и преподавали въ школахъ и публично. Мораль имѣетъ значеніе не въ той мѣрѣ, насколько она блестяще и до мелочей подробно излагается, а потому, насколько она прилагается и исполняется въ жизни. Аѳинагоръ очень вѣрно подмѣтилъ указанные недостатки современной ему морали и, обращая на нихъ вниманіе императоровъ, онъ строго осуждаетъ эти недостатки, уничтожающіе самую сущность нравственнаго ученія.

„Позвольте мнѣ, какъ защищающему дѣло предъ царями-философами, возвысить голосъ и во всеуслышаніе сказать: между тѣми, которые разбираютъ силлогизмы, разрѣшаютъ обоюдности, показываютъ происхожденіе словъ или объясняютъ синонимы и ононимы, и категоріи и аксиомы, чтѣ такое подлежащее и чтѣ такое сказуемое, и которые обѣщаютъ такими и подобными рѣчами сдѣлать слушателей счастливыми, есть ли между ними столь очистившіеся по душѣ, чтобъ не только не ненавидѣли враговъ, но и любили ихъ,—не только не злословили тѣхъ, которые напередъ злословили ихъ,—это еще не такъ важно,—но и благословляли и молились за тѣхъ, которые злоумышляютъ на ихъ жизнь? Напротивъ, они постоянно заняты изысканіемъ тонкостей съ злымъ намѣреніемъ и всегда стараются сдѣлать какое нибудь зло, считая своимъ дѣломъ искусство въ словахъ, а не доказательство посредствомъ дѣлъ“ ¹⁾).

¹⁾ Suppl. 11, 11. С. Д.

Это была очень вѣрная и остроумная характеристика софистовъ, которые, подъ предлогомъ воспитанія юношества и преподаванія правилъ жизни, ходили по Римской имперіи изъ города въ городъ, всюду читая публичныя лекціи. Но лекціи эти потому уже не могли достигать своей цѣли. — „дѣлать слушателей счастливыми“, — что главное и даже исключительное вниманіе въ нихъ было обращено на блестящее изложеніе. И лишь въ отношеніи изложенія и происходило соперничество между различными софистами. „Такъ какъ основаніе у всѣхъ философовъ было одинаковое и притомъ совсѣмъ не обширное, то ясно, что разница между ними состояла лишь въ способѣ преподаванія ими своего ученія. Слушатели впередъ уже знаютъ и самые принципы и выводы изъ нихъ. Они знаютъ, какое услышать поученіе, имъ только не извѣстенъ способъ, какимъ оно будетъ сдѣлано. Они рукоплещутъ не мысламъ, а фразамъ, и философское преподаваніе превращается въ простое упражненіе въ хорошемъ слогѣ“ ¹⁾).

¹⁾ *Буассье*, Римская религія отъ Августа до Антониновъ, стр. 407.—Въ этой прекрасной книжѣ мы встрѣчаемъ очень поучительные иллюстраціи къ Аениагоровой характеристикѣ софистовъ И. в. Философы-моралисты занимались, напр., рѣшеніемъ такихъ вопросовъ: «когда обѣ умирающемъ можно сказать, что онъ умеръ: когда онъ уже умеръ или пока еще онъ живъ?» Или: «когда о сидящемъ человѣкѣ можно сказать, что онъ встаетъ: когда онъ уже на ногахъ, или пока еще сидитъ?» (Авль Геллій VI, 13).—Философъ Фаворинъ, одинъ изъ величайшихъ умовъ своего времени, не пренебрегалъ заниматься грамматикой. За столомъ его читались какъ грамматические трактаты, такъ и философскія сочиненія и говорилось о происхожденіи и этимологіи словъ, точно такъ же, какъ обѣ обязанностяхъ и добродѣтели. Одинъ «дурно воспитанный» грамматикъ говорилъ Авлу Геллію: «все кажется мнѣ безнадѣжно погибшимъ, когда я вижу, что и вы, составляющіе славу философіи, только и занимаетесь, что словами» (Авль Гел. XVIII, 7). Дѣйствительно, говорить *Буассье*, было вѣроятно очень трудно отличить тѣ засѣданія, на которыхъ преподавалась мораль, отъ тѣхъ необыкновенныхъ представлений, которыя привлекали толпу въ школу декламаторовъ». *Буасс.* 407.

Не таковъ былъ характеръ христіанской нравственности. „У насъ, говоритъ Аєинагоръ, вы найдете людей необразованныхъ, ремесленниковъ и ста-рухъ, которые, правда, не въ состояніи доказать пользу нашего ученія словомъ, но дѣломъ подтверждаютъ его нравственную благотворность. Они не слова затверживаютъ, но совершаютъ добрыя дѣла; не ударяютъ, когда ихъ бьютъ, не жалуются въ судѣ, когда отнимаютъ у нихъ имѣніе; подаютъ нуждающимся и любятъ ближняго, какъ самихъ себя“ ¹⁾).

Но говоря это, Аєинагоръ совсѣмъ не имѣлъ цѣлію только выставить въ блестящемъ свѣтѣ высокоблаготворную жизнь христіанъ. Цѣль его, какъ мы видѣли, гораздо серьезнѣе: ему нужно доказать, что христіане — не безбожники. Онъ сослался на жизнь христіанъ лишь для того, чтобы доказать, что тѣ правила жизни, какія даѣтъ имъ Христосъ, у нихъ не заучиваются только, какъ полезныя, но и осуществляются въ жизни. А доказавъ это, онъ теперь задается вопросомъ: отчего происходитъ различіе въ этомъ отношеніи между христіанами и язычниками? Почему у однихъ мораль остается пустымъ словомъ, а у другихъ она напротивъ даетъ направленіе всей жизни? Отвѣтъ на этотъ вопросъ апологетъ находитъ именно въ томъ, что язычники не имѣютъ въ своемъ міровоззрѣніи побужденій къ исполненію нравственныхъ обязанностей, а христіане, которыхъ считаютъ безбожниками, если исполняютъ требования своей морали, то именно потому, что они — не безбожники, — что они имѣютъ высокое религіозное знаніе и въ этомъ знаніи находятъ побужденія къ нравственно-доброй жизни. Такъ, прежде всего вѣра христіанъ въ Промыслъ Божій и вѣра въ загробное возмездіе даютъ христіанамъ самыя сильныя побужденія къ нравственной жизни. „Стали ли бы мы соблюдать себя въ такой чистотѣ,

¹⁾ Suppl. 11, 12 D.

если бы не признавали, что Богъ бодрствуетъ надъ родомъ человѣческимъ? Конечно нѣтъ. Но такъ какъ мы вѣруемъ, что отдадимъ отчетъ во всей настоящей жизни Богу, сотворившему насъ и міръ: то мы и избираемъ жизньдержанную, человѣколюбивую и уничтоженную, зная, что здѣсь, хотя бы насъ лишили жизни, мы не можемъ потерпѣть никакого зла, которое бы сравнялось съ благами, намъ уготованными *тамъ*, отъ Всевышняго Судіи за кроткую, человѣколюбивую и скромную жизнь“¹⁾).

У язычниковъ не было подобныхъ религіозныхъ мотивовъ, и существовавшіе у нихъ взгляды на жизнь и смерть скорѣе давали поводъ къ безнравственной жизни, чѣмъ побужденіе къ нравственной. По ихъ мінѣамъ, людей будутъ судить Миность и Радаманоѣ,— герои, люди, которые и сами, „вмѣстѣ съ отцемъ своимъ“ (Юпитеромъ) подлежать суду Божію.— Язычники, далѣе, считаютъ смерть глубокимъ сномъ и забвеніемъ: неудивительно, поѣтому, что смыслъ жизни для нихъ заключается въ томъ, чтобы пить и єсть, „ибо завтра умремъ“. И все таки ихъ считаютъ благочестивыми! А въ нечестіи и безбожіи обвиняютъ христіанъ, которые только и стремятся къ тому, чтобы познать Бога въ Троицѣ, которые почитаютъ маловажною земную жизнь, въ ожиданіи лучшей жизни, уготованной всѣмъ чистымъ отъ неправды, которые любятъ даже враговъ своихъ и проводятъ такую жизнь, чтобы изѣжать будущаго осужденія! ”)

III.

Взглядъ христіанъ на виѣшнее богочтитаніе, какъ оправданіе отрицательного отношенія ихъ къ формамъ языческаго культа.

Главнымъ поводомъ къ обвиненію христіанъ въ атеизмѣ служило для язычниковъ отрицательное отно-

¹⁾ Suppl. 12, 12. B.

²⁾ Suppl. 12, 12 C. D.

шеніе христіанъ къ разнымъ формамъ языческаго культа. Культъ съ древнѣйшихъ временъ занималъ первенствующее мѣсто среди всѣхъ религіозныхъ отношеній язычниковъ. Въ сущности всѣ языческія религіи правильнѣе называть „культами“, потому что, помимо культа, т. е. внѣшнихъ формъ богочтенія и внѣшнихъ символовъ общенія съ божествами, въ языческихъ религіяхъ не было почти никакого содержанія. И главное, у язычниковъ не было религіознаго знанія, какъ составной части религіи. Теоретическую, или догматическую сторону въ религіи вѣдали лица и учрежденія, мало имѣвшія отношенія къ религіи, именно поэты и философы, а также коллегіи юрисконсультовъ (въ Римѣ). Жрецы, эти, такъ сказать, профессиональные представители религіи, были лишь исполнителями предписаній культа, возжигателями жертвъ и куреній. Въ ихъ обязанности не входила проповѣдь и религіозное наученіе. Да язычники и не нуждались въ этомъ. Ихъ религія была полнѣйшимъ суевѣріемъ: не зная Бога, язычники не знакомы были и съ истиннымъ „служеніемъ Богу духомъ и истиною“; они чувствовали лишь тупой ужасъ къ своимъ божествамъ и своими жертвами надѣялись скорѣе откупиться отъ божества, чѣмъ приблизиться къ нему ¹⁾.

¹⁾ Какъ непрочно было у язычниковъ религіозное знаніе, показываютъ многочисленные факты суевѣрія лучшихъ, передовыхъ людей язычества. Укажемъ на М. Аврелія: онъ имѣлъ сравнительно высокія представленія о Богѣ, Его премудрости и промысленіи надъ міромъ и о внутреннемъ богопознаніи и богочтитаніи; онъ даже издалъ специальный законъ противъ суевѣрій, который наставлялъ со всѣхъ сторонъ Римскую имперію. (См. Modest. digest. 48, tit. 19. 30: *Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum amini superstitione numis tergerentur, Divus Marcus hujus modi homines in insulam relegari rescripsit*). И однако, не смотря на все это онъ былъ суевѣренъ. Предъ походомъ на маркомановъ онъ обращается за совѣтомъ и предсказаніемъ къ Александру Абонотійскому, который посовѣтовалъ ему бросить въ Дунай предъ глазами враговъ двухъ львовъ. — Предъ выступленіемъ въ походъ М. Аврелій

Все сказанное особенно относится ко времени Антониновъ, когда повсюду въ Римской имперіи распространились темные культы восточныхъ и египетскихъ божествъ. Еще въ началѣ второго столѣтія Плутархъ долженъ былъ написать цѣлое сочиненіе противъ суевѣрія: до такой степени оно давало себя чувствовать. Въ Аѳинахъ въ царствованіе Антонина и Адріана народъ хотѣлъ побить камнями Демонакса, циническаго философа, осудивъ его, какъ безбожника, за то, что онъ не хотѣлъ участвовать въ элевзинскихъ мистеріяхъ и отказался принести жертву Минервѣ ¹⁾. Философы эпикурейцы, противники культа боговъ, прямо считались атеистами ²⁾. (Весьма понятно, поэтому, что тоже обвиненіе было возведено и на христіанъ, которые, по завѣщанію апостола, избѣгали языческаго культа, какъ служенія бѣсамъ (Коринт. I, 10, 20—21). Александръ, известный „пророкъ“ времени М. Аврелія, всякий разъ прежде, чѣмъ начать свои пророческія изреченія, обыкновенно чрезъ герольда объявлялъ въ народѣ: „если здѣсь есть какой нибудь атеистъ, или эпикуреецъ, или христіанинъ, то удалитесь съ сего мѣста!“ ³⁾ Не только шарлатаны, въ родѣ Александра, которому христіане были ненавистны потому, что подрывали его авторитетъ, не только, далѣе, необразованный и суевѣрный народъ возмущались отсутствиемъ у христіанъ языческихъ формъ культа, —

приносили обыкновенно обильныя жертвы. Это подало даже поводъ къ сочиненію на него эпиграммы, въ формѣ привѣтствія отъ бѣлыхъ жертвенныхъ быковъ: «Марку Кесарю—бѣлые быки. Если ты побѣдишь, мы погибли!»

¹⁾ *Lucian, Demonax* 11. «Мужи аѳинскіе, сказалъ Демонаксъ разговарѣвшему народу, не удивляйтесь, что я доселѣ не совершаю этой жертвы: я держусь того мнѣнія, что Минерва очень удобно можетъ обойтись и безъ нашихъ жертвъ».

²⁾ *Apulens, Apologia*. См. у *Aubé*, *Les persecutions de l'eglise*, 109.

³⁾ *Lucianus, Αλέξανδρος* XXXVIII.

но также возмущались этимъ и философы. „Почему они (христіане) не имѣютъ никакихъ храмовъ, никакихъ жертвеннниковъ, ни общепринятыхъ изображений?“ спрашиваетъ Цецилій. „Они презираютъ храмы, насмѣхаются надъ священными обрядами... Удивительная глупость, невѣроятная дерзость!“ ¹⁾).

Аѳинагоръ въ своей апологіи не могъ не высказаться по поводу этихъ новыхъ обвиненій на христіанъ. Онъ замѣчаетъ, что обвиненіе христіанъ въ безбожіи, вслѣдствіе отсутствія у нихъ языческаго культа, возводится на нихъ людьми, „которымъ даже въ сонномъ видѣніи не удалось познать Бога и которые, по невѣжеству и несмыслию въ предметахъ естественныхъ и божественныхъ, измѣряютъ благочестіе числомъ жертвъ“. „Создатель вселенной, говоритъ онъ далѣе, не имѣетъ нужды ни въ крови, ни въ дымѣ, ни въ благоуханіи цвѣтовъ и куреній, будучи Самъ—совершеннѣйшее благоуханіе и не имѣя недостатка ни въ чемъ внутри, или внѣ. Но для Него самая большая жертва та, если знаемъ. Кто распростеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдалъ свѣтъ отъ тьмы, Кто украсилъ эѳиръ звѣздами и повелѣлъ землѣ производить всякия сѣмена, Кто сотворилъ животныхъ и создалъ человѣка. Если мы, признавая Бога Создателемъ, Который все содержитъ и наблюдаетъ вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростію, воздѣваемъ къ небу чистыя руки: то какія еще нужны Ему жертвоприношенія?

И боговъ—приношениемъ жертвы, обѣтомъ смиреннымъ, Винъ возліяньемъ и дымомъ куреній смягчаетъ и гнѣвъ

Смертный молящій, когда онъ предъ ними виновенъ и грѣшенъ ²⁾).

¹⁾ Octav. X. сп. VIII. Язычники и съ еврейскимъ монотеизмомъ примирялись лишь потому, что евреи «почитаютъ своего Бога храмами, алтарями и церемониями» (Octav. X).

²⁾ Гомеръ, Иліада IX, 409—501.

Чтò мнъ всесожжениа, въ которыхъ Богъ не нуждается? Ему нужно приносить *жертву безкровную и служение разумное*¹⁾.

Апологету оставалось разрѣшить еще одно недоумѣніе язычниковъ: почему христіане не чтутъ тѣхъ боговъ, какіе почитались во всѣхъ городахъ Римской имперіи, т. е. боговъ политеизма? Зачѣмъ своей религіей они хотятъ исключить всѣ другія?

Но, отвѣчая на это серьезное возраженіе, Аенинагоръ долженъ былъ перейти отъ защиты христіанства къ обличенію самого язычества. Его критика политеизма настолько важна и серьезна, настолько обильна содержаніемъ, что мы будемъ знакомиться съ ней особо. А теперь перейдемъ къ опроверженію Аенинагоромъ языческаго обвиненія христіанъ въ безнравственной жизни.

Глава вторая: обвиненіе христіанъ въ преступной жизни и опроверженіе этого обвиненія Аенинагоромъ.

И пронесутъ имя ваше, яко зло (Лук. VI, 22).

I.

Предсказаніе I. Христа объ отношеніи „міра“ къ христіанамъ, чадамъ свѣта, исполнилось съ буквальною точностію. Избавившись отъ власти тьмы языческой (Колос. I, 13) и призванные быть народомъ святымъ, провозвѣстниками въ мірѣ совершенствъ Призвавшаго (I Петр. II, 9), христіане съ первыхъ же дней своего существованія сдѣлялись живымъ укоромъ и обличеніемъ для развращенного языческаго общества. И это общество жестоко мстило своимъ обличителямъ, пользуясь тѣми низкими средствами, какими только и можетъ пользоваться неправда въ борьбѣ съ истиной. Клевета на христіанъ, на ихъ жизнь и взаимныя отно-

¹⁾ Suppl. c. 13.

шения, появилась въ языческомъ народѣ уже во времена апостольскія. „Возлюбленные, писалъ ап. Петръ къ христіанамъ разсѣянія, прошу васъ провождать добродѣтельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословятъ васъ, какъ злодѣевъ, увидѣвъ добрыя дѣла ваши, прославили Бога въ день посвѣнія“ (1 Петр. II, 12). Апостоль объясняетъ и происхожденіе языческой клеветы на христіанъ: „довольно, говорить онъ, что вы въ прошедшее время жизни поступали по волѣ языческой, предаваясь нечистотамъ, похотямъ, пьянству, излишеству въ пищи и питіи и нелѣпому идолослуженію, почему они и дивятся, что вы не участвуете съ ними въ томъ же распутствѣ, и злословятъ васъ“ (1 Петр. IV, 3. 4).

Въ чемъ именно обвиняли язычники христіанъ во времена апостоловъ, съ точностью мы не знаемъ, но можемъ по нѣкоторымъ даннымъ догадываться, что и тогда уже обвиненія были ужасны. „Васъ злословятъ, какъ злодѣевъ“, говорить апостолъ. Светоній въ біографіи Нерона пишетъ по поводу великаго римскаго пожара: „наказаніе потерпѣли христіане, приверженцы нового злодѣйскаго суетѣрія“ ¹⁾). Тацитъ по тому же поводу говоритъ, что христіанъ считали виновными „не столько въ поджогѣ, сколько въ ненависти къ человѣческому роду“ ²⁾).

Впервые узнаемъ мы объ ужасныхъ преступленіяхъ, возводимыхъ на христіанъ язычниками, изъ писаній апологетовъ. Христіанство къ половинѣ второго вѣка распространилось уже повсюду, а за нимъ по пятамъ распространялась и клевета народной молвы. Но эта клевета не была уже, какъ прежде, неопределенымъ обвиненіемъ въ какихъ-то загадочныхъ злодѣйствахъ: она ходила теперь изъ устъ въ уста въ видѣ разсказовъ о христіанской жизни, наполненныхъ самыми воз-

¹⁾ Sueton. Nero, 16: *afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae.*

²⁾ Tacit. Annal. XV, 44: *odio generis humani convicti sunt.*

мутительными подробностями. Мнимые злодѣйства христіанъ были представлены теперь въ конкретныхъ формахъ: христіанъ обвиняли въ Єисстовыхъ вечеряхъ и Эдиповыхъ кровосмѣшніяхъ или, говоря по-просту, въ людоѣдствѣ и въ свальномъ грѣхѣ. Рассказы о мнимыхъ христіанскихъ преступлніяхъ, неизвѣстно когда и кѣмъ впервые измышленные и на чёмъ основанные, перепали въ необразованную толпу, циркулировали по всѣмъ концамъ Римской имперіи и сдѣлялись всеобщею народною молвою о христіанахъ¹⁾.

Но голосъ народа на сей разъ былъ голосомъ діавола²⁾. Обвиненія были настолько нелѣпы и клевета настолько очевидна, что не заслуживали бы и опроверженія. Тѣмъ не менѣе опровергать эти обвиненія было необходимо, потому что молва о преступной жизни христіанъ перешла изъ низшихъ слоевъ общества въ высшіе и дошла даже до слуха императоровъ, въ частности М. Аврелия. Христіане обязаны этимъ религіозной ревности извѣстнаго ритора Фронтона. Этотъ вліятельный человѣкъ сказалъ противъ христіанъ рѣчь, въ которой на основаніи народной молвы обвинялъ христіанъ въ преступныхъ и безнравственныхъ собраніяхъ. Вслѣдъ за Фронтономъ заговорили и другие образованные люди, представителемъ которыхъ для настъ можетъ служить Цецилій философъ, выведенный въ діалогѣ М. Феликса „Окта вій“. Онъ передаетъ рассказы о христіанахъ со всѣми подробностями, и хотя дѣлаетъ оговорки, въ родѣ: „слышно“, „говорятъ“, „можетъ быть, это ложь“, но изъ всей его рѣчи видно,

¹⁾ Апологеты единогласно приписываютъ обвиненіе христіанъ безразсудной молвѣ: ἀλόγῳ δομῇ καὶ χρονίᾳ προκατεσχυίᾳ φῆμῇ παντὶ (Іуст. I, 2); τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ φῆμῇ (Аѳин. 2, 14); κειτοῖς λόγοις καὶ φῆμῇ προκατεσχυίῃ (Феоф. авт. III, 4).

²⁾ См. Іустин. I, 5. Особенно у М. Феликса, Окта вій: „все это басни, пущенные демонами. Такіе басни демоны нашептываютъ въ уши невѣжественныхъ людей, чтобы поселить въ нихъ отвращеніе и ненависть къ намъ“.

что онъ почти всему въ нихъ вѣритъ, онъ называетъ народную молву „проницательной“ и постоянно выдвигаетъ аргументъ: „на чёмъ нибудь да основаны слухи о христіанахъ?“

Такимъ образомъ, всюду распространившаяся клевета на христіанъ была очень для нихъ опасна, и поэтому защитники христіанства, апологеты, очень энергично выступили на борьбу съ нею. Но въ чёмъ должна была заключаться эта борьба? Апологеты понимали, конечно, что непосредственно бороться съ безразсудной молвой было невозможно: это значило бы заградить уста тысячамъ озлобленныхъ противъ христіанства людей. Апологеты, поэтому, ограничиваются болѣе узкой задачей—обратить разоблачение клеветы къ образованнымъ и правящимъ людямъ, разувѣрить ихъ въ справедливости слуховъ, убѣдить ихъ не вѣрить безумнымъ разсказамъ. Такъ поступаетъ и Аѳинагоръ. Обращаясь къ императорамъ - философамъ, онъ старается объяснить имъ возможность происхожденія злой клеветы безъ всякихъ основаній со стороны оклеветанныхъ—и лишь на основаніи ненависти клеветниковъ. Онъ старается далѣе ссылками на вѣроученіе христіанъ доказать, что они не только не совершаютъ, но и *не могутъ* намѣренно и со злостной волей совершаютъ преступленія.

Аѳинагоръ предполагаетъ у язычниковъ возможность разнообразныхъ побужденій къ составленію нелѣпыхъ обвиненій христіанъ въ безнравственной жизни: клевещутъ, чтобы имѣть оправданіе своей ненависти къ христіанамъ или—въ надеждѣ устрашить ихъ и отвратить ихъ отъ ихъ образа жизни, или наконецъ, возводя на христіанъ ужасныя преступленія, имѣютъ въ виду сдѣлать правителей и судей неумолимыми и строгими къ христіанамъ. Но главная причина заключается, по мнѣнію Аѳинагора, въ исконной враждѣ порока противъ добродѣтели. Аѳинагоръ указываетъ несолько примѣровъ такой вражды изъ исторіи философовъ. Пиѳагоръ былъ сожженъ; Гераклитъ изгнанъ

изъ Ефеса; Демокритъ провозглашень съмасштедшимъ и изгнанъ изъ Авдеръ; Сократъ осужденъ Аѳинянами на смерть. Итакъ, христіане не первые терпять отъ молвы народной, и какъ отъ нея ничего не потеряла добродѣтель тѣхъ, такъ и правота христіанской жизни не можетъ быть помрачена клеветою ¹⁾).

Апологетъ ссылается далѣе на изложенное имъ ученіе христіанъ и выражаетъ надежду, что императоры уже на основаніи этого ученія считаютъ христіанъ чистыми отъ возводимыхъ на нихъ обвиненій. „Тѣ, которые образцемъ имѣютъ Бога, и въ мысляхъ не допускать ни малѣйшаго грѣха: они знаютъ, что Богъ есть свѣтъ и видѣть сокровенное сердцеъ человѣческихъ; они убѣждены также, что за земною жизнью послѣдуетъ другая жизнь, лучшая для праведниковъ и худшая, мучительная для грѣшниковъ. Поэтому, говоритъ апологетъ, нельзя насъ подозрѣвать въ служеніи плоти и крови, и невѣроятно, чтобы мы намѣренно стали подвергать себя наказанію великаго Судіи“ ²⁾).

Но апологетъ не удовлетворяется такимъ общимъ опроверженіемъ языческой клеветы и переходитъ къ подробному разсмотрѣнію обвиненій въ юдѣстовыхъ вечеряхъ и Эдиповыхъ кровосмѣщеніяхъ.

II.

Ночные собранія христіанъ для совершенія таинства евхаристіи и для участія въ вечеряхъ любви послужили поводомъ для обвиненія ихъ въ ужасномъ преступленіи,—въ свальномъ грѣхѣ и соединенныхъ съ нимъ кровосмѣщеніяхъ. Вотъ какъ передаетъ Цецилій, со словъ Фронтона, ходячій разскажъ объ этомъ мнимомъ христіанскомъ преступленіи: „ихъ вечери извѣстны; объ этомъ говорятъ всѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ

¹⁾ Suppl. 31, 35. A. B.

²⁾ Suppl. 31, 35. C. D.

рѣчъ нашего циритинскаго оратора. Въ день солнца они собираются для общей вечери со всѣми дѣтьми, сестрами, матерями, безъ различія пола и возраста. Когда послѣ различныхъ яствъ пиръ разгорится и вино воспламенитъ въ нихъ жаръ любострастія, то собакѣ, привязанной къ подсѣчнику, бросаютъ кусокъ мяса на разстояніе большемъ, чѣмъ длина веревки: собака, рванувшись и сдѣлавъ прыжокъ, роняетъ и гасить свѣтильникъ... Такимъ образомъ, всѣ они, если не самыи дѣломъ, то въ совѣсти дѣлаются крово-смѣсниками¹).

Для язычниковъ описанное преступленіе не было новостью. Извѣстно, что Эдипъ, царь пирскій, совершилъ по невѣдѣнію кровосмѣщеніе со своей матерью. Тоже самое сдѣлалъ Єіестъ, по оракульскому изречению. Но, и кромѣ этихъ поэтическихъ примѣровъ, языческая дѣйствительность изобиловала единичными и коллективными преступленіями въ той формѣ, какая приписывалась христіанамъ. Такъ, мнимыя кровосмѣщенія и огульныя прелюбодѣянія христіанъ можно сопоставлять съ языческими вакханаліями, празднованіе которыхъ сопровождалось всевозможными безобразіями и преступленіями, не исключая и кровосмѣщенія. Въ 186 г. до Р. Х., когда вакханаліи были еще новостью для Рима, сенатъ былъ вынужденъ особымъ постановленіемъ воспретить ихъ празднованіе. Титъ Ливій разсказываетъ, что на ночныхъ праздникахъ Бахуса совершался развратъ съ безчинствами всякаго рода. Благородныя женщины теряли всякое чувство стыдливости: съ распущенными волосами и горящими факелами въ рукахъ, въ одѣждѣ вакханокъ, они бродили по берегамъ Тибра и падали въ опьяненіи. Другія, тоже въ пьяномъ видѣ, уходили вмѣстѣ съ мужчинами въ ущелья и пещеры по берегамъ Тибра²). Вакха-

¹) Octav. c.

²) Титъ Ливій, XXV, 1 и XXIX, 15.

нали были мистериями бога Диониса. Но и весь другая языческая мистерия не отличались целикомудренным характеромъ: во всѣхъ нихъ праздновались „стради богоў“, по выражению Аѳинагора; почти весь онъ носили фаллическій характеръ и олицетворяли собою то же, что въ древне-славянской религіи олицетворялось на праздникахъ бога Ярилы.

Можетъ быть, язычники видѣли и въ тайныхъ христіанскихъ вечерахъ что-то подобное ихъ мистериямъ и въ особенности вакханалиямъ, где главную роль играли обѣяденіе и вино. Какъ бы то ни было, но Аѳинагоръ пользуется существованіемъ у язычниковъ безнравственныхъ мистерій для опроверженія языческой клеветы на христіанскія вечери. Онъ говоритъ, что кровосмѣщенія на религіозныхъ собраніяхъ свойственны лишь языческому культу, и только у язычниковъ половыя непотребства стали весьма обыкновеннымъ дѣломъ. Это и понятно для язычниковъ: ихъ мистеріи посвящены богамъ, изображенію ихъ жизни, а боги у язычниковъ безнравственны, примѣромъ чего служить Зевсъ, который имѣлъ дѣтей отъ своей матери Реи и женился на сестрѣ.

Христіане имѣютъ образцемъ своей жизни все-совершеннѣйшаго Бога и вслѣдствіе этого они даже въ мысляхъ не допускаютъ чего либо грѣховнаго. Въ доказательство этого Аѳинагоръ излагаетъ императорамъ христіанскія возврѣнія на отношенія между половами и на бракъ. По слову своего Учителя и Господа, христіане считаютъ грѣхомъ прелюбодѣянія даже похотливый взглядъ на женщину. Вслѣдствіе этого у нихъ во взаимныхъ отношеніяхъ мужчинъ и женщинъ совершенно отступаютъ на второй планъ половыя различія, точно такъ же, какъ эти различія какъ бы не замѣчаются въ отношеніяхъ между родственниками и родственницами. Мужчины смотрятъ на женщинъ, какъ на матерей, сестеръ, дочерей, смотря по ихъ возрасту, и обратно — женщины смотрятъ на мужчинъ, какъ на отцевъ, братьевъ, сыновей. При та-

кихъ братскихъ отношеніяхъ другъ къ другу, христіане дорожатъ чистотою и непорочностью своихъ близкихъ и особенно заботятся о томъ, чтобы тѣла ихъ оставались нерастлѣнными. У христіанъ въ обычай цѣлованіе, но это цѣлованіе есть символъ братскихъ отношеній, или простое привѣтствіе, не болѣе. Имѣющіяся у христіанъ правила повелѣваютъ съ большой осторожностью употреблять цѣлованіе и не повторять его, „чтобъ оно не лишило вѣчной жизни, будучи хоть сколько нибуть осквернено помышленіемъ“¹⁾).

Въ своихъ воззрѣніяхъ даже на законный бракъ христіане строго цѣломудрены.

Во-первыхъ, смыслъ и оправданіе брака они видятъ лишь въ необходимости продолженія рода. Собразно съ этимъ, во-вторыхъ, у нихъ считаются грѣховными брачныя сношенія, служація лишь для удовлетворенія похоти: „какъ земледѣлецъ, бросивъ въ землю семена, ожидаетъ жатвы и больше ужъ не сѣетъ, такъ и у насъ мѣрою пожеланія служить дѣторожденіе“. Въ-третьихъ, у христіанъ допускается и осуществляется обѣтъ дѣвства, какъ состоянія, наиболѣе приближающаго человѣка къ Богу. Между ними есть состарѣвшіеся въ дѣвственномъ состояніи. Въ-четвертыхъ, христіане до того строги въ воззрѣніяхъ на бракъ, что второй бракъ не пользуется у нихъ уваженіемъ и считается благовиднымъ прелюбодѣяніемъ (*εὐπρεπῆς μοιχεία*)²⁾. И это даже не только въ случаѣ развода, но и въ случаѣ смерти одного изъ супруговъ.

¹⁾ *Supplic. 32.*

²⁾ Это выраженіе Аѳинагора о второмъ бракѣ подаетъ нѣкоторымъ ученымъ поводъ подозрѣвать его въ принадлежности къ монтанизму (см. *Tillemont. Memoir. t. II, 350*). Но подозрѣніе это имѣть весьма шаткія основанія.

а) Аѳинагоръ выражаетъ своимъ о второмъ бракѣ хотѣль сказать не то, что вторые браки совсѣмъ не допускаются въ христіанствѣ, какъ у монтанистовъ, но лишь то, что они считаются явленіемъ ненормальнымъ для христіанина; для обозначенія этой ненормальности онъ и пользуется метафорическимъ выраженіемъ, что второй бракъ есть «благовидное прелюбодѣяніе».

Послѣ всего этого, говорить Аѳинагоръ, обвиненія христіанъ въ распутствѣ, выдуманныя язычниками, напоминаютъ пословицу: „*η πόρον τὴν βαρφοονα*“, блудница укоряетъ цѣломудренную. Въ самомъ дѣлѣ, не въ средѣ ли язычества въ широкихъ размѣрахъ распространена проституція? Не язычники ли придумали различныя гнусности до педерастіи включительно, постыдныя для человѣка, созданного Богомъ? ¹⁾).

III.

Обвиненіе христіанъ въ людоѣдствѣ было конечно самымъ ужаснымъ изъ всѣхъ обвиненій: оно распространялось съ тою цѣллю, чтобы поселить въ общественномъ мнѣніи вполнѣшее отвращеніе къ христіанскому обществу. Понятно поэтому то особое одушевленіе, съ которымъ Аѳинагоръ приступаетъ къ опроверженію этого обвиненія. Онъ замѣчаетъ прежде всего, что лишь въ языческомъ мірѣ царствуетъ законъ борьбы

б) Что древнія церкви весьма строго смотрѣла на вторые браки и что она считала нормальнымъ бракомъ лишь первый бракъ, обѣ этомъ свидѣтельствуетъ не одинъ Аѳинагоръ. Такъ Феофиль антіох. (Автол. III) говоритъ: «у христіанъ охраняется единобрачіе»; Минуцій Феликсъ пишетъ: «*cupiditatem procreandi aut ipsa, aut nullam sensimus*». Второбрачные въ древній церкви подвергались эпітиміи и временному отлученію отъ общества (Лаол. 1. Неокес. 3 и 7). Вотъ что пишетъ св. Василій Великій въ первомъ каноническомъ посланіи къ Амфілохію: «Двоебрачныи назначають годъ, а иные два... И таковой бракъ называють уже не бракомъ, но многоженствомъ, лучше сказать, подвергшимся осужденію блудомъ; потому что и Господь самарянкѣ, которая имѣла одного за другимъ пятерыхъ мужей, говоритъ: «*егоже нынѣ имаши, нѣсть ти мужъ*» (Іоав. IV, 18), показывая, что преступившіе мѣру двоебрачія не достойны уже называться мужемъ и женой» (ч. VII, 6—7 стр. прав. 1). Иеронимъ называетъ вторые браки: *digamiae praeasceria non bona et justificationes pessimas* (Ad Salvinam). Во второмъ вѣкѣ конечно еще строже смотрѣли на второй бракъ и преступившіе мѣру единобрачія считались уже близкими къ прелюбодѣянію.

¹⁾ Suppl. 34, 37. D.

за существование, по которому люди подобно рыбамъ поглощаютъ встрѣчныхъ и преслѣдуютъ сильный слабаго. Тѣ жестокія напр. насилия, которыя язычники причиняютъ христіанамъ, воистину можно назвать людѣствомъ. Но у христіанъ—другой законъ: имъ надлежитъ быть не только справедливыми въ языческомъ смыслѣ (*summum jus*), т. е. воздавать равнымъ равное, но они должны быть еще благими (*ἀγαθοὶ*) и терпѣливо сносить обиды ¹⁾). Могутъ ли они, спрашивается, быть человѣкоубийцами? (А ихъ обвиняютъ именно въ этомъ, потому что нельзя есть человѣческую плоть, не убивъ напередъ человѣка). Никто и никогда не обличилъ христіанъ въ этомъ преступлѣніи.

Только не зная, или не желая знать жизнь христіанъ, можно лгать на нихъ. Христіане не только сами не убиваютъ, но отвращаются даже отъ зрѣлища казней, хотя бы онѣ были законны. Христіане бѣгутъ отъ кровавыхъ гладіаторскихъ игръ и думаютъ, что смотрѣть съ удовольствіемъ на убийство значитъ участвовать въ убийствѣ. — Христіане далѣе считаютъ преступницами тѣхъ женщинъ, которыя вытравляютъ у себя зародыши: могутъ ли они сами убивать,—не зародыши, а цѣлаго человѣка? Наконецъ христіане строго осуждаютъ подкидываніе дѣтей, считая его дѣтубийствомъ: какъ же могутъ они убивать уже вскормленаго ребенка? ²⁾).

Въ заключеніе Аѳинагоръ приводитъ противъ разбираемаго обвиненія слѣдующій доводъ: онѣ ссылаются на христіанское ученіе о воскресеніи тѣлъ. Каждое тѣло человѣческое должно воскреснуть, гдѣ бы и какимъ бы образомъ оно ни было погребено. Должны поэтому воскреснуть и тѣла, съѣденныя нѣкогда людьми. Спрашивается, возможно ли, чтобы христіане рѣшились сдѣлаться гробами имѣющихъ воскреснуть людей? ³⁾).

¹⁾ Suppl. 34, 37. D. 38. A.

²⁾ Suppl. 35.

³⁾ Suppl. 36.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Критика языческаго политеизма.

Языческій политеизмъ во II вѣкѣ обнаруживалъ всѣ признаки разложения и упадка. Первымъ изъ такихъ признаковъ было чрезвычайное размноженіе боговъ. Народная масса не удовлетворяется уже прежними миѳологическими богами. Съ одной стороны приобрѣтаютъ большую популярность чужеземные культы, особенно восточные—Озириса и Изиды, Митры и Сера-писа, съ другой стороны появляется множество мѣстныхъ, провинциальныхъ боговъ, при чѣмъ развивается религіозная исключительность и сепаратизмъ. „Аѳиняне, говоритъ Аѳинагоръ, признали за боговъ Келся и Метаниру, лакедемоняне—Менелая, и ему приносятъ жертвы и совершаютъ празднества; а троянцы, не желая даже слышать это имя, прославляютъ Гектора и т. д. ¹⁾).

Отношеніе къ политеизму II в. современныхъ философовъ тоже не говоритъ въ его пользу. Между философами мы замѣчаемъ партіи, разошедшіяся во взглядахъ на народную религію. Съ одной стороны скептики, эпикурейцы и циники являются горячими противниками политеизма; съ другой стороны стоики и новые платоники всѣми способами хотятъ поддержать падающее зданіе политеизма. Первые, отрицаючи политеизмъ,

¹⁾ Suppl. с. 14. 13. D. 14. A.

теизмъ, не давали въ замѣну его ничего новаго, болѣе разумнаго: они—скептики и ничего болѣе; по справедливости поэтому имъ присвоивали тогда имя атеистовъ. Вторые, въ своихъ стремленіяхъ — реформировать политеизмъ, устранить изъ него всѣ нелѣпости, были похожи на людей, которые, стоя въ ящикѣ, вздумали бы сдвинуть его съ мѣста. Сколько бы они ни вводили улучшений въ политеизмъ, какой „разумный смыслъ ни вкладывали бы“ въ языческую миѳологію, они всетаки оставались на языческой, политеистической почвѣ. Стоики проповѣдуютъ, что божество—едино, что Зевсъ есть единственное жизненное начало ¹⁾), но въ тоже самое время они признаютъ божествомъ землю, подъ именемъ Цереры, — море, подъ именемъ Нептуна ²⁾). Точно также платоники стараются реформировать политеизмъ, но опять же признаютъ разумными всѣ существующія формы религій. Платархъ напр. пишетъ, что даже египтяне, наиболѣе суевѣрные изъ всѣхъ народовъ, „не ввели въ свои религіозныя церемоніи ничего, что было бы противно здравому смыслу, ничего баснословнаго, словомъ — ничего такого, чтѣ бы имѣло источникомъ своимъ суевѣріе; всѣ религіи имѣютъ нравственныя или полезныя причины своего существованія, или напоминаютъ собою какія нибудь интересныя историческія черты, или наконецъ имѣютъ отношеніе къ какимъ нибудь явленіямъ природы ³⁾).

Новое слово о политеизмѣ сказали христіанскіе философы. Ихъ безпощадная критика нанесла ему окончательный ударъ. И это потому, что они прежде, чѣмъ двигать ящикѣ, оставили его, встали на твердую почву христіанства и, опираясь на нее, столкнули все

¹⁾ Они производили *Zeus* отъ *ζῆν* жить и отождествляли его со своимъ принципомъ—*πῦρ τεχνικόν* (Cicer. De nat. d. II, 22).

²⁾ Cic. De nat. d. II, 28: *Deus pertinens per naturam cuiusque rei per terras Ceres, per maria Neptunus.*

³⁾ Платархъ, *De Iside et Osiride.*

ветхое зданіе политеизма въ бездну совершеннаго забвенія.

Аєинагору принадлежить въ этомъ дѣлѣ немалая доля участія. Почти половину своей апології (гл. 15—29) онъ посвящаетъ критикѣ языческаго политеизма. Въ этомъ случаѣ онъ поступаетъ такъ же, какъ и другіе апологеты, напр. Іустинъ, ѡеофиль и Татіанъ. Но его критика, по нашему мнѣнію, отличается болѣею обстоятельностью и систематичностью, чѣмъ критика Іустина и ѡеофила, и болѣею философскою серьезностью, чѣмъ критика Татіана. У тѣхъ апологетовъ критика язычества занимаетъ второстепенное мѣсто. Аєинагоръ посвящаетъ этому предмету весьма серьезное вниманіе. Онъ разбираетъ все содержаніе политеизма по пунктамъ его системы и при томъ разбираетъ не только народныя воззрѣнія, выразившіяся въ миѳологии, но касается и философскихъ теософій.

Въ нижеслѣдующихъ главахъ мы представимъ критику Аєинагора въ томъ порядкѣ, какой наблюдается самимъ апологетомъ, а именно изложимъ а) взглядъ его на политеизмъ, какъ обоготвореніе матеріи ¹⁾, б) взглядъ его на существо и свойства языческихъ боговъ и на различныя аллегорическія толкованія политеизма и в) наконецъ представимъ взглядъ самого Аєинагора на происхожденіе и сущность политеизма.

Глава первая: политеизмъ, какъ обоготвореніе матеріи.

Выставляя преимущества христіанскаго ученія о Богѣ предъ языческимъ, Аєинагоръ особенно настойчиво повторяетъ ту мысль, что христіане отличаются Бога отъ матеріи, а язычники напротивъ отождествляютъ ихъ. Свою критику языческаго политеизма

¹⁾ Нужно замѣтить, что этотъ взглядъ Аєинагора нельзя принять совершенно правильнымъ, въ виду новѣйшихъ изысканій въ области исторіи религій.

Аєинагоръ именно и начинаетъ доказательствомъ того положенія, что язычники обоготворяютъ матерію и не имѣютъ понятія о Богѣ, Творцѣ матеріи и ея видовъ.

Эта общая мысль, высказанная Аєинагоромъ о политеизмѣ, неоднократно была высказана еще раньше его, въ св. Писаніи. Еще въ ветхомъ завѣтѣ писатель книги Премудрости замѣтилъ, что у язычниковъ нѣтъ вѣдѣнія о Богѣ, что „изъ видимыхъ совершенствъ они не познали Сущаго“ (гл. XIII, 1). Апостолъ Павель также говоритъ о язычникахъ, что они славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образѣ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ,—поклонились и служили твари вмѣсто Творца (Рим. I, 23—25). Аєинагоръ высказываетъ ту же мысль языккомъ философскимъ, имѣя въ виду императоровъ — философовъ. Онъ доказываетъ, что во всѣхъ исторически-извѣстныхъ формахъ богопочитанія язычники въ большей или меньшей степени обоготворяютъ матерію и такимъ образомъ совершенно извращаютъ идею Бога, Который, даже по языческимъ философскимъ ученіямъ, есть бытіе истинно Сущее, т. е. не происшедшее и потому вѣчно неизмѣняемое, постигаемое умомъ, а не чувствомъ. „Если бы мы, говоритъ Аєинагоръ, принимали за боговъ тѣ или другіе виды вещества, то мы оказались бы не имѣющими никакого понятія о Богѣ истинномъ, ибо въ такомъ случаѣ мы равняли бы съ вѣчнымъ разрушимое и тлѣнное“ ¹⁾). Между тѣмъ язычники, въ разныхъ формахъ своего мнѣнаго богопочитанія, чтутъ именно „тѣ или другіе виды вещества“, т. е. видимыя, чувствомъ постигаемыя, формы материального бытія: „почитали за боговъ, правящихъ міромъ, или огонь, или вѣтеръ, или движущійся воздухъ, или звѣздный кругъ, или бурную воду, или небесныя свѣтила“ (Прем. Сол. XIII, 2). Но самымъ грубымъ образомъ обоготвореніе матеріи выразилось въ фетишизмѣ.

¹⁾ *Supplie. c. 15 fin.*

Фетишизмъ, понимаемый въ широкомъ смыслѣ, есть обоготвореніе мертваго вещества: камней, деревьевъ, золота, серебра и т. п. Фетишизмъ представлялъ со-бою самую грубую форму языческаго политеизма и однако въ большей или меньшей степени онъ повторялся и имѣлъ мѣсто во всѣхъ остальныхъ формахъ. Въ глубокой древности грубый язычникъ не могъ провести границы различія между богомъ и посвященнымъ ему алтаремъ въ видѣ камня: онъ обоготворялъ этотъ камень. Но и въ болѣе позднее время, когда появились искусственные идолы боговъ, суевѣрный язычникъ чувствовалъ трепетъ именно предъ этими идолами, помимо боговъ. Фетишизмъ не потерялъ своего значенія среди язычниковъ даже во II вѣкѣ, и Аѳинагоръ, указывая на то, что язычники поклоняются камнямъ и деревьямъ, вовсе не грѣшилъ анахронизмомъ. Повидимому было еще всеобщимъ обычаемъ у язычниковъ, чтобы каждый землевладѣлецъ поставлялъ на своей землѣ священные камни. Апuleй ставитъ въ упрекъ своему противнику Эмиліану, что въ его владѣніяхъ нѣтъ не только священной рощи, но даже ни одного посвященного камня ¹⁾). Θеофрастъ упоминаетъ между суевѣріями обычай, по которому на всѣхъ перекрест-кахъ дорогъ ставились священные камни, и никто не проходилъ мимо ихъ, чтобы не сдѣлать возліянія изъ масла ²⁾). Лукіанъ передаетъ, что Рутиліанъ, важный сановникъ Рима, преклонялъ колѣна предъ всякимъ помазаннымъ и увѣнчаннымъ цвѣтами камнемъ, жарко молясь о своемъ благополучіи ³⁾).—Очевидно изъ всего этого, до какой степени была помрачена у язычниковъ идея истиннаго Бога; и Аѳинагоръ прямо говоритъ, что у нихъ „вещество и Богъ одно и тоже, только два названія одного и тогоже предмета“ ⁴⁾).

¹⁾ Apulejus, *Apologia* p. 349 см. у Döllinger'a *Heidenthum*. 633.

²⁾ Döllinger, *Christenthum und Heidenthum*, 633.

³⁾ Alexand. *pseudomant.* 30.

⁴⁾ *Supplic.* c. 15.

Но и другія, повидимому болѣе совершенныя формы политеизма, по мнѣнію Аѳинагора, въ сущности были обоготвореніемъ вещества и забвеніемъ Сущаго, вѣчнаго и нетлѣннаго Бога,—извращеніемъ подлиннаго смысла религіи.

Языческій политеизмъ имѣлъ характеръ космическій или точнѣе натуралистический: „въ основаніи всѣхъ языческихъ религій народовъ Римской имперіи, говоритъ Döllinger, лежало обоготвореніе природы, ея силъ и отдѣльныхъ чувственныхъ существъ. Элементы, міровой свѣтъ, небо, звѣзды, различные физические феномены, будучи обоготворены и сдѣлавшись предметомъ религіознаго почитанія, привели къ политеизму“ ¹⁾). Греки смотрѣли на міръ, какъ на *κόσμος*, т. е. какъ на необъятно великий и въ тоже время прекрасный, стройный организмъ. Жизнь космоса настолько поражала фантазію и чувство язычника, что онъ олицетворилъ и обоготворилъ различные части міра и различные явленія міровой жизни. *Πάντα θεῖα*—вотъ сущность греческаго міровоззрѣнія. Но это міровоззрѣніе имѣло мѣсто не только на первой ступени умственного развитія народа. Идею обоготворенія космоса мы встрѣчаемъ даже у философовъ, занимавшихся разрѣшеніемъ вопросовъ религіи. Извѣстно, что стоики тоже провозглашали принципъ *πάντα θεῖα*: они обоготворяли звѣздное небо и такъ называемыя элементы: воду, воздухъ, землю и огонь; они находили возможнымъ обозначать божескими именами даже плоды и вино ²⁾). Плутархъ также чувствовалъ религіозное благоговѣніе къ космосу ³⁾).

Имѣя въ виду обоготвореніе міра, какъ историческую форму политеизма, а также и стоическое смиреніе Бога и міра въ пантеизмѣ, Аѳинагоръ говоритъ:

¹⁾ Döllinger, *указ. соч.* 54.

²⁾ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, 110—114.

³⁾ *De tranquillitate animi*, c. 20.

„прекрасенъ міръ какъ своимъ величиемъ и расположениемъ звѣздъ, которые находятся въ наклонномъ кругѣ (зодіака) и у сѣвера, такъ и сферическимъ видомъ своимъ: но не ему, а Создателю его должно поклоняться“ ¹⁾). Поданные, приходя къ императорамъ съ просьбами, не останавливаются всего своего вниманія на великолѣпіи ихъ палатъ, пренебрегши воздать почтеніе имъ; но, мимоходомъ взглянувши на царское жилище и подивившись его великолѣпію, воздаютъ почети императорамъ,—средоточію всего. Язычники въ своемъ богочитаніи поступаютъ какъ разъ наоборотъ. За красотой видимаго міра они не уразумѣли невидимой Силы, которая создала ее. Пусть міръ будетъ *благозвучный органъ*: не органу должны поклоняться, а Тому, Кто настроилъ его и производить гармонію, извлекая изъ него звуки. Развѣ на музыкальныхъ соствязаніяхъувѣнчиваются вѣнками цитры, минуя артистовъ? Пусть говорятъ съ Платономъ, что міръ есть *художественное произведение*: это еще не значитъ, что онъ достоинъ божескаго поклоненія; это значитъ только, что есть Художникъ, Которому одному подобаетъ это поклоненіе. Пусть думаютъ съ перипатетиками, что міръ есть *тѣло Бога*: опять это должно побуждать къ почитанію не міра, а Бога, Который, какъ причина движения въ этомъ тѣлѣ, отличенъ отъ міра. Наконецъ пусть признаютъ части міра *силами божіими*: опять поклоненіе должно воздавать не этимъ силамъ, а Тому, Кому онъ принадлежать, и не этимъ частямъ, а ихъ Творцу и Владыкѣ ²⁾).

Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ, обоготворяя міръ подъ разными предлогами, язычники въ сущности обоготворяютъ вещество, изъ которого міръ состоитъ. А обоготворяя вещество, они совершенно искажаютъ идею Бога и религіи: служать тлѣнному вмѣсто Вѣчнаго и несущему вмѣсто Сущаго.

¹⁾ *Supplie.* c. 16.

²⁾ *Supplie.* c. 16.

Но еще очевиднѣе обнаруживается языческое служеніе веществу въ обоготвореніи статуй и изображеній боговъ. Что язычники дѣйствительно обоготворяли статуи и изображенія боговъ, обѣ этомъ свидѣтельствуютъ такіе знатоки политеизма, какъ Лукіанъ и Плутархъ.

Лукіанъ неоднократно повторяетъ, что служеніе народной массы относилось прямо и непосредственно къ деревяннымъ, металлическимъ или каменнымъ статуямъ боговъ. Говоря о Фидіевой статуѣ Зевса олимпійскаго, онъ замѣчаетъ: „всѣ, которые вступаютъ въ храмъ, не думаютъ, что они видятъ только золото и слоновую кость статуи, но что самолично видятъ сына Кроноса и Реи, переселенаго Фидіемъ на землю“ ¹⁾). Обоготвореніе статуй осмысливается у Лукіана въ забавной сценѣ „Собранія боговъ“. Гермесъ на этомъ собраніи указываетъ каждому богу мѣсто, сообразное *съ достоинствомъ* его. Вслѣдствіе этого распределенія получилось, что Бендисъ и Анубисъ, Аттисъ и Митра, — языческие боги, сдѣланные изъ золота, заняли первыя мѣста, выше греческихъ божествъ, изъ которыхъ лишь немногіе были изъ слоновой кости, большинство же изъ камня и мѣди ²⁾).

Плутархъ жалуется, что греки называли мѣдныя и каменные статуи боговъ именами самихъ боговъ, и поэтому говорили напр., что Лахересь снялъ одѣжды *съ Аѳинъ*, Діонисій отригъ золотые локоны *Аполлона*, Зевсъ капитолійскій сожженъ и разрушенъ во время войны ³⁾). Нѣкто Стиллонъ былъ наказанъ изгнаніемъ изъ Аѳинъ за то, что утверждалъ, что фидіева статуя Аѳинъ не есть божество.

Сенека упрекаетъ римлянъ за идолопоклонство. „Молятся изображеніямъ боговъ, говоритъ онъ, умо-

¹⁾ Лукіанъ, *Jupiter confut.* 8. см. Döllinger, 632.

²⁾ Döllinger, *Christenthum und Heidenthum*, 632.

³⁾ *De Iside et Osiride*, 11.

ляютъ ихъ на колѣнахъ, стоять или сидятъ предъ ними въ продолженіе цѣлаго дня, бросаютъ имъ золотыя монеты, убиваютъ предъ ними свои жертвы, — и въ тоже время, какъ оказываются такое почтеніе этимъ, презираютъ людей, которые ихъ сдѣлали¹⁾).

Принимая во вниманіе приведенные отзывы языческихъ писателей объ идололатріи язычниковъ, мы видимъ, что Аениагоръ былъ вполнѣ правъ, обвиняя язычниковъ въ обоготвореніи изображеній боговъ и выдигая вопросъ: боги ли они?

Если божескаго поклоненія не заслуживаетъ міръ, дѣло рукъ Божіихъ, то въ высшей степени безразсудно поклоняться статуямъ и изображеніямъ боговъ: онѣ потому недостойны названія боговъ и божескихъ почетей, что не только а) произошли въ недавнее время, но и б) произошли отъ рукъ человѣческихъ.

а) Статуи и изображенія явились на свѣтъ весьма недавно, такъ сказать, вчера и третьяго дня. Это очевидно уже изъ того, что и самыя искусства пластики, живописи и ваянья изобрѣтены въ историческое время: всѣмъ известны первыя ихъ изобрѣтатели и самыя обстоятельства изобрѣтенія. Тѣмъ болѣе известно время появленія статуй и изображеній боговъ: можно указать въ отдѣльности мастера каждой статуи. Такъ:

б) Статуи Артемиды ефесской и Аеины²⁾ были сдѣланы Эндіемъ, ученикомъ Дедала. Аполлонъ пиѳейскій есть произведеніе Феодора и Телекла, Аполлонъ делосскій и Артемида — искусство Идектея и Ангелліона, Гера самосская и аргивская — дѣло рукъ Смилида, а остальные статуи — произведенія Фидія. Кратко сказать, неѣть ни одной статуи, которая не получила бы своего существованія отъ человѣка. А если такъ, то при-

¹⁾ Lactant. Div. Institut. 2, 2.

²⁾ Τὸ τῆς Ἀθηνᾶς, μᾶλλον δε Ἀθηλᾶς. Аеина называется здѣсь Аеилою вѣроятно потому, что изображена была съ одною грудью, въ видѣ Амазонки.

лично ли имъ названіе боговъ? Онѣ не только не существуютъ отъ начала (*εξ ἀρχῆς*), какъ подобаетъ Богу,—но даже моложе тѣхъ, кто ихъ сдѣлалъ. А поэтому не боги онѣ, если въ людяхъ и въ искусствѣ людей — причина ихъ бытія: онѣ — мертвая матерія, земля, камни, вещество и искусственная работа—не болѣе.

Глава вторая: о существѣ и свойствахъ боговъ политеизма.

I.

Въ предыдущемъ Аѳинагоръ имѣлъ дѣло съ обоготвореніемъ видимыхъ предметовъ и явленій, съ явнымъ служеніемъ матеріи, вмѣсто Бога. Но доказать нелѣпость фетишизма, обоготворенія явленій міровой жизни и идолопоклонства еще не значило опровергнуть политеизмъ. Выставленныя до сихъ поръ возраженія апологета имѣли отношеніе или къ крайностямъ вѣнчанаго языческаго культа, которыя обнаруживались въ забвеніи изображаемаго и въ обоготвореніи самаго материальнаго изображенія; или же возраженія эти относились къ одной изъ самыхъ древнѣйшихъ формъ политеизма, къ тому времени, когда язычники не знали еще „именъ“ боговъ, но почитали непонятныя стихійныя и потому безличныя силы природы подъ образомъ грубыхъ идоловъ. Язычники могли указать на свою религию въ ея лучшемъ видѣ и совершенно развитой формѣ. Такъ, по поводу обвиненія язычниковъ въ обоготвореніи изображеній могло встрѣтиться съ ихъ стороны слѣдующее возраженіе. „Статуи суть только изображенія, а боги — тѣ, въ честь которыхъ сдѣланы эти изображенія; моленія, которыя обращаются къ симъ послѣднимъ, и жертвы относятся къ богамъ и совершаются для нихъ; другого средства, кроме этого, приблизиться къ богамъ нѣтъ, ибо трудно видѣть бо-

говъ открыто. Въ подтверждение справедливости этихъ словъ представляютъ дѣйствія этихъ идоловъ ¹⁾.

Подобное возраженіе было не только возможно, но и вполнѣ рационально. Дѣйствительно христіанскій апологетъ ничего не могъ возразить противъ необходимости чувственныхъ изображеній Божества и противъ внѣшняго культа. Нужно было поэтому обратиться во внутреннее святилище политеизма, подвергнуть критикѣ тѣ божества, которыя по теоріи подразумѣваются подъ изображеніями и къ которымъ относятся дѣйствія внѣшняго культа.

Кто эти боги и боги ли они?—вотъ вопросы, которые нужно было разрѣшить апологету, чтобы покончить съ политеизмомъ. А чтобы разрѣшить ихъ, ему нужно было теперь обратиться уже не ко внѣшнимъ формамъ языческаго культа, а къ языческой теологии, которая въ свою очередь цѣликомъ выражалась въ миѳологии. Аѳинароръ, путемъ подробнаго изслѣдованія существа и свойствъ боговъ, поскольку они раскрыты въ миѳологии, приходитъ къ заключенію, что боги миѳологии не имѣютъ ничего божескаго, и поклоненіе имъ мало возвышается надъ поклоненіемъ матерій.

Первымъ и неотъемлемымъ свойствомъ истиннаго Бога Аѳинароръ считаетъ его изначальность (*ἐξ ἀρχῆς*)

¹⁾ *Suppl. c. 18.* Подобное возраженіе дѣлаетъ Цельсъ въ своемъ *Λόγιος ἀληθῆς* (Orig. *Contra Cels. 7, 62*). Онъ говоритъ: возражая противъ почитавія статуй и изображеній боговъ, христіане не говорятъ чего нибудь нового. Еще Гераклітъ говоритъ: «они (язычники) молятся статуямъ, не зная, каково существо боговъ и героевъ, и такимъ образомъ поступаютъ такъ же, какъ если бы кто сталъ разговаривать со стѣнами своего дома». Но, говоритъ Цельсъ, Гераклітъ ясно возражаетъ противъ тѣхъ неѣждѣ, которые, не зная существа боговъ и героевъ, молятся не-посредственно статуямъ. Христіане же возстаютъ именно противъ статуй и изображеній. Если это они дѣлаютъ на томъ основаніи, что камень, дерево, золото и серебро, обработанныя кѣмъ нибудь, не суть еще боги, то они проповѣдуютъ забавную мудрость. Ибо кто же, кроме групъ глупыхъ дѣтей, считаетъ статуи за самихъ боговъ, а не за изображенія боговъ, посвященные имъ?

и самобытность, а потомъ нетлѣніе и вѣчность, ибо „безначальное вмѣстѣ и вѣчно, а что получило бытіе, подвержено тлѣнію“.

Итакъ, безначальны ли языческие миѳологические боги?

Аѳинагоръ обращается къ языческому „богословію“¹⁾ и находитъ, что, судя по нему, боги не отъ начала существовали, а каждый изъ нихъ родился, какъ рождаются и люди. Гомеръ ясно называетъ „отца бессмертныхъ“—Океана и мать ихъ Теѳису. Въ орфической поэзіи теогонія разсказывается подробнѣе: здѣсь не оставляется мѣсто сомнѣнію, что боги не только произошли во времени, но и произошли изъ матеріи. По орфической космогоніи²⁾, въ основѣ образованія лежитъ *вода* и образовавшійся изъ нея *иљ*. Изъ нихъ происходитъ драконъ, къ которому еще приросла голова льва. Между головами дракона и льва явилось еще лицо бога, по имени Геркулеса, или Кроноса. Геркулесъ рождаетъ яйцо необыкновенной величины, которое отъ сильного давленія родителя распадается на двое: верхняя часть приняла образъ неба (*Уранъ*), а нижняя—образъ земли. Земля сдѣлалась тѣлесной богинею, подъ именемъ *Геи*. Небо—Уранъ, соединившись съ землею, произвело женщинъ: Клото, Лахезу и Антроку и мужчинъ сторукихъ. Эти послѣдніе задумали лишить Урана власти, но Уранъ, узнавъ объ этомъ, связалъ ихъ и бросилъ въ Тартаръ. Тогда Земля произвела титановъ: „почтен-

¹⁾ Языческій политеизмъ называется «богословіемъ» у Евсевія, Раєраг. II, 2. fin. Аѳинагоръ говорить (гл. 18), что Орфей считается «совершеннѣйшимъ богословомъ» у язычниковъ. Дѣйствительно орфическая поэзія носила характеръ попреимуществу религіозный. О. Мюллерь прямо называетъ ее богословскою (Хрисанѳъ, II, 339).

²⁾ Приводимая у Аѳинагора редакція орфической космогоніи есть одна изъ множества редакцій и впервые разсказана въ V в. до Р. Х. Геллинникомъ. См. подробно у Чистовича, Древ. вѣ. міръ и христіанство, 50 стр. и сл.

ная Гея произвела небесныхъ сыновъ, которымъ дали название титановъ, такъ какъ они мстили звѣздоносному небу“ ¹⁾.

Такимъ образомъ боги получили начало бытія, и, какъ получившіе его изъ матеріи (изъ воды и ила), они нисколько не возвышаются надъ веществомъ, и ни въ какомъ случаѣ не могутъ бытъ названы *богами*.

Но язычники не ограничились только допущеніемъ въ понятіе о существѣ боговъ признака противорѣчиаго и разрушающаго самое понятіе о Божествѣ—именно, допущеніемъ мысли *o происхожденіи* боговъ: они допустили множество другихъ нелѣпостей въ ученіи о свойствахъ боговъ.

а) Такъ, во-первыхъ, они приписали своимъ богамъ тѣлесность, тѣлесныя формы или уродливыя и чудовищныя, или звѣровидныя, которая ставятъ божество даже ниже человѣка и приравниваютъ его къ самыи низшимъ животнымъ. Такъ, Геркулеса—первобога представляютъ въ видѣ извивающагося дракона; многихъ титановъ называютъ сторукими; дочь Реи отъ Зевса имѣла настолько чудовищный видъ (четыре глаза, птичій носъ на затылкѣ и рога), что отъ нея съ испуга убѣжала даже мать и не давала ей сословъ. У Орфеля разсказывается, что богъ Фанисъ родилъ Эхидну, у которой были волосы на головѣ и лицо пріятное, прочія же части тѣла, начиная съ шеи, были похожи на страшнаго дракона.

Могутъ ли чудовища называться *богами*? ²⁾.

б) Но пусть боги имѣютъ плоть. Язычники не ограничились этимъ и приписали имъ и всѣ человѣческие недостатки, страсти и похоти. Такъ, у Гомера читаемъ, что Аѳина гнѣвается на Зевса отца (Иліад. IV, 23), Гера тоже не можетъ сдержать гнѣва въ своей груди (ibid. 23); Зевсъ оплакиваетъ Сарпедона,

¹⁾ Suppl. c. 18.

²⁾ Supplic. c. 20.

сына своего, находящагося въ опасности, и не можетъ помочь ему (Ил. XVI, 433—553). Боги не избавлены отъ болѣзней и отъ слабостей тѣлесныхъ: Афродиту ранитъ Діомедъ (Ил. V, 376). Боги свирѣпствуютъ, терзаютъ смертныхъ и такимъ образомъ являются злодѣями: Ареи называется „бурнымъ, истребителемъ народовъ, покрытымъ кровю“ (Ил. V, 31). Рассказывается о междуусобіяхъ и войнахъ и между самими богами: Урана оскопляетъ его сынъ; Кроносъ связывается и низвергается въ тартаръ; титаны поднимаютъ восстание; богъ Стиксъ умираетъ въ битвѣ.—Но особенно много разсказывается въ миѳологии о любовныхъ похожденіяхъ боговъ: они влюбляются, страдаютъ отъ любви, вступаютъ въ преступныя связи даже со смертными и такимъ образомъ являются рабами похоти (Гом. Иліад. XIV, 315—327, II, 820 сл.). Наконецъ боги являются на службѣ у людей. Такъ, Аполлонъ живетъ въ качествѣ раба у Адмета (Евріп. Alcest. 1) и пасетъ его стада ¹⁾.

II.

Критика аллегорическихъ толкованій миѳологии.

Лучшіе изъ язычниковъ обратили конечно вниманіе на тѣ несообразности, какія приписывала богамъ миѳологии, и осуждали ее за это. Уже Платонъ говорилъ, что поэты, которые приписываютъ богамъ человѣческія слабости, не терпимы въ благоустроенномъ государствѣ ²⁾). У позднѣйшихъ философовъ, имѣвшихъ тенденцію реформировать языческій политеизмъ, явилось стремленіе примирить всѣ сказанія о богахъ съ требованиями разума и нравственности. Средствомъ для такого примиренія они избрали такъ называемое *аллегорическое толкованіе миѳовъ*.

¹⁾ Suppliс. с. 21.

²⁾ Republic. 377.

Впервые во всей широтѣ аллегорическое толкованіе примѣнено было стоиками. Зенонъ и особенно позднѣйшіе стоики Клеанѣй и Хризиппъ съ послѣдователями старались указать въ богахъ народной религіи и въ сказаніяхъ о нихъ смыслъ естественный (*λόγος φυσικός*, *phisica ratio*) ¹⁾. Сущность теоріи толкованія миѳовъ, усвоенной позднѣйшими философами, состоить въ подмѣнѣ понятія *миѳъ* понятіемъ *аллегорія*. Между этими двумя понятіями существуетъ, какъ извѣстно, большое различіе. „Въ миѳѣ, говоритъ Мюллеръ, разумѣется именно то, что и говорится; аллегорія на противъ *ἄλλο μὲν ἀυριεῖνει, ἄλλο δὲ τοεῖ*, т. е. говоритъ одно, а подразумѣваетъ другое“ ²⁾). Философы-аллегористы признали всѣ миѳы за аллегоріи и видѣли въ разсказахъ о богахъ не буквальный, а иносказательный смыслъ.

Но среди представителей теоріи аллегорического толкованія мы находимъ двѣ рѣзко отличныя другъ отъ друга партіи: стоиковъ и неоплатониковъ. Стоики вынуждались толковать миѳы аллегорически, выходя изъ своего пантеистического міросозерцанія: они могли допустить боговъ политеизма не иначе, какъ толкуя ихъ въ смыслѣ физическомъ. Свое верховное божество, — міровой духъ и разумъ, творческій огонь, — стоики называли *Зевсомъ*. Всѣ остальные боги являются у нихъ формами проявленія Зевса, частями его, или особенными его наименованіями, ибо самъ онъ былъ „многоименнымъ“, *τολυσόνυμος*. Та часть Зевса, или міроваго духа, которая остается въ высшихъ областяхъ вселенной, какъ эоіръ, называется *Аэтюю*; та, которая обитаетъ въ воздухѣ, — *Герой* (*Ηρα—άέρο*); та часть Зевса, которая превратилась въ стихійный огонь, называется *Гефестомъ*; та, которая стала водою, извѣстна подъ именемъ *Посейдона*, а земная

¹⁾ Cic., *De natur. d.* II, 24. 63.

²⁾ Müller, *Prolegomena zur einer wissensch. Mythol.* 335.

часть—подъ именемъ Деметры или Гестіи ¹⁾). Въ подобномъ родѣ стоики умѣли истолковывать даже самые сложные миѳы, напр. о рождениі Діониса, о титанахъ, о похищениі Персефоны и т. п.

Неоплатоники, или новые платоники, представителемъ которыхъ въ данномъ случаѣ является Плутархъ, признавали боговъ политеизма въ ихъ подлинномъ миѳологическомъ смыслѣ и поэтому считали стоиковъ атеистами за ихъ аллегорическое толкованіе миѳовъ, въ сущности уничтожающее боговъ ²⁾). У Плутарха Зевсъ—высочайшій богъ, одаренный всѣми совершенствами (личность, блаженство, безтѣлесность и т. д.). Эллинскіе миѳологическіе боги суть низшіе боги, посредники между Зевсомъ и міромъ, но они тоже безтѣлесны и совершенны. Поэты, наговорившіе о богахъ многое непристойнаго, конечно не были любезны Плутарху, и онъ вслѣдъ за Платономъ говорилъ, что поэты лгутъ. Цѣлью Плутарха было оградить народную религию отъ нареканій, а также предостеречь юношество отъ нехорошихъ заключеній на счетъ миѳологическихъ боговъ. Потому-то Плутархъ и рекомендуется въ нѣкоторыхъ случаяхъ аллегорическое пониманіе миѳовъ. Онъ написалъ отдельное сочиненіе на тему: „О томъ, какъ юноши должны читать поэтовъ“. Правила, какія преподаетъ онъ въ немъ своимъ юнымъ читателямъ, сводятся къ двумъ существеннымъ пунктамъ: а) у поэтовъ многое слѣдуетъ совершенно игнорировать, б) многое нужно понимать въ переносномъ смыслѣ. Предлагаемое Плутархомъ аллегорическое толкованіе миѳовъ рѣзко отличается отъ стоического. Стоики знали въ миѳахъ лишь одинъ иносказательный смыслъ, который разъ навсегда опредѣлялся ихъ міровоззрѣніемъ. Плутархъ прибѣгаетъ къ иносказатель-

¹⁾ Zeller, III, 116.

²⁾ Plutarch, De Iside et Osiride, 66. Срв. Stoic. rep. 38—40. Definit. oracul. 19. De εἰ, с. 21.

ному толкованию лишь въ исключительныхъ случаяхъ, когда о богахъ говорится что нибудь неблагоприличное. Такимъ образомъ допускается произволъ въ области толкованія миѳовъ, потому что то или другое пониманіе зависитъ исключительно отъ нравственной и педагогической точки зрѣнія. Вотъ образцы плутарховскихъ толкованій. Если въ миѳахъ разсказывается что нибудь недостойное о богахъ, то нужно подразумѣвать: подъ Марсомъ—войну, подъ Гефестомъ—огонь, подъ Зевсомъ—судьбу; а если что—достойное уваженія, то нужно относить къ самимъ богамъ. Если въ миѳахъ говорится напр., что Венера прелюбодѣйствуетъ съ Марсомъ, то это значитъ, говоритъ Плутархъ, что звѣзды Венера и Марсъ сходятся въ своемъ теченіи. Гера, по миѳамъ, прихорашивается предъ принятіемъ Зевса: это значитъ, что отъ огня очищается воздухъ (*ἀήρ—Ηρα* ¹).

Отъ вниманія Аѳинагора не могли ускользнуть возраженія, возможныя со стороны аллегористовъ. Эти послѣдніе могли такъ отозваться на его критику миѳологическихъ сказаний о богахъ: не нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ всѣ эти сказанія: они имѣютъ смыслъ естественный, относятся къ тѣмъ или другимъ явленіямъ природы.

Аѳинагоръ подвергаетъ это возраженіе обстоятельному критическому разбору. Онъ доказываетъ, что истолковывать миѳы примѣнительно къ явленіямъ природы значитъ нанести политеизму смертельный ударъ: если боги суть тѣ или другія явленія природы, то они — не боги.

Эмпедоклъ говоритъ: существуетъ четыре основы вещей: блестящій Зевсъ, живительная Гера, Плутонъ и Нистида, наполняющая слезами источники ²). Это

¹) *De audiend. poet. edit. Didot*, IV, 22. 23.

²) Стихи Эмпедокла, приведенные Аѳинагоромъ, находятся у Диог. Іаэрц. VIII, 76 и у Плутарха, *De placit. philosoph.* Lib. 4, 1069.

значить: Зевсъ — огонь, Гера — земля, Плутонъ — воздухъ и Нистида — вода ¹). А если такъ, то значить ни Зевсъ, ни Гера, ни Плутонъ, ни Нистида не суть боги, потому что огонь, земля, воздухъ и вода суть стихіи, сотворенные Богомъ. Это очевидно и изъ дальнѣйшаго развитія системы Эмпедокла. По нему, упомянутыя выше начала: Зевсъ — огонь, Гера — земля, Плутонъ — воздухъ и Нистида — вода не могутъ существовать безъ любви (*φιλία*): иначе они сливаются опять въ хаосъ отъ ненависти (*ὑπὸ τοῦ νείκους*). Слѣдовательно главнымъ началомъ являются не тѣ элементы, а *φιλία* — любовь. Если теперь мы допустимъ, что огонь, вода, воздухъ и земля, — эти подчиненные начала (*ἀρχόμενα*) и то главное начало (*τὸ ἀρχικὸν*) имѣютъ одну и туже сущность (*δύναμιν*), т. е. божескую, — а это мы допускаемъ, если называемъ стихіи богами, — то мы отождествимъ вѣщество тлѣнное, текучее и измѣняемое съ безначальнымъ и неизмѣняемымъ Богомъ ²).

Указавъ такимъ образомъ противорѣчіе въ міровоззрѣніи Эмпедокла, или вѣрае въ комментаріяхъ на него, Аѳинагоръ переходитъ къ разбору стоическихъ толкованій міѳологии. По учению стоиковъ, Зевсъ есть пламенѣющее существо, Гера — воздухъ, Посейдонъ — вода. Но и учение стоиковъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, если понимать его въ томъ смыслѣ, что Зевсъ — огонь есть богъ, Гера — воздухъ тоже богъ и т. д., — противорѣчіе съ учениемъ ихъ же, стоиковъ. Сами они признаютъ одного высочайшаго Бога, вѣчнаго и безначального; отъ него они отличаютъ вещи. Называя верховнаго Бога духомъ (*πνεῦμα*), они утверждаютъ, что этотъ духъ божественный (*τὸ πνεῦμα*

¹) Это объясненіе словъ Эмпедокла въ аллегорическомъ смыслѣ принадлежитъ вѣроятно Плутарху. См. *De plac. philosophorum editio Didot*, t. (4) — 2, с. 1069.

²) *Supplie.* c. 22. 22. D. 23. A.

τοῦ Θεοῦ¹⁾) проникаетъ всѣ материальныя вещи вселенной и смотря по тому, гдѣ онъ находится и что оживотворяетъ, онъ получаетъ различныя наименования: частица міроваго духа, ставшая воздухомъ, называется Герой, ставшая огнемъ—называется Зевсомъ и т. д. Такимъ образомъ духъ какъ бы вселяется въ вещественные тѣла и обитаетъ въ нихъ. Но обоготворяетъ ли онъ ихъ? Имѣеть ли право тотъ или другой видъ вещества считаться богомъ отъ того, что онъ есть тѣло духа божественнаго? Нѣтъ. Вещество всегда пребудетъ веществомъ: но придетъ время, и сгоритъ оно во всемирномъ пожарѣ²⁾,—сгоритъ и исчезнетъ безъ слѣда со всѣми видами и названіями. Одинъ духъ, его оживотворявшій, пребудетъ неизмѣннымъ. А поэтому можно ли назвать богами Зевса, Посейдона или Нептуна, когда тѣ стихіи, которыя служатъ имъ какъ бы тѣломъ, подвержены тлѣнию?

Также несостоятельны и противорѣчать сами себѣ и другія аллегорическія объясненія міеовъ. Такъ, говорять, что *Кроносъ* міеологическій есть *время*, а *Рел*, жена его,—*земля*: она зачинаетъ и рождаетъ отъ него дѣтей (почему и называется всѣми матерью); онъ пожираетъ своихъ дѣтей. Сообразно съ такимъ естественнымъ значеніемъ міеологическихъ Кроноса и Рей объясняются и всѣ подробности сказаний о нихъ. Такъ, оскопленіе Кроноса означаетъ просто актъ оплодотворенія, т. е. отдѣленіе мужскаго сѣмени; далѣе раз-

¹⁾ Насъ не должно смущать выражение *духъ божій* (*πνεύμα τοῦ Θεοῦ*), употребленное Аѳенинагоромъ въ приложеніи къ стоическому жизненному принципу. Апологетъ въ данномъ случаѣ пользуется терминологіей самихъ стоиковъ. Послѣдніе называли свой основной принципъ разными именами, напр. *πῦρ τεχνικόν*, *δύναμις πνευματική*, *κινητική*, *πνεύμα*, *ο τοῦ ιδέου λόγος*, *ψυχή* и т. д. См. Zeller, III, 73—75.

²⁾ Ученіе о міровомъ пожарѣ, въ которомъ сгорятъ всѣ вещи и превратятся въ первобытное состояніе, было развито у стоиковъ съ особенной обстоятельностью. Апологетъ такимъ образомъ поражаетъ противниковъ ихъ же оружіемъ.

сказы о пожираниі Кроносомъ своихъ дѣтей указываютъ на обращеніе времени, въ которомъ измѣняются всѣ веци; наконецъ заключеніе Кроноса въ узы и низверженіе его въ тартаръ означаетъ время, измѣняющееся по периодамъ года и исчезающее въ вѣчность.

Аѳинагоръ опять обращаетъ подобныя толкованія въ свою пользу. „Если Кроносъ есть время, говоритъ онъ, то измѣняется; если онъ годовая перемѣна, то смѣняется; если онъ мракъ и холодъ или влажное вещество, то и изъ этого ничто не бываетъ неизмѣннымъ“: во всѣхъ случаяхъ онъ не можетъ быть названъ Богомъ, ибо Богъ неизмѣняемъ.

Тотъ же выводъ Аѳинагоръ дѣлаетъ и о Зевсѣ, котораго одни называютъ *воздухомъ*, другіе—*временемъ года*. Если онъ воздухъ, то подверженъ измѣненію, если же время года, то смѣняется другимъ временемъ. А это—черты, немыслимыя въ Богѣ¹⁾).

Мы видимъ такимъ образомъ, что аллегорическое толкованіе миѳологіи, которымъ языческіе реформаторы хотѣли поддержать дряхлѣвшее зданіе политеизма, дало въ руки христіанскаго апологета сильное оружіе для борьбы съ политеизмомъ. „Они сами не замѣчаютъ, говоритъ онъ, что все, приводимое ими въ защиту боговъ, подтверждаетъ то, чѣмъ говорится противъ нихъ“²⁾). Эмпедокль и стоики, воспользовавшись аллегорическимъ толкованіемъ для того, чтобы приспособить къ народнымъ вѣрованіямъ основы своихъ міровоззрѣній, ввели только этимъ въ свои системы противорѣчивые элементы. Популярныя же толкованія миѳологическихъ боговъ въ смыслѣ явлений природы прямо подрывали политеизмъ въ самомъ корнѣ, ибо отнимали у боговъ ихъ поэтическую личность, подъ условіемъ которой они только и могли быть воображаемы богами.

¹⁾ Suppl. c. 22, p. 23.

²⁾ Ibid.

Ниже мы увидимъ, что то же аллегорическое толкованіе миѳовъ дало Аѳинагору исходный пунктъ для его теоріи, объясняющей происхожденіе политеизма. Къ этой теоріи мы и обратимся.

Глава третья: Происхожденіе политеизма.—Участіе демоновъ въ происхожденіи политеизма.—Эвгемеризмъ.

Вопросъ о происхожденіи политеизма занимаетъ ученыхъ до послѣдняго времени. Благодаря изысканіямъ въ области сравнительной филологии (въ особенности въ трудахъ Макса Мюллера), вопросъ этотъ въ настоящее время поставленъ на чисто научную почву. Общій выводъ, къ которому приходятъ въ разрѣшеніи этого вопроса, можетъ быть изложенъ въ немногихъ словахъ. Вотъ какъ излагаетъ этотъ выводъ нѣмецкій ученый Döllinger. „Элементы: вода, земля, огонь, воздухъ, а также міровой свѣтъ, небо, свѣтила, отдаленные вещи въ природѣ, физические феномены, будучи обоготовлены, повели къ происхожденію и образованію политеистическихъ религій. Сначала произошло затемнѣніе первоначального богосознанія, самовольное отчужденіе человѣка отъ живаго Бога, и человѣкъ, ставъ подъ исключительное господство чувственности и чувственной похоти и ослабѣвъ такимъ образомъ въ своей нравственной свободѣ, не могъ уже понимать Божество, какъ существо чисто духовное и стоящее превыше чувственности, отдаленное отъ міра и безконечнѣо надъ нимъ возвышенное. Послѣ этого неизбѣжно произошло то, что онъ, заключенный въ тѣсныхъ границахъ материальнаго, думалъ удовлетворить врожденной способности богопознанія и богоочитанія чрезъ обоготовленіе материальной природы; ибо и въ состояніи нравственнаго помраченія была еще сильна идея Бога, если не познаваемаго, то смутно чувствуемаго въ сердцѣ. А природа развертывалась предъ человѣкомъ, какъ безконечная область, въ которой заклю-

чается необозримая полнота неизмѣримыхъ и нейсчи-
слимыхъ силъ¹). Обоготовивъ эти силы, представ-
лявшіяся ему таинственными, человѣкъ олицетворилъ
ихъ по своему образу и подобію, антропоморфировалъ,
потому что иначе, какъ въ поэтическихъ образахъ,
онъ и не могъ ихъ мыслить по неразвитости рефлек-
тирующихъ способностей ума.

Если мы теперь отъ изложенного нами объясненія
политеизма обратимся къ объясненію, которое во вто-
ромъ вѣкѣ предложилъ Аѳинагоръ въ своей апологіи,
то между ними мы замѣтимъ большое сходство. Мы
сказали выше, что исходнымъ пунктомъ для теоріи
Аѳинагора являются аллегорическія толкованія миѳовъ.
Аѳинагоръ соглашается съ языческими теологами (*θεο-λογούντες*) въ томъ, что миѳы имѣютъ смыслъ есте-
ственный. Но, согласившись на это, онъ послѣдователенъ въ дальнѣйшихъ выводахъ: если миѳы должно
объяснять въ отношеніи къ природѣ (*φυσιολογεῖν*),
то ужъ не должно и невозможно въ тоже время при-
лагать ихъ и къ богамъ (*θεοποιεῖν*). Боги суть не
болѣе, какъ пустыя наименованія, поэтическія олице-
творенія физическихъ феноменовъ. „Вращаясь туда и
сюда около видовъ вещества, они отступаютъ отъ
Бога, созерцаемаго разумомъ, и обоготовляютъ стихіи
и части ихъ, давая имъ разныя названія: посѣвъ хлѣба
называютъ *Озирисомъ*, виноградный сокъ *Діонисомъ*,
а самое растеніе Семеллой; свѣтъ солнечный подразу-
мѣваютъ подъ молніей²“).

¹) Döllinger, Heidenthum und Christenthum, S. 54—55.

²) Suppl. 22, 24 В. Разумѣется миѳ о происхожденіи Діониса отъ Зевса и Семеллы и о судьбѣ Семеллы. Зевсъ склонился
любовью къ смертной Семелѣ, дочери Кадма, и послѣдняя родила
отъ него Діониса. Ревнивая Гера рѣшила погубить соперницу.
Она явилась къ Семелѣ и погонято и подучила ее упросить Зевса,
чтобъ она явилась къ ней во всемъ блескѣ и величіи Громовержца.
Семелла послушалась и взяла съ Зевса слово явиться во всемъ блескѣ,
но когда тотъ явился, она не могла вынести вида Громовержца.

Но, указавъ на фактъ олицетворенія феноменовъ природы подъ образомъ божовъ, Аѳинагоръ не оставляетъ этого факта безъ объясненія. Какъ въ самомъ дѣлѣ могло произойти это повидимому странное явленіе, что процессы неодушевленной природы дали язычникамъ поводъ и возможность создать цѣлый сонмъ божовъ, — живыхъ, личныхъ существъ? И какъ эти фиктивныя существа могли овладѣть сознаніемъ человѣка до того, что онъ, творецъ ихъ, сталъ чувствовать къ нимъ ужасъ и благоговѣніе, позабылъ ихъ фантастическое происхожденіе, сталъ воздвигать имъ статуи, какъ бы живымъ существамъ, приносить имъ жертвы и поклоняться?

Психологическое объясненіе факта обоготовленія язычниками природы Аѳинагоръ указываетъ въ помраченіи у нихъ чистой идеи Бога истиннаго и въ полномъ ихъ подчиненіи исключительному господству чувственныхъ впечатлѣній и материальныхъ вліяній. Вотъ классическое въ своемъ родѣ мѣсто въ апологіи Аѳинагора, гдѣ апологетъ съ большою проницательностью описываетъ весь процессъ отпаденія язычниковъ отъ Бога. „Отступивъ отъ величія Божія и лишившись способности умственного воззрѣнія (*ὑπερχύψαι τῷ λόγῳ οὐ δινάμενοι*), — ибо у нихъ нѣтъ стремленія къ небесному обиталищу (*τόπος*), они прилѣпились къ видамъ матеріи ¹⁾ и, писпадши долу (*χαταπίπτοντες*), они боготворятъ обращенія (*τροπάς*) стихій, подобно тому, какъ если бы кто принялъ за коричаго

и тутъ же умерла. Въ прозаическомъ толкованіи миѳъ этотъ включалъ въ себѣ простую мысль о культурѣ винограда, при чемъ Діонисомъ названъ самый плодъ, Семеллой — виноградная лозы, а погибель этого растенія отъ молнии олицетворена подъ образомъ явленія къ Семелѣ Громовержца Зевса (Изложеніе миѳа см. у Птикуса, Олимпъ. 166—167).

¹⁾ *Συντετήκασιν*, отъ *συντήκω*, расплываться, таять, сливаться, а также томиться, изнемогать, изнывать. О. Преображенскій вѣроятно читалъ *συνεστήκασιν*, ибо переводить: остановились.

корабль, на которомъ онъ плыветъ. Но корабль, хотя бы вполнѣ былъ снабженъ всѣмъ нужнымъ, ничего не значить, если нѣтъ на немъ кормчаго; такъ и стихіи, хотя онѣ и устроены, однако безполезны безъ Промысла Божія. Какъ корабль самъ по себѣ не будетъ плавать, такъ и стихіи безъ Создателя не будутъ двигаться" ¹⁾).

Мы видимъ, что мысль Аѳинагора та же, что и мысль ап. Павла, высказанная въ посланіи къ Римлянамъ (I, 21—25). Язычники осутились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце. Они замѣнили истину ложью и твари послужили вмѣсто Творца. Аѳинагоръ только нѣсколько рельефнѣе выдвигаетъ мысль о первоначальности монотеизма и объ отпаденіи отъ монотеистической идеи, какъ началѣ и исходномъ пункѣ политеизма.

Но для успѣха полемики съ политеизмомъ не достаточно было остановиться только на объясненіи его исторического происхожденія. Нужно было еще съ христіанской точки зрѣнія обсудить всю практическую наличность политеизма, его *status quo*: его чудеса и пророчества, а также разнообразіе и часто безобразіе культовъ. Переходя къ объясненію всѣхъ этихъ явлений, Аѳинагоръ выдвигаетъ свое мнѣніе объ участіи демоновъ въ языческомъ политеизмѣ.

II.

Мнѣніе о томъ, что злые духи суть виновники политеистического культа, принадлежитъ далеко не одному Аѳинагору. Съ настойчивостью утверждали это мнѣніе и другие древнѣйшіе писатели христіанской церкви: нѣкоторые изъ апостольскихъ мужей и почти всѣ апологеты. Такъ, христіанскіе писатели, и во главѣ ихъ св. ап. Павель, решительно запрещаютъ христіанамъ участвовать на языческихъ жертвенныхъ обѣ-

¹⁾ Suppl. 22, 24. D.

дахъ, ибо это — *трапезы демоновъ*¹⁾). Мысль о томъ, что язычники подъ именемъ своихъ боговъ поклоняются демонамъ, мы встрѣчаемъ почти у всѣхъ христианскихъ апологетовъ: у Густина, Татиана, Аенингера, Феофила, Климентаalexandrійскаго, Тертулліана, Лактанція²⁾). Можно сказать, что мнѣніе объ участіи демоновъ въ учрежденіи языческихъ культовъ составляетъ тотъ общий пунктъ, въ которомъ единогласно сходятся всѣ древніе писатели. Въ виду этого намъ представляется необходимымъ разрѣшить невольно являющіеся вопросы: откуда могло явиться это мнѣніе и на чёмъ оно было основано? Въ нижеслѣдующемъ мы попытаемся отвѣтить на эти вопросы, оставивъ до слѣдующей части изложеніе собственно догматической стороны въ ученіи о демонахъ, или злыхъ духахъ.

Мнѣніе о томъ, что языческіе боги суть демоны, явилось въ христианской литературѣ не безъ солиднаго исторического основанія, и основаніе это лежало сколько въ преданіяхъ и писаніяхъ еврейскихъ ветхозавѣтныхъ, столько же и въ языческой литературѣ и преданіяхъ. Поэтому-то въ немъ такъ согласились всѣ христианскіе писатели, какъ происходившіе изъ іудеевъ, такъ и бывшіе язычники.

¹⁾ Коринт. I, 10, 20—21: ἀλλ' ὅτι ἡ θύει τὰ ἔθνη, δαίμονεις θύει, καὶ οὐ Θεοῖ. οὐ θέλω δε ὑμᾶς ποιησανους τὸν δαίμονειν γλυκεσθαι и да. Въ Recognit. 2, 71 повторяется та же мысль: «qui idola colit aliquando—vel de immolatis eorum digestavit, conviva factus est daemonum. См. также, 4, 36. Клим. римск. Homік. 7, 3; 9, 15, 23; 11, 19. Варнава, гл. 16: ἦν πλήρης (ἢ καρδία) εἰδωλολατρεῖας καὶ ἦν οἶκος δαιμονῶν. У апологетовъ: Густ. Разговоръ съ Триф. 35, М. Fel. с. 12, 38.

²⁾ Густинъ, 1 Апол. 5. 9. Татианъ, Orat. ad Graec. 7, 8. Татианъ называетъ даже Зевса предводителемъ демоновъ (βῆγούμενος τῶν δαιμόνων), с. 8. 12. С. Феофиль ант. Ad Autol. Lib. I, с. 10. οὐ γάρ εἰσὶ θεοὶ ἀλλὰ εἴδολα..., ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνια ἀλάθαρτα. Климентъ алекс. Cohortat. ad Gent. II, р. 65. Тертулліанъ, De idololatria, VII: «идолы суть тѣла демоновъ»; De corona militis, X: идолы суть vanitas et fantasma daemonum. Лактанцій, Divin. Instit. Lib. II, XVII.

Еще въ Ветхомъ Завѣтѣ языческіе боги назывались *schedim* (Второз. XXXII, 17. Пс. 105, 37). Слово *schedim* значить собственно: власти, хозяева, и т. п. Но этимъ же словомъ палестинскіе іудеи называли „ангеловъ діавола“, а іудеи-эллинисты переводили это слово по-гречески словами *δαιμονες* и *δαιμονіа*¹⁾). Ко времени перевода LXX въ іудейскомъ мірѣ, надо думать, было уже всеобщее убѣжденіе, что боги язычниковъ суть злые духи. Объ этомъ мы заключаемъ изъ того обстоятельства, что LXX употребляютъ греческое *δαιμονіа* и тамъ, где по-еврейски стоитъ не *schedim* (отъ *sched*—демонъ), а *elilim*. Такъ напр. LXX переводятъ място въ Псалм. 95, 5: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμονία*, т. е. всѣ боги язычниковъ суть демоны. Это же самое място бдаж. Иеронимъ переводить съ еврейскаго такъ: „всѣ боги языческіе суть *изваянія* (sculptilia). Но и тотъ, и другой переводъ не точно передаютъ слово *elilim*, которое буквально значитъ „божки“, ничего незначущіе, не истинные боги; въ противоположность Богу истинному, сотворившему міръ. LXX, переводя *elilim* словомъ *δαιμονіа*, выражали этимъ конечно общепринятое въ іудействѣ мнѣніе о богахъ языческихъ.

Мнѣніе это перешло и въ христіанство и впервые весьма опредѣленно высказано, какъ мы видѣли, ап. Павломъ: „язычники бѣсамъ жрутъ, а не Богу“ (1 Кор. X, 20). Этимъ же мнѣніемъ удачно воспользовались и христіанскіе апологеты для своей полемики съ политеизмомъ: они заявили язычникамъ, что ихъ религія есть служеніе злымъ духамъ; которые прельстили ихъ. Мы говоримъ, что это былъ удачный аргументъ, потому что онъ былъ понятенъ язычникамъ. А понятенъ онъ былъ имъ вслѣдствіе того, что въ самомъ язычествѣ ученіе о демонахъ было подробно развито иши-

¹⁾ Второз. XXXII, 17: *ἐθνῶν δαιμονίοις* (*schedim*)—пожроща бѣсовомъ, а не Богу. Псал. 105, 37: *καὶ ἐθνῶν τοῖς νῖοντις αὐτῶν καὶ τὰς θυματέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις* (*schedim*).

роко распространено. Замѣчательно, что и формулировалось это ученіе такъ же, какъ въ іудействѣ: *демонъ* есть божество. Христіанскіе апологеты прямо и воспользовались языческимъ же ученіемъ, указывая на то, что и по этому ученію боги суть демоны. Имъ оставалось только сверхъ того указать христіанскую точку зрењія на демоновъ, какъ на злыхъ духовъ, враждебныхъ Богу и имѣющихъ неуклонную злобную дѣль — погубить людей, оторвавъ ихъ отъ Бога и подчинивъ своей власти. Апологеты такимъ образомъ открывали язычникамъ глаза на весь ужасъ ихъ положенія.

Но познакомимся съ языческимъ ученіемъ о божахъ-демонахъ, какъ излагаетъ его Аѳинагоръ. „Во первыхъ, говоритъ онъ, Фалесь, по словамъ тщательно изучившихъ его ученіе ¹⁾, различаетъ (*διαιρεῖ*) бога, демоновъ и героевъ. Бога онъ почитаетъ умомъ міра, подъ демонами разумѣеть духовныя существа, а подъ героями — души людей добрыя и злыхъ“. Указавъ на древнѣйшаго изъ философовъ, Фалеса, Аѳинагоръ прямо переходитъ затѣмъ къ Платону и на немъ останавливается. Онъ минуетъ демонологіи другихъ философовъ, а также и поэтовъ: „нужно ли, говоритъ онъ, напоминать вамъ о поэтахъ и приводить другія мнѣнія, — вамъ, которые изучили всякое знаніе?“

Въ ученіи Платона, которое дѣйствительно было самымъ характернымъ въ смыслѣ демонического объясненія политеизма, Аѳинагоръ, какъ и въ ученіи Фалеса, обращаетъ главное вниманіе на то, что Платонъ различаетъ (*τέμνει*) демоновъ отъ Бога беззачальнаго, давая тѣмъ знать, что демонъ не есть Богъ.

¹⁾ Suppl. 23, 25. Въѣроятно, Аѳинагоръ разумѣеть здѣсь Плутарха и цитируетъ его сочиненіе: *De placitis philosophorum*, гдѣ (lib. I, с. 8: *περὶ δαιμόνων καὶ ἡρῶν*) мы находимъ приводимыя Аѳинагоромъ слова о демонахъ буквально: *δαιμονας* (*ὑπάρχειν*) *οὐσίας* *ψυχικάς*. *εἶναι δε καὶ ἡρῶς τὰς περιφορισμένας* *ψυχὰς τῶν σφιάτων* *καὶ ἀγαθούς* *μεν ἀγαθάς πάνους δε τὰς φαυλάς* (Edit. Didot. *Moralia* 2 (4) 1074).

„Платонъ различаетъ Бога безначального, потомъ неподвижныя и подвижныя звѣзды и демоновъ. О послѣднихъ, подъ которыми онъ разумѣеть боговъ политеизма, онъ отказывается говорить и совѣтуетъ слушаться тѣхъ, которые говорили о нихъ, т. е. совѣтуетъ держаться известной теогоніи: отъ Земли и Неба родились Океанъ и Теѳиса и т. д., отъ Кроноса и Реи—Зевсъ и Гера и т. д.“. Ясно такимъ образомъ, что Платонъ помѣщаетъ Кроноса и Рею, Зевса и Геру и всѣхъ боговъ политеизма въ разрядъ демоновъ¹⁾).

Но противъ такого толкованія ученія Платона о богахъ язычники могли сдѣлать два возраженія.

Во-первыхъ Платонъ, отказываясь говорить о демонахъ, выставляетъ такую причину этого отказа: „разсуждать о нихъ и знать ихъ происхожденіе свыше нашихъ силъ“. Слѣдовательно, могли заключать язычники, боги-демоны суть непостижимыя для ума человѣческаго существа.—Имѣя въ виду это возраженіе, Аѳина-горъ говоритъ, что слова Платона о непостижимости демоновъ—боговъ суть иронія надъ этими богами²⁾), потому что умъ философа и въ самомъ дѣлѣ никакъ не могъ понять мысль о временномъ происхожденіи боговъ. „Неужели, спрашиваетъ апологетъ, тотъ, кто созерцалъ вѣчный Умъ и постигаемаго мыслю Бога и раскрылъ Его свойства, — неужели онъ считалъ выше силъ своихъ узнать истину о тѣхъ существахъ, которыхъ были производимы отъ подлежащихъ чувствамъ земли и неба? Этого нельзя сказать. Но такъ какъ онъ признавалъ, что боги не могутъ ни рождать, ни раздѣляться, потому что получающее начало бытія имѣеть и конецъ, и — что еще труднѣе переувѣдить народъ, безъ изслѣдованія вѣрившій баснямъ: поэтому онъ и сказалъ, что выше его знать и

¹⁾ *Suppl. 23, 25. D.*

²⁾ Въ смыслѣ ироніи понимаетъ слова Платона и новѣйшій ученый Döllinger: *Heid. und Christ.* 285.

говорить о происхождении демоновъ, ибо онъ не могъ ни мыслить, ни говорить, чтобы боги рождались¹). Такимъ образомъ Платонъ не только иронизируетъ, но и въ тоже время старается приспособить свою теологію къ народнымъ міровоззрѣніямъ. На самомъ же дѣлѣ онъ отводилъ миѳологическимъ богамъ низшее мѣсто въ своей міровой системѣ²).

Но противъ этого являлось новое возраженіе. Въ Федонѣ Платонъ говоритъ: „великій царь неба, Зевсъ. Ъдущій на быстрой колесницѣ первый, устроилъ все и управлялъ; за нимъ слѣдуетъ воинство боговъ и демоновъ“. Спрашивается, могъ ли бы Платонъ такъ выражаться о Зевсѣ, если бы онъ считалъ его простымъ демономъ, существомъ низшаго порядка?

Аѳинархъ блистательно опровергаетъ и это возраженіе: „слова эти, говоритъ онъ, относятся не къ тому Зевсу, о которомъ говорится, что онъ родился отъ Кроноса. Здѣсь именемъ Зевса называется Творецъ вселенной. Это показываетъ и Платонъ: не находя возможнымъ назвать его другимъ выразительнымъ именемъ, онъ употребилъ общеноародное слово, *не какъ свойственное Богу*, но какъ для всѣхъ понятное, потому что невозможно разсуждать о Богѣ понятно для всѣхъ; онъ прибавилъ и слово „*великій*“, чтобы отличить небеснаго отъ земнаго, отъ того, который можетъ неба и земли, можетъ даже критянъ, которые похитили его, чтобы онъ не быть умерщвленъ отцомъ“³).

Итакъ, Платонъ считаетъ боговъ языческихъ демонами, а демоны у него не боги; Богъ безначальный

¹) *Supplie. 23.*

²) Міръ, по Платону, состоитъ изъ двѣнадцати областей, или сферъ. Восемь изъ нихъ занимаютъ огненный тѣла,—небесный свѣтила. Слѣдующія три сферы (между этими 8-ю и 12-й землей), сферы эфира населены демонами или геніями, которыхъ тѣло составлено изъ господствующихъ въ ихъ сферахъ элементовъ, т. е. изъ эѳира, воздуха и воды. Они въ нѣкоторой степени слѣдуютъ размѣренному движению небесныхъ свѣтилъ. См. у Dölling. 285.

³) *Supplie. 23. 26, B. C. D.*

одинъ. Точно также „и другие поэты и философы признавали, что Богъ одинъ; и почитали боговъ одни *за демоновъ*, другие—за *вещество*, третьи—за *людей*“¹⁾).

Христиане тоже утверждаютъ, что предметомъ языческаго культа служать демоны; но эти демоны у нихъ не просто только духовныя существа низшаго порядка, но еще и *злые* существа. Этимъ ихъ неустранимымъ и неотъемлемымъ свойствомъ и объясняется вся ихъ дѣятельность въ языческомъ политеизмѣ. Аенинагоръ и переходитъ къ описанію этой дѣятельности, изложивъ предварительно свое ученіе о мірѣ духовъ.

III.

Что такое демоны? И какова ихъ дѣятельность на пагубу людей?

Подъ именемъ демоновъ христиане разумѣютъ цѣлое воинство духовныхъ силъ подъ предводительствомъ вышшаго и цаиболѣ властнаго духа—начальника (*ἀρχαν*). Этотъ начальникъ былъ прежде однимъ изъ свѣтлыхъ ангеловъ; онъ обращается вокругъ вещества и управляетъ его видами, поэтому точноѣ его можно назвать княземъ вещества (*ἀρχαν τοῦ ὥλης*). Будучи виновникомъ паденія всѣхъ демоновъ, онъ соединилъ ихъ вокругъ себя для преслѣдованія одной главной цѣли,—для противодѣйствія благости Божіей. Это противодѣйствіе благости Божіей особенно настойчиво проявляется демонами въ отклоненіи людей отъ истиннаго Бога и въ учрежденіи между ними политеизма. Языческій кульгъ обязанъ своимъ происхожденіемъ демонамъ: „демоны привлекаютъ язычниковъ къ идоламъ, ибо они (т. е. демоны) привязаны къ крови жертвъ и ею услаждаются“²⁾). Такимъ образомъ, на-

¹⁾ *Supplie. 24, 26. D.*

²⁾ Подобныя мысли высказывались и языческими писателями, такъ что Аенинагоръ выражалъ мысль, весьма знакомую языческимъ умамъ. *Апулей* напр. говорить: «объектами языческихъ

учивъ людей языческому культу, демоны старались это сдѣлать для себя,—преслѣдовали, такъ сказать, эгоистическую цѣль: заставить людей почитать ихъ, демоновъ, какъ боговъ, имъ приносить жертвы и куренія, которымъ имъ нравятся.

Обманъ, въ какой ввели людей демоны, состоялъ въ томъ, что они стали производить различныя необычайныя дѣйствія чрезъ статуи, которыя были воздвигнуты людьми разнымъ историческимъ лицамъ. Видя чудесныя дѣйствія, напр. получая отъ статуй исцѣленія или прорицанія о будущихъ событияхъ, люди сдѣлали тѣхъ историческихъ дѣятелей предметомъ религіознаго почитанія, стали приносить имъ жертвы и т. д. Демоны, какъ виновники чудесныхъ дѣйствій, присвоили себѣ *имена* тѣхъ историческихъ лицъ, которымъ были посвящены статуи. „Такимъ образомъ, иные—тѣ, кто дѣйствуетъ чрезъ статуи, и иные, въ честь кого воздвигаются статуи“. Аѳинагоръ указываетъ для наглядности и въ подтвержденіе своихъ словъ два примера изъ ближайшаго прошедшаго времени. Въ Троѣ есть статуя Ниреллина (современника Аѳинагора), которая славится тѣмъ, что прорицаетъ и врачуетъ болѣющихъ, за что троянцы обоготворяютъ ее, украшая золотомъ и вѣнками. Есть еще въ городѣ Паріи статуи Александра и Протея (тоже современника Аѳинагора), которые прорицаютъ и тоже обоготворяются. Спрашивается, кто дѣйствуетъ въ статуяхъ: вѣщество ли самое, изъ котораго онъ сдѣланы, или тѣ

культовъ служатъ демоны и разнообразіе этихъ культовъ зависитъ отъ вкусовъ и симпатій демоновъ. Такъ, египетскимъ демонамъ нравятся вопли, греческимъ—танцы, варварскимъ—звуки літавръ и флейтъ (Apuleius, *De Deo Socratis*, 684, 85. См. Dölling. 599). Цельсъ, который въ своемъ сочиненіи удѣлилъ не мало места разсужденіямъ о культахъ демоновъ (I, 6. 9; 2, 17; 5, 6. 25; 7, 62 слѣд. 8, 28), прямо называетъ ихъ *філософатоі*, и ссылается на свидѣтельства мудрыхъ мужей, которые говорили, что демоны очень привязаны къ крови и запаху жертвъ (8, 60).

лица, въ честь которыхъ онъ сдѣланы, т. е. Ниреллинъ, Протей, Александръ? Ни то, ни эти. Вещество ихъ—мѣдь; что же можетъ сдѣлать мѣдь сама по себѣ? Что же касается Александра, Протея и т. д., то они сами умерли; что же они могутъ сдѣлать для болящихъ? Да при томъ, если бы стали утверждать, что эти лица именно послѣ своей смерти пріобрѣли силу чудотворить, то противъ этого говорятъ тѣ же разсказы о чудесахъ: по этимъ разсказамъ статуя Ниреллина чудотворила еще при жизни его и во время его собственной болѣзни. Остается думать, что чудесныя дѣйствія производятся постороннею силою, — демонами¹⁾.

Но и здѣсь демоны опять обманываютъ людей, ибо производимыя ими дѣйствія—не чудесныя, а лишь мнимо-чудесныя. Аѳинагоръ описываетъ весь психологій процессъ, во время котораго душа подвергается обольщению демоновъ. Процессъ этотъ состоить изъ трехъ послѣдовательныхъ ступеней: первой необходимой ступенью служить уклоненіе души отъ Бога и отъ созерцанія сверхчувственного, небеснаго: душа позабываетъ, что она есть чистый духъ. На второй ступени душа прилѣпляется къ веществу и его созерцаетъ, подвергаясь полному его вліянію, какъ будто бы она была плоть и кровь. Наконецъ, на третьей ступени демоны уже совершенно завладѣваютъ душей человѣка: произведенія его собственной фантазіи они заставляютъ его принимать за реальныя видѣнія, исходящія будто бы отъ идоловъ и статуй; въ эти моменты человѣкъ убѣжденъ, что присутствуетъ при чудесахъ, или что получилъ откровеніе о будущемъ.

Вотъ какъ самъ Аѳинагоръ описываетъ тотъ процессъ самообмана души, въ какой ее вводятъ демоны:

„Прежде всего неразумныя и мечтательныя движения представлений души то такие, то другіе образы заимствуютъ отъ вещества и частію сами по себѣ

¹⁾ Suppl. c. 26.

создаютъ и производятъ. Это случается съ душою особенно тогда, когда она прильпается къ духу вещества и смѣшивается съ нимъ, когда она взираетъ не на небесное и Творца вселенной, а долу, на земные вещи, вообще на землю, какъ будто бы она только плоть и кровь, а не чистый духъ. Такія неразумныя и мечтательныя движенія души производятъ видѣнія, соединенные со страстнымъ влечениемъ къ вещественнымъ изображеніямъ. Когда нѣжная и удобопреклонная душа, невѣдущая и неопытная въ твердомъ учениіи, чуждая истины и не постигающая Отца и Творца вселенной, исполнится ложныхъ о себѣ представлений: то обращающіеся около вещества демоны, жаждущіе жертвеннаго дыма и крови, обольстители людей, призвавъ себѣ на помошь эти увлекающія толпу обманчивыя движенія души и дѣйствую на умы людей, внѣдряютъ въ нихъ эти видѣнія, какъ бы они происходили отъ идоловъ и статуй; и когда душа сама собою, какъ безсмертная, разумно движется, предузнавая будущее или испытывая настоящее: то демоны присвояютъ себѣ эту славу“¹).

Несомнѣнно, что приведенное описание демонскихъ дѣйствій было направлено противъ современной Аѳинагору всеобщей вѣры въ демоновъ и производимыя ими чудесныя дѣйствія, а также противъ сильно распространившихся тогда магіи и теургическихъ дѣйствій. Язычники съ большой настойчивостью указывали христіанамъ на пророчества и чудеса, совершающіяся при жертвоприношеніяхъ, куреніяхъ и т. п. У Минуція Феликса читаемъ: „близкіе къ Богу вдохновенные прорицатели предсказываютъ будущее, предупреждаютъ объ опасностяхъ, подаютъ исцѣленіе больнымъ, надежду удрученнымъ скорбю“²) и т. д. Цель съ вѣрою же тоже ставить на видъ христіанамъ

¹) *Supplie. 27 in extenso*, въ перенодѣ о. Преображенскаго.

²) *Octavius*, с. 7.

всѣ роды чудесныхъ демонскихъ дѣйствій. „Кто можетъ исчислить, говоритъ онъ, все, что предсказали божественнымъ глаголомъ пророки и пророчицы, и другіе вдохновенные люди, мужчины и женщины? Все, что было слышано изъ внутренняго святынища? Все, что было открыто жертвами и жертвенными животными? Все, что получено отъ другихъ чудесныхъ дѣйствій? Нѣкоторые напр. явно своими глазами видѣли различные видѣнія. И весь міръ полонъ чудесныхъ. Сколько многіе города спасены были оракулами, предупредивъ о болѣзняхъ или о голодѣ... Сколько многіе бездѣтные получили по своей молитвѣ чадородіе? А сколько различныхъ тѣлесныхъувѣчій было уврачевано?“ и т. д. ¹⁾).

Всѣ эти „неисчислимые“ чудеса Аѳинароръ счи-таетъ дѣломъ демоновъ, но не спасителей, а обольстите-лей людей (*ἀπαγῆλοι τὰν ἀνθρώπου*). Всѣ чудес-ные явленія, о которыхъ говорить Цельсъ, суть гал-люцинаціи, происходящія отъ ненормальныхъ условій, въ которыхъ поставлена бываетъ душа; а мнимыя про-рочества суть предчувствія и предугадыванія самой души, какъ существа чисто духовнаго и разумнаго.

Изъ всего сказаннаго доселѣ Аѳинароръ о язы-ческихъ культахъ получаются слѣдующія общиа положенія. Миѳологическіе боги, которымъ посвящены эти культы, не суть реальныхъ существа, а просто фикціи. Подъ именемъ ихъ язычники поклоняются демонамъ, которые обольщаются ихъ мнимо-чудесными дѣйствіями. Статуи и изображенія боговъ были посвящены нѣ-когда людямъ, чѣд можно видѣть изъ исторіи. Со вре-менемъ обѣ этихъ людяхъ позабыли, но статуи ихъ продолжали чтить, потому что ими завладѣли демоны-обольстители. Не позабыли и ихъ именъ, но имена ихъ теперь уже не къ нимъ относили, а къ *богамъ*, которые, предполагалось, дѣйствовали въ статуяхъ и

¹⁾ *Contra Cels. 8, 45.*

которые на самомъ дѣлѣ были демоны. Такимъ образомъ имена боговъ суть имена жившихъ когда-то и прославившихся людей.

Этотъ послѣдній выводъ Аѳинагоръ раскрываетъ довольно подробно, излагая теорію происхожденія политеизма отъ почитанія людей,—*теорію эвгемеризма*.

IV.

Неизвѣстно, когда и кѣмъ изобрѣтена такъ называемая теорія эвгемеризма, но впервые изложена она была Эвгемеромъ (окол. 300 г. до Р. Х.), отъ кото-
раго и получила свое название. Громадную популяр-
ность эвгемеризмъ получиль оттого, что Эвгемеръ изложилъ эту теорію въ увлекательной формѣ романа, гдѣ онъ отъ собственнаго лица разсказывалъ о путеше-
ствіи, которое онъ совершилъ по порученію царя Кас-
сандра. Корабль его былъ занесенъ вѣтромъ на островъ
Панхею, на дальнемъ востокѣ. Здѣсь былъ древній
храмъ Юпитера. Эвгемеръ познакомился съ его жре-
цами и прочиталъ множество надписей на гробахъ,
монаументахъ и колоннахъ храма. Изъ этихъ надписей,
а также и изъ разсказовъ жрецовъ, онъ узналъ много
новаго о богахъ. Оказалось, что всѣ боги были сна-
чала людьми и лишь впослѣдствіи они добровольно
или противъ воли были обоготворены. *Зевсъ* былъ мо-
гущественный монархъ, который пять разъ прошелъ
всю землю и, чтобы упрочить за собою покорность
побѣжденныхъ народовъ, принудилъ ихъ то хитростью,
то силой почитать его богомъ. *Кроносъ* былъ добро-
душный царь, позволившій своимъ дѣтямъ лишить себя
престола. *Уранъ* былъ царь-астрономъ, вслѣдствіе чего
его впослѣдствіи и смиѣщали съ небомъ. О другихъ
богахъ Эвгемеръ отзывался еще безцеремоннѣе. *Афро-
дита*, по его сообщенію, была простая куртизанка,
впервые учредившая проституцію, какъ промыселъ;
Кадмъ былъ поваромъ, а *Гирмоніл* — танцовщицей
и т. п.

Теорія Эвгемера была конечно убійственна для языческого политеизма. Поэтому люди, дорожившіе политеистическими традиціями, справедливо съ своей точки зрѣнія называли ее атеистическою. Такъ, Плутархъ прямо говоритъ объ Эвгемерѣ, что онъ разсѣялъ по вселенной всякаго рода безбожіе ¹⁾). Понятно поэтому также, что и христіанскіе апологеты охотно пользовались этой теоріей, какъ сильнымъ оружиемъ въ борьбѣ съ политеизмомъ. При этомъ, если бы они даже и не соглашались съ тѣмъ, что языческіе боги были людьми, все же теорія Эвгемера сама по себѣ была сильнымъ словомъ язычества противъ себя самого. Въ большинствѣ случаевъ впрочемъ апологеты принимаютъ основное положеніе эвгемеризма, прямо утверждая, что языческіе боги были людьми ²⁾).

Аѳинагоръ, высказывая основную мысль эвгемеризма, подкрѣпляетъ ее съ одной стороны историческими свидѣтельствами Геродота и другихъ историковъ, съ другой—ссылками на поэтовъ, ясно говорившихъ о человѣческихъ свойствахъ боговъ.

а) Геродотъ со словъ египетскихъ жрецовъ передаетъ, что египетскіе боги были людьми ³⁾). Отъ египтянъ, какъ известно, заимствовали свою религію греки, перемѣнивъ только имена нѣкоторыхъ боговъ; напр. Оръ египетскій сталъ называться Аполлономъ, а Озирису соотвѣтствовалъ греческій Діонисъ. Достовѣрность сказанія Геродота не подлежитъ, по словамъ Аѳинагора, ни малѣйшему сомнѣнію. Невѣроятно, говоритъ онъ, чтобы жрецы передавали ложные слухи, потому что сказанія о богахъ дошли до нихъ преем-

¹⁾ *De Iside et Osir. XXXIII: ὅς αὐτὸς ἀντίγραφα συνθεὶς ἀπίστοι καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας πάσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης.*

²⁾ См. Теоф. ант., къ Автол. I, 9; Octavius, M. Fel. XXI; Аристотель, *Adv. gent. I, 23. Tertull., Apolog. X, XII. Lactantius, Div. Instit. Lib. I, XI. XII.*

³⁾ *Histor. II. 144.*

ственno, изъ рода въ родъ, отъ жрецовъ, ихъ предковъ; съ другой стороны искренность жрецовъ видна изъ того, что они рассказываютъ о тѣхъ самыхъ божахъ, которымъ служатъ.

Нельзя заподозрить во лжи и самого Геродота, потому что подобныя же сказанія о божахъ передаются и другими лицами: Александромъ ¹⁾, Меркуриемъ, Аполлодоромъ и учеными египтянами, которые, называя богами воздухъ, землю, луну, считаютъ прочихъ божовъ смертными людьми, а храмы ихъ гробницами ²⁾.

б) Что языческіе (въ частности египетскіе) боги были людьми, это очевидно изъ разсказовъ Геродота о мистеріяхъ, которые были представлениеми смерти и страданій (*таѳнната*) божовъ. Если бы они были боги, то не могло быть и рѣчи объ ихъ страданіяхъ, смерти, гробницахъ и т. п.

Изъ поэтическихъ описаній быта божовъ вполнѣ очевидно, что рѣчь идетъ о людяхъ. Гомеръ разсказываетъ объ убийствѣ, совершенномъ богомъ Геракломъ ³⁾, Гезіодъ — объ убийствѣ, совершенномъ Эскулапомъ ⁴⁾, Пиндарь говорить о страсти божовъ *къ золоту*. Всѣ эти и подобныя черты не приложимы къ божеству.

Чтобъ наглядно доказать возможность обоготовленія людей, Аѳинароръ указываетъ на исторически-извѣстные случаи апоѳеозы, указывая при этомъ и разные мотивы послѣдней. Касторъ, Полидевктъ, Миріарей ⁵⁾ рождены „вчера и третьяго дня“ людьми и отъ людей, а теперь ихъ почитаютъ за божовъ. Точно

¹⁾ Рѣчь идетъ объ Александрѣ Македонскомъ, которому въ древности приписывалось письмо къ матери о языческихъ божахъ. Suppl. 28, 31 A.

²⁾ Suppl. 28, 31. A. B. C. D. 32. A.

³⁾ Гомеръ, Одиссея, XXI, 28. 29.

⁴⁾ Carmina, ed. 2, у Goettling'a Fragmenta, p. 263.

⁵⁾ Всѣ эти три бога были возведены въ божовъ изъ героевъ.

также Ино, дочь Кадма, „нѣкогда смертная дѣва“ (Одис. пѣсн. V), почитается божествомъ¹). Семирамида, дочь Дерцеты, женщина сладострастная и кровожадная, была признана богинею сирийскою. Неудивительно поэтому, что и все другіе боги были людьми, которые признаны богами или за власть, или за силу (Гераклъ и Персей), или за искусство (Эскулапъ). Подчиненные предлагали начальствующимъ апоѳеозу изъ страха предъ ними, а тѣ принимали ее по снисхождению къ подчиненнымъ. Наконецъ, разительный примѣръ обоготворенія смертнаго человѣка представляеть апоѳеоза извѣстнаго Антиоха, любимца императора Адріана. Современники признали его божомъ потому, что любили Адріана; а потомки послѣдовали ихъ примѣру безъ всякой критики.

Въ заключеніе Аѳинагоръ произносить строгій приговоръ языческимъ поэтамъ, которыхъ онъ считаетъ главными виновниками въ распространеніи политеистическихъ заблужденій. Въ примѣръ онъ береть поэта Каллимаха, который назвалъ критянъ „лживыми“ за то, что они устроили гробницу Зевсу: „вѣдь ты, Зевсъ, не умеръ“, обращается онъ къ верховному богу. Аѳинагоръ тотчасъ же уличаетъ поэта. „Какъ ты, Каллимахъ, спрашиваешь онъ, вѣруя въ *рожденіе* Зевса, не вѣришь его *погребенію* и такимъ образомъ, съ цѣлію затемнить истину, возвѣщаешь умершаго невѣдущимъ? Когда ты видишь пещеру, ты вспоминаешь о рожденіи его Реею, а когда видишь гробницу, то стараешься скрыть его смерть. Развѣ не знаешь, что вѣченъ только безначальный Богъ? Подлинно, или недостовѣрны миоы о богахъ, разсказываемые народомъ и поэтами, и потому излишне и почитаніе ихъ: ибо тѣ и не существуютъ, о которыхъ ложны сказа-

¹) *Ино* виѣстѣ съ сыномъ Меликартомъ бросилась въ море отъ преслѣдованій своего мужа и отъ ярости Геры. Въ морѣ она превратилась въ богиню *Леокотею*, а сынъ ея въ бога *Полемона*. См. Петискуса, Олимпъ, 202—203.

нія; или, если несомнѣнно ихъ рожденіе, ихъ любов-
ныхъ дѣла, человѣкоубійства, похищенія, отсѣченія чле-
новъ, молніи: то они уже не существуютъ и окончили
жизнь. такъ какъ они получили начало бытія, а прежде
не существовали. Какое же основаніе однимъ собы-
тіямъ вѣрить, а другимъ не вѣрить, когда поэты раз-
сказываютъ о нихъ для большаго прославленія боговъ?
Ибо не лгали же о страстяхъ ихъ тѣ, которые счи-
тали ихъ богами и прославляли ихъ дѣянія“¹).

¹) Suppl. 30.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АЕИНАГОРА.

ВСТУПЛЕНИЕ.

Ученіе Аєнагора о богопознанії.

I.

Излагая въ своей апології догматическое ученіе христіанъ, Аєнагоръ не могъ не коснуться вопроса о богопознанії: если вообще уясненіе вопроса о возможности и степени богопознанія, источникахъ и способахъ его, должно служить преддверіемъ въ обширную область догматики, то особенно нуждались въ этомъ преддверіи язычники, для которыхъ, какъ мы знаемъ, назначалось все, что изложено въ „Прошенні за христіанъ“.

Во второй половинѣ II вѣка христіанство сдѣлалось уже предметомъ вниманія серьезныхъ языческихъ философовъ.

Если толпа до сихъ поръ ненавидѣла христіанъ, возбуждаемая нелѣпыми слухами о христіанской жизни, то люди болѣе или менѣе добросовѣстные и образованные обратились къ *ученію* христіанъ и произнесли имъ приговоръ не съ судейской трибуны: а съ философской каѳедры. Извѣстно, что Цельсь, современникъ Аєнагора, написалъ цѣлое сочиненіе въ обличеніе христіанскаго ученія. М. Феликсъ знакомитъ нась

съ другимъ философомъ, Цециліемъ, тоже противникомъ христіанского ученія. Для нась интересно, что и тотъ и другой изъ этихъ философовъ судили между прочимъ о христіанствѣ и съ гносеологической точки зрѣнія, и вотъ къ какимъ несогласнымъ выводамъ пришли они.

Цецилій—философъ скептикъ. Онъ убѣдился, что въ дѣлахъ человѣческихъ все сомнительно, неизвѣстно, невѣрно и болѣе вѣроятно, нежели истинно. Онъ скрѣе согласится съ какимъ нибудь мнѣніемъ безъ всякой критики, чѣмъ тщательно будетъ добиваться его обоснованія. „Ограниченностіи ума человѣческаго, говорить онъ, такъ далеко до познанія Бога, что ему недоступно ни то, что находится надъ нами на небѣ, ни то, что заключено въ глубокихъ пѣдрахъ земли; ему не дано это знать и постигать, и даже нечестиво проникать въ эти тайны“ ¹⁾). И вотъ онъ знакомится съ христіанами и приходитъ въ негодованіе: эти невѣжды, необразованные, грубые люди осмѣливаются разсуждать о сущности вещей и о Божествѣ, о чёмъ въ продолженіе столькихъ вѣковъ спорятъ между собою философы различныхъ школъ.

Цельсъ — рационалистъ. Онъ, въ противоположность Цецилію, негодуетъ на христіанъ не за смѣлость ихъ попытокъ въ богопознаніи, но за излишнюю скромность. „Ложно понявъ слова Платона о томъ, что Бога невозможно постигнуть, они, говоритъ Цельсъ, проповѣдуютъ слѣпую вѣру во всѣ возвѣщаемыя ими истины, не оставляя мѣста разуму. Слѣдя этому принципу невѣжества, они привлекаютъ къ себѣ необразованныхъ рабовъ и крестьянъ, невѣжественныхъ въ предметахъ мудрости и, какъ гоэты, избѣгаютъ людей образованныхъ, какъ не поддающихся обману“ ²⁾).

Цецилій и Цельсъ были выразителями мнѣній о христіанствѣ лучшей и образованной части общества.

¹⁾ Min. Octav. c. V.

²⁾ Orig. Contra Cels. 6, 6 и др. 13, 14; 1, 9, 12; 1, 27.

Направляя свою апологию къ самымъ высшимъ представителямъ языческой интеллигенціи, императорамъ-философамъ, Аєинагоръ не могъ конечно обойти молчаніемъ вопроса о богоопознаніи по учению христіанъ. Имѣя въ виду два приведенныхъ выше языческія воззрѣнія на христіанскую гносеологію, Аєинагоръ выставляетъ на видъ читателямъ два способа христіанскаго богоопознанія: одинъ естественный, другой сверхъ-естественный, низшій и высшій, одинъ изъ разума, другой отъ вѣры.

Признавая большое значеніе за естественнымъ способомъ богоопознанія, Аєинагоръ съ одной стороны опровергалъ тѣмъ самымъ мнѣніе о проповѣдуемой будто бы христіанами слѣпой вѣрѣ, а съ другой стороны онъ пріобрѣталъ этимъ союзниковъ и свидѣтелей христіанской истины въ лицѣ языческихъ поэтовъ и философовъ, которые, руководясь лишь естественнымъ откровеніемъ, постигали единаго Бога.

Выставляя затѣмъ необходимость и дѣйствительность сверхъ-естественного способа богоопознанія, Аєинагоръ съ одной стороны доказываетъ этимъ возвышенность и превосходство христіанской религіи предъ всѣми языческими философіями, которая дѣйствительно суть болѣе догадки, чѣмъ истинное знаніе; тогда какъ христіанское учение есть богооткровенная истина, и поэтому никакой скепсисъ не можетъ имѣть для нея значенія. Съ другой стороны учение о богооткровенности христіанского учения и о вѣрѣ, какъ способѣ его воспріятія, должно было объяснить язычникамъ, почему въ христіанствѣ и рабы и невѣжественные для міра люди—всѣ умудряются и всѣ имѣютъ мѣсто.

Но обратимся къ самому учению Аєинагора о богоопознаніи.

II.

Аєинагоръ приписываетъ богоопознанію громадное значеніе въ христіанской жизни. Если съ точки зрѣнія скептика стремленіе къ богоопознанію есть безуміе и

нечестіе, то по возбрѣніямъ христіанина это есть единственно разумная цѣль всей жизни и самый богоугодный способъ богопочитанія. „Христіане настоящую жизнь почитаютъ маловажною и стремятся только къ тому одному, чтобы *познать* Бога и Его Слово, и какое единеніе Сына со Отцемъ, какое общеніе Отца съ Сыномъ, что такое Духъ и т. д.“ ¹⁾). „Для Бога самая большая жертва та, *если знаемъ*, Кто распостеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдалъ свѣтъ отъ тьмы“ ²⁾). Знать Бога — значитъ почитать Его, и обратно: чтобы почитать Бога, какъ подобаетъ Ему, нужно знать Его. Язычники потому уклонились на путь ложнаго богопочитанія, что утратили въ себѣ способность истиннаго богопознанія: ихъ богоувѣдѣніе не приближается даже къ степени соннаго видѣнія ³⁾.

Но если богопознаніе такимъ образомъ возводится на степень *должнаго*, поставляется въ рядъ обязанностей человѣка къ Богу, то, само собою разумѣется, богопознаніе возможно: человѣку предоставлены всѣ необходимыя условія и способы для богопознанія.

Какъ мы уже замѣтили, Аѳинагоръ указываетъ на два доступныхъ человѣку способа богопознанія. Первый способъ богопознанія, естественный, состоить въ разумномъ воззрѣніи на дѣла Божіи и поэтому доступенъ всѣмъ, у кого не притуплено общее чувствилице души привязанностю къ вещественному ⁴⁾). Дѣла Божіи явно свидѣтельствуютъ человѣку о Творцѣ. „Если бы мы, имѣя столько основаній къ богоочтению,—благочиніе, гармонію во всемъ, величіе, красоту, стройность міра,—мыслили подобно Диагору (т. е. что неѣтъ Бога): тогда справедливо почитали бы насъ без-

¹⁾ Аѳин. Suppl. 12, 12. D.

²⁾ Suppl. c. 13, 13. B.

³⁾ Suppl. c. 13: οὐδὲ ὅναρ τι θεὸν ἐγνωκότες...

⁴⁾ Supplic. 15, 15. D.

божниками“ ¹). Такъ какъ красота и величіе міра до-
ступны всѣмъ, то слѣдовательно и язычники могли
узнать о бытіи Божа истиннаго. Мы и видимъ, что
лучшіе изъ нихъ воспользовались этимъ средствомъ
богопознанія и среди тьмы языческой предвѣщали
своимъ ученіемъ зарю грядущаго христіанства. Такъ,
Еврипидъ познавалъ невидимаго Бога изъ дѣлъ, раз-
сматривая явленія воздуха, эаира и земли и возвы-
шаясь къ Сокровенному. Онъ понималъ, что тотъ есть
Богъ. Кто сотворилъ всѣ вещи ²). Точно также Со-
фокль и многіе философы единственно на основаніи
разумнаго воззрѣнія на природу убѣждались въ бытіи
единаго истиннаго Бога ³). Если же въ этомъ не убѣ-
дились всѣ язычники, то это зависѣло отъ ихъ нера-
зумности: Бога можно постигать только разумомъ ⁴),
т. е. нужно освѣщать разумомъ данныхя чувственаго
воззрѣнія ⁵) и возвышаться надъ ними ⁶), чтобы со-
зерцать превыше ихъ стоящаго Бога. Язычники же,
прилѣпившись къ веществу, думали узрѣть невидимаго
въ видимыхъ явленіяхъ и такимъ образомъ умопости-
гаемаго (*νοητὸν*) они сочли чувственнымъ (*αἰσθητὸν*) ⁷).

Но и философы и поэты, хотя умственное око
ихъ было болѣе чисто, все-таки далеки были отъ ис-
тиннаго богопознанія: своими шаткими воззрѣніями на
предметы божественные они какъ нельзя лучше дока-
зываютъ недостаточность одного естественаго спо-
соба богопознанія и необходимость сверхъестествен-

¹) Suppl. 4. (5. B.).

²) Suppl. c. 5. (6. D.).

³) Suppl. c. 6.

⁴) Suppl. 10, 10. B.: *νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον...*
Θεὸν ἀγοντες. Срав. с. 22, 24. D.: *ἀποπλητούσι τῷ λόγῳ θεωρίτοι*
Θεοῦ, Ср. с. 5, 5. D.; 23, 26. D.

⁵) Suppl. 5. (6. D.) *νοεῖν τὰ φαινόμενα.*

⁶) Suppl. 22. (24. C. D.) *ὑπερηφανεῖσθαι τῷ λόγῳ.*

⁷) Ibidem.

наго. Поэты и философы въ вопросахъ о божествѣ такъ же, какъ и въ другихъ вопросахъ, мыслили *догадочно* по сродству своего духа съ божественнымъ, движимые каждый своею душою испытать, не удастся ли ему найти и познать истину ¹). Но Богъ, какъ объектъ постиженія, не можетъ идти въ сравненіе со всѣми другими познаваемыми предметами. Въ естественномъ откровеніи своемъ Онъ сообщаетъ людямъ лишь истину бытія своего, какъ Творецъ и Промыслитель вселенной. Но существо Его съ Его высочайшими совершенствами можетъ быть постигнуто лишь при условіи иного богооткровенія — сверхъестественнаго. Кромѣ того, только такое, выше откровенное, познаніе о Богѣ можетъ объединить всѣхъ людей, ибо оно не есть какое нибудь добытое человѣческими гаданіями, спорное знаніе, но сама истина. „Поэты и философы не оказались способными къ тому, чтобы постигнуть полную истину (*περινοεῖσαι*), потому что они думали пріобрѣсти познаніе о Богѣ не отъ Бога, а каждый самъ собою: посему-то каждый изъ нихъ различно училъ о Богѣ, такъ же какъ о матери, о ея видахъ и о мірѣ“ ²).

Въ противоположность философамъ, то, что знаютъ о Богѣ христіане, они знаютъ отъ Бога: ихъ учение богооткровенное ³), т. е. сообщено самимъ Богомъ непосредственно. Какимъ же образомъ и способомъ? Чрезъ вдохновеніе пророковъ Святымъ Духомъ: „что мы знаемъ и во что вѣруемъ, въ томъ имѣемъ свидѣ-

¹) *Suppl. 7. (8. D.). Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλοσόφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον πτοχαπτικῶς, κινηθέντες μὲν πατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτοῦ αὐτοῦ ψυχῆς ἐκαστος ξητῆσαι, εἰ δυνατός εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν.*

²) *Ibid.: Τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὔρηνται, ων παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ’ αὐτοῦ ἐκαστος κτλ.*

³) *Suppl. 32. (36. C.) Θεοδίδακτον εἶναι τὸν καθ’ ἡμᾶς λόγον ἐπιστοίμην. Ср. cap. 11.*

телями пророковъ, которые по вдохновенію отъ Божественного Духа возвѣщали и о Богѣ, и о вещахъ божественныхъ¹).

Сообразно съ двумя указанными источниками боговѣдѣнія, человѣкъ имѣеть двоякаго рода отношенія къ сообщаемой ему истинѣ: въ первомъ случаѣ отъ него требуется разумное воззрѣніе на міръ и восхожденіе умомъ отъ творенія къ Творцу; во второмъ случаѣ, когда человѣку сообщается готовая божественная истина, можетъ быть одно отношеніе—вѣра. И этотъ послѣдній способъ усвоенія гораздо выше всѣхъ видовъ обыкновенного человѣческаго познанія, ибо во всѣхъ нихъ въ результатѣ является лишь мнѣніе (*δόξα*), а не истина²).

Но и при такомъ взглядѣ на вѣру христіане не проповѣдуютъ слѣпой и неразумной вѣры, въ чемъ, какъ мы видѣли, упрекалъ ихъ Цельсь. Вѣра ихъ была бы неразумною только въ томъ случаѣ, если бы, предлагая завѣдомо невѣроятное положеніе, они заставляли бы безотчетно вѣрить ему. Нѣтъ, они говорятъ только, что есть истины, хотя и непостижимыя для ума человѣческаго, но не противорѣчащія ему и даже могущія въ немъ находить свое разумное оправданіе. Пусть одни вѣрютъ, какъ младенцы въ простотѣ ума (*εὐγένεια*): это не мѣшаетъ другимъ искать и находить разумное оправданіе своей вѣры³).

Съ замѣчательной ясностью излагаетъ Аѳинагоръ такой взглядъ на отношеніе вѣры къ разуму въ началѣ своего трактата о воскресеніи мертвыхъ. Онъ говоритъ, что истины христіанскаго ученія, напр. о существѣ Божіемъ, о Его вѣдѣніи, о Его дѣятельности

¹) Suppl. 7. (8. B.): ‘Ημεῖς δεὶς ὁν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύμασεν ἔχομεν προφῆτας μάρτυρας οἵ πνεύματι ἐν θεῷ ἐκπεφωνήσασι καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ.

²) Suppl. 7. (8. B.): ἔστι ἀλογον παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ θεοῦ πνεύματι... προσέχειν δόξας ἀνθρωπίνας.

³) Λόγοις. Suppl. 7. (7. D). ἐν νοοῖσι. (9, 9. D).

и т. д., возбуждаютъ различное къ себѣ отношеніе со стороны слушателей. Одни совершенно и рѣшительно отвергаютъ истину въ этихъ предметахъ, другіе извращаютъ ихъ по своимъ воззрѣніямъ, а иные стараются подвергнуть сомнѣнію самое очевидное. „Посему я думаю, говоритъ Аѳинагоръ, что тѣмъ, которые занимаются изслѣдованіемъ этихъ предметовъ, необходимо имѣть двоякаго рода доказательства: одни въ защиту истины противъ невѣрующихъ, другія — въ подтвержденіе истины для благомыслящихъ и охотно принимающихъ истину“. Мы видимъ такимъ образомъ, что не только для невѣрующихъ, но и для вѣрующихъ Аѳинагоръ считаетъ возможнымъ и нужнымъ обоснованіе вѣры по началамъ разума. Онъ самъ даетъ намъ блестящіе примѣры разумнаго діалектическаго доказательства откровенныхъ истинъ,—именно когда онъ доказываетъ истину единства Божія и истину воскресенія тѣлъ. Мы встрѣтимся съ этими доказательствами ниже.

III.

Теперь мы могли бы перейти къ изложенію догматическихъ воззрѣній Аѳинагора, но одно обстоятельство задерживаетъ насъ на нѣсколько времени еще на вопросѣ о богопознаніи. Приводя выше слова Аѳинагора о пророкахъ, какъ проводникахъ сверхъестественнаго божественнаго откровенія въ міръ, мы не упомянули о взглядѣ Аѳинагора на богоухновенность пророковъ и въ частности на то, въ какомъ отношеніи были пророки къ дѣйствовавшему чрезъ нихъ Духу Божію. Между тѣмъ весьма важно остановиться на этомъ взглядѣ Аѳинагора, потому что на основаніи его нѣкоторые ученые обвиняютъ нашего апологета въ монтанизмѣ.

Вотъ слова Аѳинагора о пророкахъ: „Что мы знаемъ и во что вѣруемъ, въ томъ имѣемъ свидѣтелями пророковъ, которые по вдохновенію отъ Боже-

ственного Духа возвещали и о Богѣ и о вѣщахъ божественныхъ. Конечно и вы (т. е. императоры), возвышаясь надъ прочими мудростю и благоговѣніемъ къ истинно божественному, согласитесь, какъ неразумно отказаться отъ вѣры Духу Божію, *Который двигалъ устами пророковъ, какъ инструментами*, и обратиться къ мнѣніямъ человѣческимъ¹). Еще яснѣе и выразительнѣе говоритъ Аѳинагоръ ниже, въ главѣ 9-й своей апологіи. Предложивъ въ 8-й главѣ философское доказательство истины единства Божія, Аѳинагоръ въ 9-й главѣ ссылается на свидѣтельства пророковъ о томъ же предметѣ: „Если бы мы, говорить онъ, основывались на такихъ только умствованіяхъ (*έννοιαῖ*), то иному показалось бы наше ученіе человѣческимъ. Но наши умозаключенія (*λόγισμα*) подтверждаются свидѣтельствами пророковъ. Думаю я, что и вамъ, какъ любознательнѣйшимъ и ученѣйшимъ, не безъизвѣстны писанія Моисея или Исаіи и Йереміи и прочихъ пророковъ, которые въ изступленіи ума своего, движимые Духомъ Божіимъ, возвѣщали то, что имъ было внушено, ибо Духъ употреблялъ ихъ *такъ же, какъ музыкантъ надуваетъ флейту*. Что же они?²“) и т. д.... Аѳинагоръ приводить далѣе нѣсколько пророческихъ изречений.

Мы съ намѣреніемъ привели *in extenso* мнѣніе Аѳинагора, чтобы видны были не одни слова, но и цѣль, съ какой они высказаны.

Тиммонъ, на основаніи приведенныхъ нами словъ Аѳинагора о богоуспновенности пророковъ, находить

¹) *Suppl. 7. (8. B).* ὡς ἐστιν ἄλογον παραλιπόντας πιστεῦειν τῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματι, ὡς ὅραν αἱ πεινηότι, τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρώπιναις.

²) *Suppl. 9. (9. D):* οὐ (προφηταῖ) κατ' ἐποτασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ Θείου πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλόν ἐμπνεύσας.

возможнымъ подозрѣвать апологета въ принадлежности къ монтанизму ³⁾.

Извѣстно, какъ Монтанъ училъ о вдохновеніи пророковъ: пророки постигаютъ божественные тайны въ изступленіи, экстатическомъ состояніи ⁴⁾; въ моментъ вдохновенія пророкъ, окруженный божественною силою, лишается собственного сознанія и становится лишь орудіемъ или инструментомъ Бога ⁵⁾). Замѣчательно, что монтанисты охотно пользовались образами музыкального инструмента и артиста, или лиры и смычка для опредѣленія отношеній между Параклетомъ и человѣкомъ, подвергшимся экстазу ⁶⁾). Употребленіе тѣхъ же образовъ Аениагоромъ и дало поводъ подозрѣвать его въ монтанизмѣ. Но посмотримъ, насколько справедливо подобное подозрѣніе.

а) Во-первыхъ мы не можемъ допустить мысли о фактической принадлежности Аениагора къ монтанистамъ, т. е. о его сектантствѣ. Это потому, что въ 177 году, когда Аениагоръ писалъ свою апологію, не было еще собственно монтанистовъ, какъ секты; было только разногласіе у нѣкоторыхъ изъ членовъ церкви по разнымъ вопросамъ, напр. о постѣ, о бѣгствѣ во время гоненія, о второмъ бракѣ. Монтанисты еще въ 90 годахъ втораго столѣтія хотѣли добиться добровольнаго признания своихъ заблужденій отъ папы Елев-

¹⁾ «Я не знаю, говоритъ онъ очевь осторожно, можетъ ли употребляемый Аениагоромъ способъ выраженія о пророкахъ подать поводъ къ опасенію, не принадлежать ли онъ къ партии Монтана, ученіе котораго объ экстазахъ начало уже въ то время волновать церковь». Tillem. *Memoires historiques*, t. II, 350.

²⁾ Tertull. *De anima*, c. 9.

³⁾ Tertull. *Adv. M.* 4. 22. *In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina.*

⁴⁾ Вотъ что говоритъ Параклеть у Монтана: ἵδου ἀνθρωπος ὁσεὶ λύρα, καὶ γὰρ ἐπταμαι ὁσεὶ πλῆγτον δ ἀνθρωπος οὐμάται, καὶ γὰρ γηγεοῦ. Epiphan. *Advers. haeres.* 48, 4.

еерія и только послѣ того, какъ попытка эта оказалась тщетною, они разорвали сношенія съ церковію¹⁾.

б) Устранивъ такимъ образомъ мысль о сектантствѣ Аѳинагора, мы будемъ теперь имѣть дѣло лишь съ выраженіями Аѳинагора о богоудовненности пророковъ, и именно должны опредѣлить, имѣютъ ли эти выраженія монтанистической смыслъ?

Прежде всего спрашивается, необходимо ли объяснять совпаденіе этихъ выраженій съ выраженіями монтанистовъ о томъ же предметѣ—именно заимствованіемъ Аѳинагора у монтанистовъ или знакомствомъ и сочувствіемъ его монтанистическимъ ученіямъ? Мы полагаемъ, что это совсѣмъ не необходимо. Понятіе обѣ экстазѣ было извѣстно задолго до монтанизма, какъ въ язычествѣ, такъ и въ іудействѣ.

Извѣстно, что греческіе прорицатели и прорицательницы изрекали свои пророчества въ состояніи экстаза²⁾. Платонъ неоднократно выражаетъ мысль о полной пассивности прорицателей: они суть простыя орудія Бога, во время прорицанія не они говорятъ, но говорятъ чрезъ нихъ Богъ³⁾; въ минуты вдохновеній они лишаются своего сознанія и ничего не знаютъ о томъ, что они изрекали⁴⁾; Платонъ даже считаетъ

¹⁾ См. подробно у Марана ор. Migne Patrolog. curs. compl. series graeca, t. VI. Praefatio c. XIV, p. 188.

²⁾ Döllinger. 189 стр. Сивилла напр. прямо говоритъ, что она не знаетъ, что говорить въ моментъ пророчества: οὐτ' οἴδα, ὅτι λέγω, οὐδεται δὲ Θεός τὰ ἔναστρα ἀγαφεῖεν. Sibyl. orac. I. 2, p. 189. (1689 г.) Сравн. орат. ad Graec. c. 37.

³⁾ loc. 5. T. III, p. 131. ὁ Θεός, ἐξαιρούμενος, τούτων τὸν νοῦν, τούτους χρῆται ἵπηρέτας, καὶ χρησμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεπι τοῖς θελοῖς, ἵνα ἡμεῖς, οἱ ἀπονότες, εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοι εἰσὶν οἱ ταῦτα λέγοντες, οὗτοι πολλοῦ ἀξια, οἵς νοῦς μὴ πόρφεται, ἀλλ' ἐ θεός αὐτός εἰστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δε φθέγγεται πρός ἡμᾶς.

⁴⁾ Apolog. Socrat. c. 7: οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμωδοί... λέγουσι μὲν πολλαὶ καὶ καλὰ, ἵστασι δὲ οὐδὲν ὡς λέγοντες.

подобное изступлениe существеннымъ условиемъ и при-
знакомъ истиннаго вдохновенія ¹⁾).

Такой взглядъ на вдохновеніе прорицателей былъ усвоенъ и іудейскими писателями, Филономъ, а также Іосифомъ Флавиемъ. По взгляду Филона, пророкъ во время прорицанія говоритъ не свое, а чужое, именно то, что даетъ ему Богъ; онъ является такимъ обра-
зомъ лишь звучащимъ инструментомъ, изъ котораго Богъ невидимо извлекаетъ звуки ²⁾). Филонъ называетъ состояніе пророковъ словомъ *έχοτας и μανία*, харак-
теризуя это состояніе лишеніемъ сознанія. „Когда бо-
жественный свѣтъ, говоритъ онъ, озаряетъ, то человѣ-
ческій исчезаетъ; когда тотъ исчезаетъ, возвѣдается
этотъ. Тоже самое бываетъ во время пророчества.
Вмѣстѣ съ наитіемъ Божественнаго Духа, нашъ разумъ
насъ оставляетъ (*έξοικιζεται*) и вселяется (*ένοικιζεται*)
въ насъ опять лишь съ удаленіемъ Духа, ибо немыс-
лимо соприсутствіе смертнаго безсмертному. Поэтому,
лишеніе разсудка (*τοῦ λογισμοῦ*) и происходящее
вслѣдствіе этого помраченіе (*βοήτος*) рождаетъ экстазъ
и богоносное вдохновеніе (*μανίαν*)“ ³⁾).

Точно такой же взглядъ на вдохновеніе высказываетъ и Іосифъ Флавій. По поводу пророчества Валаама онъ говоритъ, что онъ изрекъ благословеніе на
израильянъ противъ своей воли, „ибо онъ былъ не
въ себѣ, но движимъ былъ на это Духомъ Святымъ“ ⁴⁾.

¹⁾ *Tim. t. VII*, p. 75: *ἰκανὸν σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφορούνη*
*θεός ἀνθρωπίνη δέδωκεν. Οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐν-
θέου καὶ ἀληθοῦ.*

²⁾ *De rerum divin. haeres. c. 52: προφήτης Ἰδιον μὲν οὐδὲν*
*ἀποφθέγγεται, ἀλλότια δὲ ταῦτα ὑπήχουντος ἐτέροι... μόνος δογα-
νον θεοῦ ἐστιν ἥχον, προνόμεον καὶ πληττόμεον ἀρράτως ὑπὸ αὐ-
τοῦ.* Ср. *ibid. c. 53: κατὰ χρῆτας δὲ ἐτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηροῖς*
οργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν ἄν θέλῃ.

³⁾ *Quis rer. divin. haeres. c. 53.* Ср. Тертул. о монтанистахъ,
примѣр. 24.

⁴⁾ *Antiqu. Jud. 4, 6. 5. Ο μὲν τοιαῦτα ἐπεθείαξεν, οὐκ ὁν ἔαυτῷ,
τῷ δὲ θείῳ πνεύματι πρὸς αὐτὰ πεπινημένος.*

Итакъ, мы видимъ, что, помимо всякаго знакомства съ монтанистами, Аениагоръ могъ употребить о состояніи пророковъ выраженія, подобныя монтанистическимъ: онъ безъ всякаго сомнѣнія былъ знакомъ съ сочиненіями Платона и Филона, былъ знакомъ съ взглядами язычниковъ на мантику и на оракульскія прорицанія и, употребляя терминъ *ἐν ἔχοταβει* и образы музыкального инструмента и артиста, онъ прямо могъ заимствовать ихъ у язычниковъ или у Филона, откуда они были заимствованы и монтанистами.

в) Но скажутъ: это безразлично, откуда бы ни заимствовалъ Аениагоръ свои выраженія, важно то, что въ нихъ выражается неправильный, осужденный церковю, взглядъ на состояніе пророческаго вдохновенія.

Посмотримъ поэтому, что общаго имѣеть взглядъ Аениагора съ осужденнымъ церковю монтанистическими взглядомъ. Церковь осудила не самыя выраженія о пророческомъ экстазѣ и не образы, употребляемые для выраженія этого состоянія, но то, что подразумѣвалось подъ этими выраженіями и подъ этими образами. Какъ мы видѣли, подъ экстазомъ монтанисты понимали совершенное умоизступленіе, потерю сознанія (*excidat sensu*). Вотъ какъ описываетъ монтанистический экстазъ Милтіадъ въ своемъ сочиненіи о томъ, что пророкъ не долженъ прорицать въ экстазѣ¹⁾. „Лжепророкъ бываетъ въ умоизступленіи (*ἐν παρεκχόταβει*), за которымъ слѣдуютъ дерзость и безстрашіе; начиная отъ добровольнаго невѣжества (*ἀμαθείας*), онъ, какъ сказано, впадаетъ въ невольное душевное бѣшенство. Они не могутъ указать намъ ни въ ветхомъ, ни въ новомъ завѣтѣ какого нибудь пророка, вдохновленнаго Духомъ такимъ образомъ“.

Обратимъ вниманіе на то, что Милтіадъ называетъ здѣсь экстазъ монтановыхъ пророковъ не *ἔχοτα-*

¹⁾ Euseb. Histor. eccl. V. 17, op. Migne XX, 473. А. В. Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφῆτην ἐν ἔκπατάσει λαλεῖν.

біс, но παρέχεται іс, и главные свойства этого состоянія полагаетъ въ томъ, что человѣкъ въ немъ впадаетъ въ состояніе безумія. На эти же свойства монтанистического экстаза указывали и эти именно свойства осуждали и всѣ послѣдующіе отцы церкви, которые касались вопроса о богоодухновенности пророковъ ¹⁾). Они изображали истинное пророческое вдохновеніе, какъ состояніе особенного просвѣщенія и повышенія душевныхъ силъ, вслѣдствіе чего онъ дѣлаются способными отражать на себѣ дѣйствіе Духа Божія. Но при этомъ пророки сохраняли полную сознательность, а также способность къ наученію и разсужденію (*διάνοιαν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ τὴν διάλογον*). Этимъ именно и отличался истинный пророческій экстазъ отъ ложнаго монтанистического, а также и языческаго. Но пророки и въ истинномъ вдохновеніи были лишь орудіями Святаго Духа: „Уста ихъ были устами Божіими“, изрекаемыя ими пророчества не имъ принадлежали и не суть плодъ гаданій ихъ ума, но представляютъ собою подлинное Слово Божіе ²⁾).

Мы думаемъ, что и Аениагоръ не могъ имѣть другаго взгляда на пророчества, какъ тотъ, который былъ установленъ отцами церкви послѣ монтанизма. Если онъ называлъ пророковъ органами Духа Святаго,

¹⁾ Василія В. in Isaiam, praeem. n. 3. Patr. XXX. col. 121, 124. 125. Епифаній, Advers. haer. Lib. II, t. 1, haer. 48. n. 3. Иеронимъ, Comment. in Isaiam проем: «пророки не возвѣщали своихъ рѣчей, какъ съ безумными женщинами бредиль Монтанъ, въ состояніи изступленія, такъ чтобы не знали того, что говорили и уча другихъ не звали, чemu учили».

²⁾ Клим. александр. говоритъ: «Иеремія, или лучше Свят. Духъ въ немъ, показываетъ» и т. д. (Mign. 3. t. VIII, col. 188: Cohort. ad gent. c. 8) или: «Духъ Святый говорить чрезъ пророка Осію» (ibid.). У Кипріана встрѣчаемъ такія выраженія: «Духъ Святый возвѣщаетъ или обозначаетъ въ псалмахъ», «Духъ Св. предвозвѣщаетъ чрезъ апостола (De unitate eccl. n. 4, 8. 10), Духъ Святый говоритъ въ божеств. писаніи, Духъ Святый въ псалмахъ подтверждаетъ» (De orig. Elecm. 2. 5. 9).

то этимъ онъ выражалъ такую же мысль, какую и св. Златоустъ, называя уста пророковъ устами Божими ¹⁾). Если онъ сравнивалъ пророковъ съ флейтой, а вдохновляющаго ихъ Духа съ артистомъ, то сравненіе это имѣеть тотъ же смыслъ, какъ и допускаемое бл. Августиномъ сравненіе апостоловъ съ руками, записывающими то, что диктовалъ Господь. Если же онъ называлъ состояніе богодухновенности пророковъ *экстазомъ*, то этотъ терминъ только послѣ монтанистическихъ пророчествъ сталъ синонимомъ безумства ²⁾), умопомраченія, умоизступленія, потери сознанія и т. п.; до того же онъ точно выражалъ истинное вдохновеніе пророковъ. Не даромъ въ отличіе отъ истиннаго экстаза Мильтиадъ, какъ мы видѣли, называетъ монтанистической экстазъ словомъ *παρέχθασις*. Что Аѳинагоръ употреблялъ слово *экстазъ* въ его лучшемъ, общеперковномъ смыслѣ, это видно уже изъ того, что онъ ссылается на *писанія* пророковъ Моисея, Исаіи и Іереміи, предлагаетъ императорамъ прочитать *книги* пророческія. Для монтанистического пророка совершенно немыслимо было записывать свои пророчества, потому что онъ самъ не зналъ и не помнилъ, что онъ прорицалъ: пророки Монтана лишь могли говорить (*λαλεῖν*) и то противъ своей воли и безъ сознанія. Поэтому-то Монтанъ и прилагалъ свою теорію экстаза лишь къ своимъ новымъ пророкамъ, поставляя новое пророчество гораздо выше ветхозавѣтнаго. Поэтому же и Мильтиадъ такъ смѣло и рѣшительно заявлялъ, что монтанисты не укажутъ въ ветхомъ завѣтѣ пророка, вдохновленнаго подобнымъ имъ образомъ.

г) Но если Аѳинагоръ не былъ монтанистомъ и не сочувствовалъ фригийскимъ пророчествамъ, то зачѣмъ онъ употребилъ о богодухновенности пророковъ

¹⁾ На *Дѣянія апост. бесѣд.* XIX, 5.

²⁾ См. Тертулл. *Adv. Marc.* IV. 22: *in causa novae profetiae gratiae ecstasis i. e. amentiam convenire.*

такія выраженія, которые совпадали съ выраженіями монтанистовъ о вдохновеніяхъ своихъ пророковъ или могли напоминать языческій взглядъ на состояніе прорицателей?

Вопросъ этотъ легко разрѣшается, если мы припомнимъ, съ какою цѣлію Аѳинашоръ упоминаетъ о пророкахъ и пророчествахъ. Апологетъ хочетъ доказать императорамъ, что христіанское ученіе имѣеть больше правъ на покровительство, чѣмъ философскія ученія, потому что эти послѣднія суть плодъ догадокъ человѣческаго ума, суть только мнѣнія (*δόξαι*), а христіанское ученіе открыто Самимъ Богомъ чрезъ пророковъ и потому истинно и непреложно. Чтобы выразить идею откровенія самыи ясныи для язычниковъ способомъ, апологетъ и пользуется тѣми выраженіями о пророческомъ экстазѣ, которые хорошо были известны и понятны каждому образованному и необразованному язычнику. „Духъ Святый двигалъ устами пророковъ, какъ инструментами“ (*ὅρυάνοις*), „Духъ Св. вдохновлялъ пророковъ такъ же, какъ музыкантъ надуваетъ флейту“, — это значило, что пророки не свои уистствованія (*ἐνοιαῖ*) излагали въ своихъ книгахъ, не человѣческое ученіе предлагали (*ἀνθρωπικὸν λόγον*), но подлинное ученіе Божіе, такъ что о словахъ пророковъ можно сказать, что въ нихъ говорить Духъ пророчесственный ¹⁾).

¹⁾ См. Suppl. X. (10. D): «наши слова подтверждаютъ и Духъ пророческій, говоря: Господь создѣ меня, какъ начало путей своихъ въ дѣла свои».

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

О Богѣ Самомъ въ Себѣ.

I. Ученіе Аениагора о Единомъ Богѣ и свойствахъ существа Его.

I.

Главное преимущество и превосходство христіанского ученія о Богѣ предъ языческимъ политеизмомъ Аениагоръ полагаетъ въ томъ, что христіане поклоняются Единому Богу и отличаются Бога отъ матеріи: „мы учимъ, говоритъ онъ, что иное вещество и иное Богъ и что между ними величайшее разстояніе“ ¹⁾). Политеизмъ происходитъ именно вслѣдствіе непониманія и непризнанія безконечнаго различія между Богомъ и матеріей ²⁾). И напротивъ признаніе этого различія неизбѣжно ведеть къ монотеизму ³⁾.

Въ чёмъ же заключается это различіе, т. е. какіе именно признаки въ понятіи Бога дѣлаютъ это понятіе

¹⁾ Suppl. 4. (5. B.): ‘Ημῖν δὲ, διαφοῦσιν ἀπὸ τῆς υἱότητος τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ... μὴ τι οὐκ ἀλόγως τὸ τῆς ἀθρότητος ἐπικαλοῦσιν δομα.

²⁾ Suppl. 15 (14. C.): Οἱ πολλοί, διακρίναι οὐ δυνάμενοι τι μεν υἱὸν τι δὲ θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν προσίσαι τοῖς ἀπὸ τῆς υἱότητος εἰδώλοις.

³⁾ Suppl. c. 5. (6. B); 6, (6. B); 15, (14. C.).

несовмѣстимыи съ понятіемъ матеріи? Указывая такие признаки, Аѳинагоръ прежде всего останавливается на нерожденности, какъ на такомъ свойствѣ Божества, которое полагаетъ бездну между Божествомъ и матеріей. Божество не рождено (*τὸ θεῖον ἀγένητον*), матерія же произошла (*ἢ ὑλὴ γενητὴ*). Свойство нерожденности, безначальности бытія, какъ отрицательное свойство, имѣетъ значеніе не столько само по себѣ, сколько потому, что оно обусловливаетъ *многія* положительныя свойства Бога. И прежде всего изъ нерожденности, безначальности Бога вытекаетъ Его *вѣчность*: ибо безначальное вмѣстѣ и вѣчно, а то, что получило бытіе, тлѣнно¹⁾). Матерія, какъ имѣющая начало (*ἀρχόμενον*) и конецъ (*πανόμενον, φθαρτὴ*), не имѣетъ такимъ образомъ подлиннаго бытія, бытіе ея случайно: она бываетъ (*γίνεται, γενόμενον*), а не есть (*ιὶ ὄν, ὄν οὐδέποτε, μὴ φύσει ὄν*). Въ противоположность этому, Богъ, какъ безначальный по происхожденію (*ἀγένητος*) и не имѣющій перерыва или конца въ своемъ бытіи, — вѣчный (*ἀείδιος*), имѣетъ не случайное бытіе — бываніе (*οὐ γίνεται, οὐ γενόμενος*), но истинное бытіе (*τὸ ὄν, ὄντως ὄν*). Какъ *искони сущий* (*εἰς ἀρχῆς*) и *всегда сущий* (*ἀεὶ*), Богъ не подлежитъ въ своемъ бытіи тому, что называется *процес-сомъ* бытія. Процессъ — есть движеніе, а слѣдовательно и *измѣненіе*; процессъ мы наблюдаемъ въ матеріи: бытіе, — бываніе матеріи обнаруживается именно въ постоянномъ движеніи и измѣненіи матеріи: „вещество тлѣнно, текуче и измѣняемо“ (*φθαρτὴ, δευτερὴ καὶ με-*

¹⁾ Suppl. 19. (18. D): *ἢ γαρ ἀγένητον τι καὶ ἔστιν ἀείδιον, ἢ γένητον καὶ φθαρτὸν ἔστιν.* Ср. с. 30 (р. 34 с.): *οὐκὶ εἰδώς, ὅτι μόνος ἀείδιος δὲ ἀγένητος θεός.* Въ подтверждение вѣрности этого положенія Аѳинагоръ ссылается на Платона, который говоритъ въ Тим. р. 27 D: *τι τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν τε οὐκὶ ἔχον, ἢ τι τὸ γενόμενον μεν, δὲν δὲ οὐδέποτε,* т. е. Платонъ различаетъ сущее — не имѣющее происхожденія, и имѣющеее происхожденіе — не сущее. Сравн. Suppl. с. 23. (26. B). *Ἐπομένων τοῖς γενομένοις τελῶν.*

ταβλητή). Въ противоположность этому Богъ всегда и вездѣ Себѣ равенъ, не подлежитъ движению и измѣненію (напр. смерти), не смыняется и не перемѣняется¹). Но чтобы быть неизмѣняемымъ, Онъ долженъ быть духовнымъ Существомъ, ибо все, что причастно тѣлу, неизбѣжно подлежитъ измѣненію²). Какъ Духъ (*πνεῦμα*)³), Богъ изъять отъ всѣхъ условій тѣлеснаго бытія, *невидимъ* (*ἀόρατος*) и *безстрастенъ* (*ἀπαθής*), *необъятенъ* и *неизмѣримъ* (*ἀχατάληπτος* и *ἀχώρητος*), не подлежитъ чувствамъ и постигается лишь умомъ и разумомъ.

II.

Такимъ образомъ, принявъ *нерожденность* за основное свойство Божественной сущности, Аѳинагоръ логическимъ путемъ вывелъ заключеніе о всѣхъ такъ называемыхъ *общихъ* свойствахъ существа Божія, какъ существа безконечнаго. Но тоже самое свойство нерожденности онъ принимаетъ за исходный пунктъ своего *доказательства единства Божія*.

Нерожденность, по мнѣнію Аѳинагора, исключаетъ въ Богъ множественность. Нерожденное существо можетъ быть только *одно*, поэтому одинъ Богъ, Творецъ всего.

Представимъ ходъ доказательства Аѳинагора.

¹⁾ Suppl. 22. (p. 23. D): Ἐὰν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τοῦ τε ἀρχομένου καὶ τοῦ ἀρχοντος δύναμεν, θῶμεν, λήσομέν ἔαυτους ἵστημον τὴν ἕλην τὴν φθαρτὴν καὶ τὴν φευστὴν, καὶ μεταβλητὴν τῷ ἀγενήτῳ καὶ ὀθίῳ καὶ διάπαντος συμφένω ποιοῦντες θεῷ. Ibid. (23. D) τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίντιον καὶ ἀναλλοίωτον, Ср. ibid. (p. 24 D.): οὕτε δὲ μεταβάλλει οὕτε μεταπίπτει τὸ θεῖον.

²⁾ Supp. 16, (16, D): δὸν γὰρ οὐθανόν, φησι (Πλατών) καὶ κόσμον ἐπωνόμασεν, πολλῶν μετέσχημε μακαρίων παρὰ τοῦ πατρὸς, ἀτάρ δὴ κεκοινών ηματος ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοιρῷ τυγχάνειν ἀδυνάτων.

³⁾ Suppl. 16. p. 15. C.

Положимъ, что отъ начала было два Бога, или многіе. Существованіе ихъ можно представить себѣ двоякимъ способомъ: они существуютъ или совмѣстно, или несовмѣстно, безотносительно другъ къ другу ¹⁾.

а) Возьмемъ первый случай: боги существуютъ совмѣстно. Возможны два рода совмѣстнаго существованія. Во-первыхъ боги могли бы быть мыслимы въ качествѣ видовыхъ понятій, совмѣстно мыслимыхъ въ родовомъ. Но виды подобны другъ другу, ибо подобны родовому понятію, которое служить для нихъ образцомъ, типомъ. Слѣдовательно и боги должны бы быть подобны другъ другу. Но боги *не могутъ* быть подобными другъ другу, ибо они *нерождены*, *безначальны* (*ἀγένητα*), *безначальныя же существа не подобны* (*ἀνόμοια*), потому что они не произошли отъ кого нибудь другаго или по какому нибудь образцу ²⁾. Безначаль-

¹⁾ Мы такой именно смыслъ придаемъ словамъ Аѳинагора: *ἢ τοις ἐν ἐνὶ καὶ ταυτῷ ἥσαν ἢ ἴδιᾳ ἔκαστος αὐτῶν.* Suppl. 8 р. 8. С. При словахъ *ἐνὶ καὶ ταυτῷ* подразумѣваются *τόπῳ*, а при словѣ *ἴδιᾳ* — *χώρᾳ*. — Прот. Преображенскій на основаніи этого переводить это мѣсто такъ: «если отъ начала были два Бога или многіе, то они находились или въ одномъ и томъ же мѣстѣ, или каждый въ своемъ собственномъ». Намъ думается, что языкъ Аѳинагора здѣсь скорѣе философскій, чѣмъ иносказательный, и если даже *τόπος* и *χώρα* подразумѣваются, то имѣютъ они смыслъ логической.

²⁾ Suppl. 8. р. 8. С: *Εἰ δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλεῖοι ἥσαν θεοὶ, ἢ τοις ἐν ἐνὶ καὶ ταυτῷ ἥσαν ἢ ἴδιᾳ ἔκαστος αὐτῶν ἐν μεν οὖν ἐνὶ καὶ ταυτῷ οὐκ ἥδυναντο. Οὐ γὰρ εἰ θεοὶ ὅμοιοι, ἀλλ’ ὅτι ἀγένητοι οὐκ ὅμοιοι τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγματι, τὰ δὲ ἀγένητα ὄνόμοια, οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρὸς τίνα γενόμενα.* Мѣсто это чрезвычайно трудно для перевода и понимания. Отто разясняетъ это мѣсто такъ: «въ одномъ и томъ же мѣстѣ они быть не могутъ. Ибо они не были бы достойны имени бога, если бы не были совершенно подобны во всемъ. Но подобными они быть не могутъ: въ противномъ случаѣ они имѣли бы начало». Но намъ кажется въ этомъ толкованіи допускается противорѣчіе: съ одной стороны Аѳинагоръ говорилъ бы, что многіе боги, какъ боги, должны быть подобны другъ другу; съ другой стороны они не подобны, тоже именно вслѣдствіе того, что боги *не должны* быть

ное существо есть вмѣстѣ и родъ и видъ, и идея-типъ и реальное ея осуществленіе. Итакъ, мыслить боговъ—нерожденныхъ подобными, т. е. видовыми понятіями невозможно: это было бы абсурдомъ.

Но во-вторыхъ многіе боги могли бы быть мыслимы совмѣстно существующими, если не въ родовомъ, то въ сложномъ коллективномъ понятіи Бога, составляя члены этого понятія, или будучи составными частями единаго Бога, въ такомъ напр. смыслѣ, какъ глазъ, руки и ноги суть части одного тѣла. Но, говорить Аѳинашоръ, думать такъ—значитъ опять извращать понятіе Бога. Сложность и составность можетъ быть приписываема лишь человѣку, напр. о Сократѣ можно бы выражаться въ этомъ смыслѣ, ибо дѣло шло бы о человѣкѣ рожденномъ и потому тлѣнномъ, сложномъ и потому подверженномъ дѣленію. Но Богъ, какъ известно, нерожденъ и безстрастенъ и нераздѣлимъ, какъ не состоящий изъ частей ¹⁾).

б) Возьмемъ теперь второй изъ предположенныхъ нами случаевъ сосуществованія многихъ боговъ: боги существуютъ несовмѣстно, т. е. независимо другъ отъ друга, безотносительно другъ къ другу.

Опять и здѣсь возможны два предположенія. Во-первыхъ можно бы предположить, что другой богъ

подобны другъ другу. Да и текстъ не даетъ Отто права на положеніе: они не были бы достойны имени бога, если бы не были подобны во всемъ: въ латинскомъ переводе словъ: *oī yār̄ eī ̄teōb̄ ̄moiōi, ̄ll̄' ̄t̄i ̄yēn̄t̄oī oī'x̄ ̄moiōi*, онъ даетъ совсѣмъ другой смыслъ, именно: *non enim si dii sunt similes sunt, sed quia in facti sunt non similes sunt*: ибо они, если они боги, то—не подобны, но такъ какъ они не сотворены, то и не подобны. Можетъ быть Отто ввелъ въ заблужденіе слова Іустина: *τὸ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιόν ἔστι καὶ ἴσον καὶ ταυτόν...* *ὅτεν οὐδὲ πολλά ἔστι τὰ ἀγέννητα*. Но Іустинъ философъ въ этихъ словахъ въ сущности говоритъ тоже, что и Аѳинашоръ о безначальныхъ существахъ: т. е. безначальные существа не допускаютъ сравненія или различенія—*ἀνόμια*.

¹⁾ Suppl. 8. (8. C. D.).

или другіе боги существуютъ въ мірѣ, или окрестъ міра (*ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸν κόσμον*), то есть, что они имѣютъ то или иное отношеніе къ извѣстному намъ міру. Но если они имѣли бы отношеніе къ этому міру, то они по этому самому непремѣнно вошли бы въ соотношеніе или въ зависимость къ Творцу, Который, обитая и въ мірѣ и окрестъ міра, все наполняя Собою, находясь къ міру въ отношеніяхъ Творца и Промыслителя, исключаетъ тѣмъ самымъ вмѣшательство въ міръ другихъ отношеній другихъ боговъ. Такимъ образомъ многіе боги остаются безъ своей сферы отношеній.

Во-вторыхъ можно бы предположить, что другой богъ или другіе боги, кромѣ Творца, выше Бога и міра, въ другомъ мірѣ и окрестъ его (*ἀνωτέρῳ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ θεοῦ; ἐν ἐπέρῳ κόσμῳ ἡ περὶ ἐπερον*). Но и при такомъ предположеніи получается абсурдъ. Прежде всего, если другой богъ находится въ другомъ какомъ-то мірѣ, не въ существующемъ, то для нась онъ не существуетъ, ибо не имѣть къ намъ отношенія, да и самъ по себѣ онъ уже не богъ, ибо владѣеть ограниченнымъ мѣстомъ (*ἐν περιορισμένῳ τόπῳ ἐστιν*); не имѣть отношенія къ нашему міру. Далѣе, въ собственномъ смыслѣ нельзя предполагать существованія какого нибудь мѣста или какого нибудь другаго міра, къ которому бы Творецъ не имѣлъ отношенія, ибо все Имъ объемлется (*πάντα ὑπὸ τούτον κατέχεται*), такимъ образомъ для другаго бога не остается мѣста и ни въ какомъ другомъ мірѣ, а слѣдовательно не остается мѣста его существованію: его нѣтъ. Наконецъ, если бы онъ былъ внѣ всякихъ отношеній къ какому бы то ни было міру, т. е. безъ мѣста, то, что бы онъ дѣлалъ? Онъ не можетъ промышлять о мірѣ, а если онъ не промышляетъ, значитъ, и не сотворилъ онъ ничего (*καὶ μήν οὐδὲν, εἰ μὴ προονεῖ, πεποιηκεν*).

III.

Итакъ, Богъ есть единый безконечный Духъ, Творецъ и Промыслитель міра. Но, чтобы быть Творцомъ и Промыслителемъ міра, безконечному Духу нужно быть *личнымъ*, имѣть свойства аналогичные съ духами конечными только въ безконечно-высшей степени. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Богъ не имѣлъ свойствъ разума и воли, какъ атрибутовъ личности, Онъ не могъ бы быть Творцемъ: ибо *не зналъ* бы, какъ сотворить, или не *имѣлъ силы*—с сотворить. Но не знающій того, что должно быть сдѣлано, не можетъ и предпринять и исполнить то, чего не знаетъ, а вовсе не имѣющій силы, или не имѣющій достаточной силы, и не начнетъ дѣла ¹⁾.

Итакъ. Богъ долженъ быть существомъ разумнымъ и владѣющимъ волею. Аѳинагоръ утверждаетъ это, когда говоритъ, что Богъ „преисполненъ свѣтомъ и неизреченою силою“, что Онъ „сила и разумъ“ (*δύναμις, λόγος*) и „вѣчный умъ“ (*νοῦς αἰδιός*) ²⁾, что Создатель все содержитъ и наблюдаетъ вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростю (*ἐπιστήμη καὶ τέχνη*).

а) *По своему разуму Богъ всевѣдущъ.* Онъ знаетъ сокровенные мысли людей: мы знаемъ, что ночью и днемъ Богъ присущъ нашимъ мыслямъ и словамъ, и Онъ, будучи Свѣтомъ, видитъ все, даже въ сердцахъ нашемъ находящееся ³⁾.

Богъ знаетъ не только настоящее, но прошедшее и будущее. „Человѣку трудно знать напередъ то, чего еще нѣтъ, но для величія Божія и Его премудрости естественно и одинаково легко знать и то и другое: напередъ знать существующее и знать разрушившееся“.

¹⁾ *De ressur. c. 2.* (42. B. C.).

²⁾ *Suppl. 16.* (15. C.); 10, 12, B.

³⁾ *Supplic. 31.* (35. C.): ἐφεστηκέναι μεν οἵς ἔννοιμεν, οἵς λαλοῦμεν, καὶ πύκτῳ καὶ μεθ' ἡμέραν τὸν θεόν οἴδαμεν, πάντα δε' φάς αὐτῶν ὄντα καὶ τὰ ἐν τῷ οἱρῷ ημῶν δρᾶν.

Такъ напр.: „Богъ не можетъ не знать природы имѣю-
щихъ воскреснуть тѣль, цѣлыхъ ли членовъ или ихъ
частей, не можетъ не знать, куда поступаетъ каждая
частица *по разрушениіи* тѣль и какая изъ стихій при-
няла каждую частицу, разрушившуюся и соединив-
шуюся съ сродными себѣ, хотя для людей совершенно
неуловимы частицы тѣль, опять соединившіяся съ
сродными себѣ частями вселенной. Ибо Тотъ, Кото-
рый *прежде устроилъ* каждой вещи знать природу
будущихъ стихій, изъ которыхъ должны произойти
тѣла человѣческія, и тѣ части ихъ, изъ которыхъ онъ
намѣревался взять пригодное для устройства тѣла че-
ловѣческаго, Тотъ очевидно и послѣ разрушенія цѣ-
лого тѣла не можетъ не знать, куда поступила каждая
изъ частицъ, которая Онъ употребилъ для полнаго
образованія каждого тѣла ”).

б) *По свойствамъ своей воли Богъ всемогущъ, святъ, благъ и справедливъ.*

Всемогущество Божіе проявилось въ твореніи міра,
проявляется въ непрестанномъ промышленіи о сотво-
ренномъ и проявится при концѣ этого міра въ вос-
крешеніи умершихъ и исчезнувшихъ человѣческихъ
тѣль.

Богъ, говоритъ Аѳинагоръ, преисполненъ неиз-
реченною силою ¹⁾). Эта сила неизречена потому, что
она превосходитъ границы того, что у людей считается
возможнымъ. Могущество Божіе даже не можетъ быть
сравниваемо съ силами и могуществомъ людей; ибо
отношеніе между ними такое же, какое и между при-
родой Бога и человѣка. Поэтому, невозможное у людей
возможно у Бога ²⁾). Могуществомъ Своимъ Богъ со-
здалъ все существующее. Но тѣмъ же могуществомъ

¹⁾ *De resurr. 2. p. 42. С. D.*

²⁾ *Suppl. 10, 10. В: δυνάμει ἀνενδιηγήτῳ περιεχόμενον.*

³⁾ *De resurr. 9. 49, В: τὸ παρὰ ἀνθρώποις ἀδυνατὸν παρὰ
θεῷ δυνατόν.* Ср. *Лук. XVIII, 27. Ме. XIX, 26.*

Онъ можетъ разрушить и лишить бытія созданное, если бы Онъ нашелъ это нужнымъ ¹⁾). Съ другой стороны, тѣмъ же могуществомъ Онъ можетъ и разрушившееся и уничтожившееся возстановить и призвать къ бытію. Такъ Онъ воскреситъ и возстановитъ тѣла человѣческія, хотя бы они были разрушены и частицы, ихъ составлявшія, развѣяны по вселенной. Ибо если Богъ при первоначальномъ твореніи создалъ несуществовавшія тѣла человѣческія и самыя начала, то Онъ и разрушившіяся какимъ либо образомъ воскреситъ съ такою же легкостію, ибо и это Ему въ равной степени возможно ²⁾).

Но не все, что возможно для Бога, угодно Ему. А неугодное Богу бываетъ неугодно или какъ несправедливое, или какъ недостойное Его ³⁾).

Отсюда новые свойства божественной воли: съ одной стороны *справедливость*, а съ другой *святость и благость*.

Справедливость Божія обнаружилась и обнаруживается уже въ твореніи міра и промышленіи о немъ. Установивъ премудрую градацію въ мірѣ сотворенныхъ Имъ существъ и тварей, Богъ никому не причинилъ и не причинитъ несправедливости; Онъ спрavedливъ даже къ безсловеснымъ животнымъ и бездушнымъ тварямъ. Повидимому въ поставленіи послѣднихъ подъ иго человѣка Богъ допустилъ несправедливость; но здѣсь уже потому не можетъ быть рѣчи о несправедливости, что у животныхъ нѣтъ даже идеи

¹⁾ Suppl. 24. p. 27. A. Ἐπεὶ οὖν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ Θεῷ ἐπαύσατο τοῦ εἰναι λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει οὐκὶ ἴσχυῖ τῆς συστάσεως.

²⁾ Resurr. 3. 43. A. Εὶ γὰρ μη δύτα κατὰ τὴν πρώτην σύστασιν ἐποίησε τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα οὐκὶ τὰς τούτων ἀρχὰς, οὐκὶ διὰ λυφθέντα; οὐδὲ οὐδὲ τύχη τούτον, ἀναστήσει μετὰ τῆς ἰσης εὐμαρείας· ἐπ' ἵσης γὰρ αὐτῷ οὐκὶ τούτῳ δυνατόν.

³⁾ Resur. 10. p. 49. B. Τὸ γὰρ ἀβούλητον οὐκὶ ἀδικον αἰτῷ ἔστι ἀβούλητον, οὐκὶ φέρει ἀνάξιον.

справедливости ¹). Повидимому далѣе животныя обижены въ сравненіи съ человѣкомъ тѣмъ, что только этому послѣднему назначено воскресеніе изъ мертвыхъ. „Но, говоритъ Аѳинагоръ, если бы даже они имѣли голосъ, то не стали бы обвинять Создателя, будто они несправедливо унижены предъ человѣкомъ тѣмъ, что не удостоены одинакового съ нимъ воскресенія. Ибо существамъ, у которыхъ природа не одинакова, Справедливый не можетъ дать одинаковый конецъ“ ²).

Но особыеннымъ дѣломъ справедливости Божіей будетъ будущій судъ, который произведетъ надъ людьми Создатель за все время ихъ жизни и за всякия дѣйствія. Въ справедливости этого суда никто не станетъ сомнѣваться ³), говоритъ Аѳинагоръ. Этотъ судъ будетъ послѣднимъ и конечнымъ возстановленіемъ по-прарной въ здѣшней жизни справедливости: добродѣтельные будутъ награждены, злые и преступные получатъ возмездіе ⁴).

Святость и *благость* Божіи выражаются въ томъ, что Богъ въ опредѣленіяхъ Своей воли руководится лишь представленіями о самомъ высшемъ благѣ и не обусловливается какими нибудь грѣховными побужденіями и низкими цѣлями, недостойными Его Божескаго существа. „Въ Богѣ нѣтъ ни похоти, ни пожеланія; Онъ выше гнѣва и ярости, онъ не неистовствуетъ“ ⁵). Благость свойственна Богу и соприсуща, какъ цвѣтъ тѣлу и безъ нея Онъ не существуетъ: не такъ однако, чтобы она была его частію, но она есть

¹) *Resurr.* 10, p. 49, D. παρ' οὐς οὐδεμία τοῦ δικαίου κρίσις οὐδὲ μέμψις ἀδικίας.

²) *Ibidem.*

³) *Resurr.* 11, p. 51. D: ...ην (κρίσιν) οὐκ ἀν τις ἀμφισβητήσειεν εἶναι δικαῖαν.

⁴) *Resurr.* 18, 60. D.

⁵) *Supp.* 21, p. 21. A: *Ibid.* 21, A: οὐτε γὰρ δογὴ οὐτε ἐπιθυμία οὐδὲ δρεξίς ἐν τῷ θεῷ. *Ibid.* 21, B: Σιώπης οὐδηδεις θεος οὐ μαίνεται.

необходимая принадлежность, соединенная и нераздельная съ Нимъ, подобно тому, какъ огню свойственно быть краснымъ и эфири—голубымъ¹).

Богъ такимъ образомъ благъ по самой природѣ своей, а не вслѣдствіе какихъ нибудь внѣшнихъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого для Него невозможно творить то, что не благо. „Богъ, какъ совершенно благай, всегда благодѣтельствуетъ“²). И можно и должно сказать, что „то, что Богъ можетъ сдѣлать, Ему желательно; а желательное Ему непремѣнно возможно и сообразно съ достоинствомъ желающаго“³).

2. Ученіе Аѳинагора о Св. Троицѣ.

I.

Lumper въ своемъ обширномъ труде по патрологіи посвящаетъ ученію Аѳинагора о Троицѣ между прочимъ такія строки: „рѣшительно, говоритъ онъ, ни одинъ изъ древнѣйшихъ отцевъ не училъ такъ ясно о Богѣ—о единствѣ ипостасей и различіи троицескихъ лицъ, о рожденіи Сына и исхожденіи Духа Св.“⁴).

¹) Suppl. 24, 27. B. δ (sc. ἀγαθόν) κατὰ συμβεβηκός ἐστι αὐτῷ καὶ συνιπάρχον, ὃς χρόα σώματι, οὗ ἀνευ οὐκ ἐστιν. οὐχ ὃς μέρους δύντος, ἀλλ᾽ ὃς καὶ ἀνάγκην πυνόντος παρακολουθίγματος ἡγαμένου καὶ συγκεχρωσμένου ὃς τῷ πνῷ ἔσανθῆ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ οὐτῷ.

²) Suppl. c. 26, p. 29 D: δ θεός τελείως ἀγαθός ὁν, αἰδίως διαθετοὶος ἐστιν.

³) De resurr. 11, 50 C: δεῖ καὶ τὸ δυνατὸν λέγειν βουλητὸν, καὶ τὸ τῷ θεῷ βουλητὸν πάντως εἶναι δυνατόν, καὶ κατὰ τὴν τοῦ βουληθέντος αξίαν. Мѣсто это оспаривается Пѣтавій (у *Lumpera*, 90, ч. III). Онъ видитъ вѣдь неправильное ученіе объ отношеніяхъ возможнаго и желательнаго. Онъ такъ понимаетъ или просто переводить это мѣсто: что Богъ можетъ, того и хочетъ, и чего Онъ хочетъ, то вполне можетъ совершить. Но такое пониманіе совершенно произвольно. *Βουλητόν* не означаетъ того, что Богъ хочетъ совершить, рѣшилъ совершить, или стремится осуществить, но *βουλητόν* есть то, что Богъ можетъ хотѣть, что можетъ быть предметомъ Его воли.

⁴) *Lumper. Historia theologico-critica*, p. III, 75.

Мы увидимъ, что ученый патрологъ нисколько не преувеличилъ достоинствъ ученія Аениагора. И эти достоинства получаютъ для нась тѣмъ больше значенія, что Аениагоръ излагаетъ предъ императорами не свое ученіе или не свой взглядъ на христіанскіе доктрины, а постоянно говоритъ, что это—вѣроисповѣданіе всей церкви христіанской.

Обратимся къ этому древнѣйшему исповѣданію, которое нашло себѣ въ Аениагорѣ прекраснаго выразителя.

Въ началѣ 10-й главы своей апологіи Аениагоръ въ слѣдующихъ словахъ суммируетъ христіанское ученіе о Богѣ: „мы признаемъ единаго Бога, безначального, вѣчнаго, невидимаго и безстрастнаго, необъятнаго и неизмѣримаго, постигаемаго умомъ и разумомъ, преисполненнаго свѣтомъ, духомъ и неизреченною силою, Который словомъ своимъ все сотворилъ и устроилъ и все содѣржитъ“ ¹). Раскрывая далѣе предъ императорами полноту христіанскаго богословія, онъ говоритъ о Сынѣ Божиѣмъ, о Духѣ Святомъ, заключая такъ свое изложеніе: „кто послѣ сего не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго и признаютъ силу въ ихъ единствѣ и различіе въ порядкѣ“ ²).

Въ главѣ 12-й Аениагоръ повторяетъ тоже исповѣданіе, говоря о христіанахъ, что „они стремятся къ тому одному, чтобы познать Бога и Его Слово и какое единеніе Сыни со Отцемъ, какое общеніе Отца со Сыномъ, чѣмъ такое Духъ, въ чемъ единство этихъ существъ и различіе Духа, Сына и Отца“ ³).

¹) Suppl. c. 10, 10. B.

²) Suppl. 10, p. 11. А: τις οὖν οὐκ αν ἀποφήσαι, λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ τὸν θεὸν πατέρα καὶ πνεῦμα ἄγιον, δεικνύντας αὐτὸν καὶ τὴν ἐν τῷ ἐνώπιον δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῷ τάξει διαίρεσιν, ἀπούσας ἀθέους καλουμένους;

³) Suppl. 12. 12. С: ἀνθρώποι δε... ὑπὸ μόνου παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τις η τοῦ

Въ приведенныхъ мѣстахъ апологіи Аѳинагоръ въ высшей степени ясно утверждаетъ: а) троичность лицъ въ Богѣ, называл ихъ Отецъ (ὁ πατήρ), Сынъ (παῖς, νιός), и Духъ Святый (πνεῦμα, πνεῦμα ἄγιον); б) единство этихъ трехъ Лицъ въ Богѣ, говоря объ ихъ силѣ *во единстве* (καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνάστει δύναμιν λέγοντας) и объ ихъ *единении* (ἐνωπὶς) и прямо называя ихъ *объединенными* (ἐνοντιμενοι), и в) наконецъ весьма ясно въ тоже время говорить о различіи божескихъ лицъ между собою, о различіи Духа, Сына и Отца (διαίρεσις ἐνοντιμενων τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός) и притомъ о различіи въ порядкѣ (ἐν τάξει).

Различіе это полагается съ одной стороны во внутреннѣйшей жизни Божества въ Себѣ, — въ отношеніяхъ Божескихъ Лицъ между собою, — съ другой и въ отношеніи Троицы къ миру.

Перваго рода различіе состоить въ томъ, что первое Лицо Св. Троицы представляется нерожденнымъ Отцемъ (πατήρ), отъ которого отъ вѣчности (εἰς ἀρχῆς) происходитъ (προελθών) Сынъ, *какъ вѣчное Слово Его* и какъ первое Его рожденіе (πρῶτον γένητον γένητον). Отъ того же Бога Отца исходить Духъ Святый, но не какъ Его рожденіе, а какъ Его истеченіе (ἀπόρροια) подобно тому, какъ отъ солнца истекаютъ лучи.

Втораго рода различіе между Лицами Св. Троицы заключается въ томъ, что первое Лицо является Творцомъ всего существующаго, но творящимъ все чрезъ Сына — Слово. Второе Лицо, Сынъ или Слово, является по отношенію къ миру сотворенныхъ вещей *его идею и дѣйственнюю силу* (ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἰναι προελθών). Третье Лицо является то какъ Духъ пророческій (προφητικὸν πνεῦμα), то какъ Духъ, которымъ Творецъ управляетъ сотворенными вещами (*ὑφ' οὐ τῷ πνεύματι ἡγεῖται*).

παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἐνότης, τις ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τὸ πνεῦμα, τις ἡ τῶν τοσούτων ἐνωπὶς καὶ διαφερὶς ἐνοντιμενων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός...

Такимъ образомъ, по Аѳинагору, три Лица Св. Троицы и во внутренней жизни своей и своеемъ проявленіи въ мірѣ различаются при своемъ единствѣ.

Но чтобы яснѣе представлять себѣ сущность этихъ отношеній единства и раздѣльности трехъ Лицъ въ Богѣ, мы должны въ частности разсмотрѣть богословствованіе Аѳинагора а) о Сынѣ — Логосѣ и Его отношеніи къ Богу Отцу, а также б) объ отношеніи къ Богу Отцу Духа Святаго.

Въ апологіи Аѳинагора мы имѣемъ довольно пространное и ясное ученіе по первому пункту и весьма скучныя, во не менѣе ясныя замѣчанія по второму.

Разсмотримъ и то и другія.

II.

Ученіе Аѳинагора о Богѣ-Словѣ.

Сказавъ о единомъ Богѣ съ Его безконечными свойствами, Богѣ Творцѣ, который словомъ своимъ все сотворилъ и устроилъ и все содержитъ, Аѳинагоръ непосредственно далѣе говоритъ: „*мы также признаемъ и Сына Божія; и никому да не покажется смѣшнымъ, что у Бога есть Сынъ. Ибо мы представляемъ Бога Отца и Сына не такъ, какъ баснословятъ поэты, у которыхъ боги нисколько не лучше людей. Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ Его идея и какъ дѣйственная сила, ибо по Нему и чрезъ Него все сотворено, потому что Отецъ и Сынъ суть одно. А тѣлько какъ Сынъ во Отцѣ и Отцѣ во Сынѣ, по единству и силѣ духа, что Сынъ Божій — умъ и слово Отца.*“ Если вамъ по превосходному разумѣнію вашему желательно знать, что такое Сынъ, то я скажу кратко: *Онъ есть первое рождение Отца, не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени, ибо Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно словесное существо, искони имѣлъ во самомъ себѣ Слово, но Онъ произошелъ отъ Него для того, чтобы бытіе идею и дѣйственную силу для всѣхъ материальныхъ вещей, которыя лежали въ видѣ безкачественной при-*

роды и недѣйственной земли, когда легчайшія частицы были смѣшаны съ тяжелѣйшими. Наши слова подтверждаетъ и Духъ Божественный: Господь создалъ мя въ начало путей своихъ въ дѣла своя" ¹⁾.

Вотъ *in extenso* ученіе Аѳинагора о Сынѣ Божіемъ. Мы видимъ, что оно съ замѣчательною яснотою выражаетъ чистоту доктрины о Словѣ Божіемъ, окончательно опредѣленного лишь спустя полтора столѣтія послѣ Аѳинагора. Апологетъ весьма опредѣленно учитъ о *единосущіи* Бога Отца съ Сыномъ, говоря, что Отецъ и Сынъ — едино, и притомъ едино въ томъ смыслѣ, что Отецъ въ Сынѣ и Сынъ во Отцѣ. Такъ же опредѣленно учитъ Аѳинагоръ и о *равенствѣ* Сына со Отцемъ, не допуская мысли о временномъ происходженіи Слова.

Но не смотря на такую опредѣленность и безуко-
ризненность ученія Аѳинагора о Божествѣ Сына Божія, нашлись ученые, которые считаютъ его предшественникомъ аріанства, и даже однимъ изъ наиболѣе яркихъ выразителей аріанства въ доникейскій періодъ. Первый измыслилъ и высказалъ это обвиненіе іезуитъ *Діонисій Петавій*; вслѣдъ за нимъ, пользуясь его авторитетомъ, попалъ другой богословъ *Cl. Huetius*. „Нѣ-
которые отцы, говоритъ Петавій, сказали, что Богъ-
Отецъ тогда произвѣлъ Сына, когда рѣшилъ измыслить
все разнообразіе вецей, и для того, чтобы имѣть Его
образцомъ творенія. Эту мысль выражали одни яснѣ,
другіе темнѣе“. Къ первымъ Петавій относить: Аѳинагора, Татіана, Феофила, Тертулліана, Лактанція и Оригена. „Они думали, говоритъ онъ, что Отецъ превосходи-
тъ Сына и по времени, и по достоинству, и по мо-
гуществу (*aevo et dignitate et potentia*). Впрочемъ они
утверждали, что Сынъ имѣть природу Отца, и это —
единственное Его отличіе отъ прочихъ тварей, ибо и
Онъ, какъ твари, имѣть начало“, т. е. ни мало не до-
пускали отъ вѣчности различной ипостаси Сына ²⁾.

¹⁾ *Suppl. 10.*

²⁾ *Petavius, De trinitate, lib. I, c. 5, § 7.*

Такимъ образомъ Петавій обвиняетъ Аєнагора въ одно и тоже время въ двухъ ересяхъ: въ аріанствѣ и въ савелліанствѣ, которыя, какъ известно, диаметрально противоположны одно другому. Уже одно это даетъ намъ право заподозрить Петавія въ неосновательности. Подозрѣніе это подтверждается, если мы разсмотримъ подробнѣе ученіе Аєнагора а) о равенствѣ и единосущіи Слова со Отцемъ и б) его ученіе о вѣчномъ сыновствѣ Сына и вѣчномъ отчествѣ Отца.

а) Единосущіе Сына Божія со Отцемъ Аєнагоръ весьма ясно утверждаетъ, когда говоритъ: „Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ идея и дѣйственная сила, ибо по Нему и чрезъ Него все сотворено, потому что *Отецъ и Сынъ суть одно*. А такъ какъ *Сынъ во Отцѣ и Отцѣ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа, то Сынъ есть умъ и слово Отца*“ ¹⁾.

Отецъ и Сынъ суть одно (*ἐνὸς ὅντος καὶ τοῦ πατροῦ καὶ τοῦ νιοῦ*). Кажется, нельзя яснѣе этого обозначить единосущіе Сына Божія со Отцемъ. Но Аєнагоръ не только ясенъ, но и чрезвычайно точенъ въ своихъ сужденіяхъ, какъ будто онъ предвидѣлъ, что со временемъ тенденціозная критика станетъ обвинять его въ ересяхъ. Онъ опредѣляетъ не только единство Сына со Отцемъ, но и образъ этого единства. Они едины такъ, что *Отецъ въ Сынѣ и Сынъ во Отцѣ* (*ὅντος δὲ τοῦ νιοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν νιῷ*). Замѣчательно, что впослѣдствіи св. Григорій Нисскій, излагая свое ученіе о Сынѣ Божіемъ противъ Евномія, принималъ за исходный пунктъ своей аргументаціи слова Христа: „*Азъ во Отцѣ и Отцѣ во Мне*“. Толкуя эти слова, св. отецъ замѣчаетъ, что изъ нихъ съ очевидностію слѣдуетъ, что „нѣтъника-

¹⁾ Suppl. 10, 10 С. єστι ὁ νίος τοῦ Θεοῦ λόγος ἐν ἴδεᾳ καὶ ἐνεργείᾳ πρὸς αὐτοῦ γαρ καὶ δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἐνὸς ὅντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ νιοῦ. "Οντος δὲ τοῦ νιοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν νιῷ, ἐνστητη καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ νίος τοῦ Θεοῦ.

кого различія между Отцемъ и Сыномъ ни въ словѣ, ни въ сущности, ни въ чёмъ либо иномъ“, кромѣ того только, что Сынъ есть именно Сынъ и имѣть свое личное бытіе ¹). „Ни Савеллій, говорить далѣе св. отецъ, не имѣть права доводить до сліянія особенность ипостасей, потому что словами: *Αὕτη* и Отецъ Единородный Самъ явно себя отличаетъ отъ Отца; ни Арий не въ силахъ доказать отчужденность природы (*τὸ εἶναι τῆς φύσεως*), потому что единство (*εὐότης*) не допускаетъ раздѣленія въ природѣ“.

Если такимъ образомъ въ IV в. въ разгарѣ евноміанскихъ споровъ борецъ православія св. Григорій Нисскій не нашелъ лучшей формулы для выраженія отношеній между Отцемъ и Сыномъ и лучшаго оружія противъ аріанства и савелліанства, какъ слова Христа: Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ, то спрашивается: можно ли обвинять въ этихъ ересяхъ Аѳинагора, который за два вѣка до св. Григорія воспользовался тѣми же словами для выраженія христіанского ученія объ отношеніяхъ Слова къ Отцу? Но Аѳинагоръ, не ограничиваясь лишь засвидѣтельствованіемъ единства Сына со Отцемъ, присоединяетъ замѣчаніе и о томъ, въ какомъ отношеніи Сынъ и Отецъ — едино. „Сынъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, говоритъ онъ, *по единству и силѣ духа* (*ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος*). Чтобы понять это выраженіе, намъ необходимо установить значение терминовъ, употребленныхъ здѣсь Аѳинагоромъ. Прежде всего подъ духомъ здѣсь разумѣется конечно не третье лицо Св. Троицы — Духъ пророческій, но то понятіе духа, по которому мы называемъ Бога существомъ духовнымъ. Въ такомъ значеніи слово — *πνεῦμα*, *spiritus* — духъ — употребляется у другихъ церковныхъ писателей ²) и у самого Аѳинагора.

¹) *Contra Eunom. lib. II, col. 476, c. 484 D. 485 D.*

²) См. напр. у Татіана *Orat. ad Graec. c. 7. 10* В: о Словѣ Божіемъ говорится: *λόγος γάρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονός ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως...* τὸν ἀνθρωπον-

въ другихъ мѣстахъ его апологіи. Такъ напр. Аѳина-горъ говоритъ, что Единый Богъ преисполненъ *духомъ и неизреченою силою* (*πνεῦματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιγούτω*) ¹⁾, и что Богъ есть... духъ, сила (*πνεῦμα, δύναμις*) ²⁾.

Что касается термина *δύναμις*, то не только въ отеческой литературѣ вообще, но и у Аѳинагора въ частности онъ употребляется не постоянно въ одинаковомъ смыслѣ. Такъ слово *δυνάμεις* Аѳинагоръ употребляетъ обѣ ангелахъ ³⁾, какъ о служебныхъ силахъ; далѣе слово *δύναμις* неоднократно повторяется въ смыслѣ могущества Божія въ твореніи и промышленіи міромъ ⁴⁾. Наконецъ кромѣ разбираемаго нами мѣста слово *δύναμις* употреблено еще въ главѣ 18 апологіи въ смыслѣ, совершенно отличномъ отъ двухъ указанныхъ нами случаевъ. Здѣсь именно, предѣ тѣмъ, какъ изслѣдовать вопросъ о томъ, кто такие и что такое боги, которымъ язычники воздвигаютъ статуи и приносятъ жертвы, Аѳинагоръ говоритъ: *ἐξετάσωμεν τὴν ἐπὶ τοῖς ὄντος δύναμασιν δύναμιν αὐτῶν*, т. е. изслѣдуемъ, какая сила заключается въ именахъ боговъ. Потомъ, передавъ содержаніе теогоній и доказавъ, что боги происходятъ изъ вещества, апологетъ спрашиваетъ въ заключеніе: „какъ же могутъ пребывать неизмѣнными боги, которые не существуютъ *по природѣ*“ (*οὐ φύσει ὄντων*), но получили начало бытія (*ἀλλὰ ἐποίησε*). О Сынѣ же Божиемъ *Θεοφильт ad Antol. II. c. 10. 14* С говоритъ: *οὗτος οὐν, ὃν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψηλὸν κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας πτλ.* Въ томъ же смыслѣ употребляетъ слово *spiritus* Тертулліанъ, см. напр. *Ad Marc. III, c. 16: Spiritus creatoris, qui est Christus. Apolog. c. 21: Sermoni atque rationi... propriam substantiam spiritum inscribimus. Cr. Adv. Herm. c. 18.*

¹⁾ *Suppl. c. 10. 10 B.*

²⁾ *Ibid. 16. 15. C.*

³⁾ *Suppl. 24. 27 A.*

⁴⁾ *Напр. De resurr. c. 3. 43 A.*

уено, меноу). Чѣмъ лучше вещества эти боги, происшедшіе отъ воды?" ¹⁾ Итакъ изслѣдованіе о *силѣ*, подразумѣваемой подъ именами боговъ, было у Аѳинагора въ сущности изслѣдованіемъ *существа, природы* боговъ, и самый терминъ *δύναμις* здѣсь безъ сомнѣнія нужно принимать въ смыслѣ *существа* или *природы*, т. е. въ смыслѣ позднѣе вспомѣнаго въ употребленіе термина *οὐδία* ²⁾, или *φύσις*.

Мы думаемъ, что и въ разбираемомъ нами мѣстѣ слово *δύναμις* болѣе всего подходитъ къ послѣднему изъ трехъ указанныхъ нами понятій, и потому выраженіе *ἐνόπτη καὶ δυνάμει πνεύματος* вѣрнѣе всего понимать такъ: Сынъ пребываетъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ по единству и по *существу* духа, т. е. божественной ихъ природы. Если бы мы стали разумѣть подъ *δύναμις* *могущество*, то словами: *по единству и по могуществу духа* не вполнѣ бы объяснялось, почему Сынъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ. Не ясно было бы, почему для такого искреннѣйшаго *общенія* (*κοινωніа*) Отца и Сына нужно не только единство ихъ, но еще одно свойство ихъ природы, и именно *могущество*. Тогда какъ если принять предлагаемое нами пониманіе *δύναμις* въ смыслѣ *существа*, то весьма понятно будетъ поясненіе Аѳинагора: именно, Сынъ пребываетъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ не потому только, что они—едино (ибо количественное единство не есть общеніе—*κοινωніа* или пребываніе одного въ другомъ), но и потому, что единство это есть единство *существа*. Пребываніе Отца въ Сынѣ и Сына во Отцѣ происходитъ въ отношеніи ихъ божественного *существа* (*δυνάμει πνεύματος*), которое едино. Въ томъ же смыслѣ *δύναμις* употребляется и о существѣ всѣхъ трехъ Лицъ Троицы: „мы исповѣдуемъ, говоритъ Аѳи-

¹⁾ Suppl. 19. 19. A.

²⁾ Замѣтимъ кстати, что у Аѳинагора слово *οὐδία* употребляется въ смыслѣ индивидуума, напр. *De resurr. c. 15. 57 A.*

нагоръ, Бога Отца и Бога Сына и Св. Духа, ихъ существо (*δύναμις*) въ единствѣ и различіе въ порядкѣ (*δείχνυντες αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῷ ἐνώπει, δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῷ τάξει διαίρεσιν*) ¹⁾).

Но если бы Петавій или кто нибудь и доказалъ, что *δύναμις* ни въ какомъ случаѣ нельзя понимать, какъ существо, а только какъ могущество, и въ такомъ случаѣ Аѳинагоръ выражаетъ мысль совершенно противоположную аrianству, къ предшественникамъ котораго хочетъ причислить его Петавій. Если *δύναμις* есть могущество, то Аѳинагоръ, показывая единство Бога Отца съ Сыномъ, въ тоже время свидѣтельствуетъ, что Сынъ равенъ Отцу *по могуществу — potentia*. А аrianе не признавали этого равенства.

б) Въ разобранныхъ нами словахъ Аѳинагоръ опредѣлилъ единство Бога Отца и Бога Сына по существу, не показывая ипостаснаго различія Сына отъ Отца, личнаго свойства Сына. Но сказавши, что Сынъ есть умъ и слово Отца, апологетъ переходитъ и къ изложенію своего ученія о личномъ свойствѣ Сына: „если вамъ, говорить онъ, по превосходному разумѣнію вашему желательно знать: что такое Сынъ, то я скажу кратко. Онъ есть *первое рождение Отца*—не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени,—ибо Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно-словесное существо, искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ Слово, но Онъ произошелъ отъ Него для того, чтобы быть идею и дѣйственной силой для всѣхъ материальныхъ вещей“.

Итакъ Сынъ есть *рожденіе* Отца, вотъ въ чёмъ Его личное свойство при полномъ равенствѣ и единоподобіи со Отцемъ.

¹⁾ Suppl. 10, 11 A. *Δύναμις* въ смыслѣ существа принимаетъ и Dorner, переводя это слово словомъ *das Wesen*. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Th. 1. 443. *Δύναμις* въ смыслѣ существа, природы мы встрѣчаемъ и у другихъ писателей II-го вѣка: напр. Іустинъ философъ въ Апол. I. 32.

Петавій, разбирая приведенное нами ученіе Аєнагора, находитъ, что онъ допускалъ *временное происхождение* (*προελεύσιν*) Сына Божія, именно въ то время, когда Богъ Отецъ рѣшилъ сотворить міръ. Такимъ образомъ Сынъ впервые является въ качествѣ отдѣльной ипостаси лишь при твореніи міра, а до того, говорить онъ, Сынъ былъ, по Аєнагору, слить со Отцемъ, былъ Его умомъ и словомъ, но не личностію. Разсмотримъ эти возраженія въ послѣдовательномъ порядке.

Прежде всего мы должны рѣшить, представляетъ ли Аєнагоръ Сына Божія совѣчнымъ Отцу или происшедшімъ во времени?

Намъ даже самое это сомнѣніе кажется неумѣстнымъ, потому что Аєнагоръ весьма ясно предупреждаетъ его, говоря: Онъ (Сынъ) есть первое рожденіе (*πρῶτον γέννημα*) Отца, *не какъ иначе получившее бытіе* (*οὐχ ἡς γενόμενον*). Мы уже раньше познакомились съ терминами Аєнагора: *ἀγένητος*, *γενητός*, *γενόμενος*. Припомнимъ, что эпитетъ *οὐ γενόμενος* Аєнагоръ прилагаетъ лишь къ единому истинному Богу, въ противоположность материю и языческимъ богамъ. Такъ въ 4-й главѣ онъ говоритъ: „наше ученіе признаетъ единаго Бога, Творца этой вселенной, самого не получившаго бытія, не сдѣлавшагося, не ставшаго быть (*αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον*): потому что сущее не получаетъ бытіе, а только не сущее: (*οὐ τὸ δύν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ δύν*). Итакъ *οὐ γενόμενον* есть то, что *οὐ γίνεται*, а *οὐ γίνεται* только *τὸ δύν*. Если теперь Сынъ есть рожденіе Отца, но въ тоже время Онъ—*οὐ γενόμενον*—то и Сынъ *οὐ γίνεται*, а следовательно и Онъ есть *τὸ δύν*. Мы сравнимъ далѣе этотъ выводъ съ определеніями, какія даются „сущему“ и „не сущему“ въ 19-й главѣ; здѣсь ясно говорится: „безначальное (*ἀγένητον*) есть вмѣстѣ и вѣчно, а то, что получило бытіе (*γενητόν*), подвержено тленію“. Или говоря словами Платона: „надобно различать, что есть всегда сущее

и не имѣющее начала (*τὶ τὸ δύ αεὶ, γένεσιν τὲ οὐκ ἔχον*) и что — бывающее (*τὸ γενόμενον*), но никогда не сущее". Ясно, что если Сынъ есть *οὐ γενόμενον*, то онъ не имѣетъ *γένεσιν*, т. е. начала бытія и такимъ образомъ Онъ есть *τὸ δύ αεὶ*, т. е. вѣчно сущій.

Сандій¹⁾ въ церковной исторіи хочетъ софистическимъ пріемомъ доказать, что, по Аѳинагору, Сынъ не вѣченъ: если, говоритъ онъ, Сынъ есть *рождение* Отца, то по этому самому Онъ уже есть *γεννητός*, т. е. рожденный, а *γεννητόν* есть вмѣстѣ и *γενόμενον*, *οὐκ δύ αρχόμενον* и *πανόμενον*. Возраженіе это рѣшительно есть простая игра словами и даже буквами. Во-первыхъ Аѳинагоръ весьма ясно говоритъ, что хотя Сынъ и рождается, но не какъ *γενόμενον*; во-вторыхъ еще *Επιφανій* замѣтилъ, что иное *γεννητόν* (содѣянное) и иное *γεννητόν* (рожденное)²⁾. Если бы Аѳинагоръ и прямо назвалъ Сына *γεννητός*, то это совсѣмъ не значило бы, что онъ и *γενόμενος*. Но Аѳинагоръ никогда не называетъ Сына ни *γεννητός*, ни *γεννητός*, а называетъ Его лишь *γεννημα*. Опять слѣдовательно выводъ тотъ, что Сынъ, не будучи *γενητός* и не имѣя *γένεσις*, не есть ни *αρχόμενον*, ни *πανόμενον*, но есть *αεὶ δύ* — вѣчно сущій, но въ тоже время неизреченно *рождающійся*. Эту мысль о вѣчномъ бытіи Сына въ Богѣ Отцѣ, о собезначальности Отца

¹⁾ Sandius Nuc. Histor. Eccles. lib. I, p. 88. Ср. у Lumper'a III, 83.

²⁾ *Epiph. Contra haeres. 64. 8.* У Отто приведено такое объясненіе различія между *ἀγέννητος* и *ἀγένητος*: Христосъ, какъ собезначальный Отцу, можетъ быть названъ *ἀγένητος*, но не можетъ быть названъ *ἀγέννητος*. Напротивъ тѣ животныя, которыя были сотворены Богомъ въ 5-й день творенія, были *ἀγέννητα*, т. е. произошли не чрезъ рожденіе, во не *ἀγένητα* — не беззначальны: они *γεγόνασι*, т. е. стали быть или просто *ἐγένεθησαν*, сотворены. Объ животныхъ этихъ можно сказать *ἐγενήθησαν*, но нельзя сказать *ἐγεννήθησαν*.

и Сына, Аениагоръ подтверждаетъ здѣсь же. Онъ напоминаетъ, что, говоря о существѣ Сына, онъ назвалъ Его *υοῦς* и *λόγος τοῦ πατροῦ*. Сынъ не можетъ быть мыслимъ, какъ нѣчто начавшее быть (*γενόμενον*), потому что онъ есть *λόγος*, Слово Бога Отца: Отецъ, будучи *вѣчнымъ* умомъ (*υοῦς ἀτόπος ὄν*), конечно искони (*ἔξ αρχῆς*) имѣть въ Себѣ Слово и такимъ образомъ Онъ есть Существо вѣчно словесное (*λογικός ἀιδίως ὄν*). Если бы Сынъ былъ *γενόμενον*, то это бы значило, что Богъ нѣкогда былъ существомъ несловеснымъ; но несловеснымъ Онъ быть не могъ, потому что Онъ есть *вѣчный умъ*.

Итакъ если Сынъ называется первымъ рожденiemъ Отца не потому, чтобы Онъ началъ свое бытіе, то спрашивается, почему же? Аениагоръ отвѣчаетъ на это: Онъ есть первое рожденіе, какъ *происшедший* (*προελθόν*) отъ Отца, чтобы быть идею и дѣйствіенною силой материальныхъ вещей. Петавій подчеркиваетъ слово *προελθών*. По его мнѣнію, Аениагоръ указываетъ этимъ на то, что Сынъ впервые сталъ отдѣльною ипостасію только при твореніи міра, когда Отецъ произвелъ Его изъ Себя (per productionem, *κατὰ προελεύσιν*). До этого произведенія (*προελευσίς*) Сынъ былъ въ существѣ Отца, но не какъ отдѣльная ипостась, а какъ Его умъ. Такимъ образомъ Сынъ не вѣчно былъ Сыномъ, Онъ не совѣченъ Богу ¹⁾.

Но разсуждая такъ, Петавій хочетъ ввести въ ученіе Аениагора внутреннее противорѣчіе. Въ самомъ

¹⁾ Вотъ слова Петавія: «Hunc igitur insitum patri, et apud eum ex aeterno manentem λόγον prodiisse dicit aliquando; ut idea et actus esset infirmarum rerum, — hoc est, ut illas confusas et tumultuarias perpoliret, ac digeret. Quem quidem progressum et προελευσιν si filii ac verbum productionem esse crediderit, sic, ut illa ipsa processione distincta primum ὑπόστασις extiterit, cum antea in Patris essentia contineretur, — quae videtur illius opinio fuisse, — nequaes coaeternum Patri verbum, ac λόγον existimavit; et a sabelliam dogmate non multum illius abhorrebit oratio.

дѣлъ, если до *προέλευσις* Сына не было, какъ Сына, и обѣ Немъ не могло быть и рѣчи, то слѣдовательно, являясь впервые чрезъ *προέλευσιν* отъ Отца,—Сынъ былъ бы *γενόμενον*. Если бы мы мыслили Сына существовавшимъ до *προέλευσιν* въ возможности, *in potentia*, *εν δυνάμει*, то и тогда Онъ послѣ *προέλευσιν* былъ бы *γενόμενον*, ибо *γενόμενον* и есть именно то, что приведено изъ возможности въ дѣйствительность. Слѣдовательно, *προέλευσιν* нельзя считать моментомъ во времени, когда Сынъ сталъ Сыномъ; *προέλευσис* есть очевидно тоже, что и *γέννημα*, выше употребленное Аѳинагоромъ, и Сынъ хотя и есть *προελθων*, но не *γενόμενον*. Смысль *προέλευσис* есть безъ сомнѣнія тотъ же, что и *λόγος προφορικός* у Феофила антіохійскаго.

Но любопытно разсмотрѣть тѣ основанія, по которымъ Петавій приписываетъ Аѳинагору сліяніе ипостасей Отца и Сына до *προέλευσи*.

Единственнымъ основаніемъ этого заключенія послужили слова Аѳинагора, что „*Богъ, какъ вѣчный умъ, имѣлъ въ себѣ самомъ „λόγον“, будучи такимъ образомъ существомъ вѣчно словеснымъ*“. Мы видѣли, что эти именно слова и приведены Аѳинагоромъ въ доказательство совѣчности Слова Отцу. Но Петавій, чтобы провести свою тенденцію, допускаетъ при переводѣ этого мѣста хитрость, или, если позволительно такъ выразиться, *подлогъ*. Именно послѣ слова *λόγον* (слово) онъ прибавляетъ свое поясненіе,—*id est rationalem*. По его переводу выходитъ, что Богъ, какъ вѣчный умъ (*νοῦς, mens*), имѣлъ въ Себѣ Самомъ *разумъ*, такъ какъ Онъ есть существо вѣчно разумное (*сum aeternum sit rationalis*). Сдѣлавъ такую подстановку, Петавій свободно заключаетъ: „*кажется, Аѳинагоръ думалъ, что самый разумъ, т. е. *λόγος*, по которому Богъ есть *λογικός* (и который мы считаемъ, какъ форму въ Его сущности), и есть Сынъ Божій*“.

Мы полагаемъ, что Петавію показалось такъ именно потому, что онъ не хотѣлъ почему-то понять *λόγον* въ обыкновенномъ Его по отношенію къ Сыну Божію смыслъ, т. е. въ смыслѣ *Слова* (Verbum). Правда, это дало ему возможность обвинить Аѳинагора въ савелліанізмѣ, но зато обвиненіе его вышло болѣе, чѣмъ неудачнымъ.

Во-первыхъ, если бы подъ *λόγον* Аѳинагоръ разумѣлъ не ипостась Сына, а тотъ разумъ, по которому Богъ есть существо разумное, то странна вышла бы его аргументація: Сынъ не есть нечто *γενόμενον* — почему? потому что Богъ, какъ вѣчный умъ, всегда имѣлъ въ Себѣ Самомъ разумъ. Спрашивается, какое же имѣеть это отношеніе къ Сыну Божію? Богъ Отецъ могъ быть вѣчно разумнымъ, но Сынъ Божій и при этомъ могъ быть *γενόμενον*. Совершенно другой смыслъ получить эта аргументація, если подъ *λόγον* разумѣть Слово, т. е. столь часто употребляемое Аѳинагоромъ наименованіе Сына Божія, втораго Лица Св. Троицы.

Во-вторыхъ, если принять, что до *προέλευσιν* Аѳинагоръ считалъ Сына Божія не ипостасью, а лишь способностію Бога Отца, Его разумомъ, то не получилось бы смысла въ *объясненіи*, какое Аѳинагоръ даетъ своему названію Сына Божія рожденіемъ Отца (*γέννημα*). По этому объясненію, Сынъ Божій потому называется рожденіемъ, что произошелъ (*προελθόν*) отъ Отца для того, чтобы быть идеою и дѣйственnoю силою матеріи. Это объясненіе приняло бы тогда такой смыслъ: предъ сотвореніемъ міра отъ Бога, вѣчно разумнаго и вѣчно словеснаго существа, произошелъ (*προελθόν*) Его собственный разумъ, чтобы быть идеою и дѣйственnoю силою материальныхъ вещей.

Вѣ-третьихъ, если считать савелліанистомъ Аѳинагора за то, что онъ называетъ Отца *вѣчно словеснымъ* существомъ, то придется обвинять въ савелліанізмѣ многихъ отцевъ до никейскаго и даже послѣ никей-

ского собора, потому что они пользовались точно такими же выражениями для обозначения совѣчности Слова со Отцемъ, какими пользуется и Аѳинагоръ. Мы изъ многихъ укажемъ на св. Аѳанасія Великаго и Григорія Нисского. Первый прямо говоритъ, что „Отецъ долженъ всегда иметь въ Себѣ Слово, ибо въ противномъ случаѣ Онъ былъ бы когда нибудь ἄλογος, а этого быть не можетъ, потому что это значило бы для Него быть немудрымъ“ (*ἄβοφος*¹⁾). Мы видимъ, что и у св. Аѳанасія также самая мысль, что и у Аѳинагора, который также называетъ Бога вѣчно словеснымъ, потому что Онъ—вѣчный умъ. У св. Аѳанасія мы встрѣчаемъ еще мѣсто, замѣчательное по сходству выражений съ Аѳинагоромъ: „Слово, говоритъ онъ, есть Сынъ (а не *ratio*, не разумъ, какъ хочетъ объяснить Петавій у Аѳинагора), не происшедшій недавно (*οὐ γενόμενον* у Аѳинагора) и не названный лишь Сыномъ, но вѣчно Сынъ. Ибо если Оно не есть Сынъ, то и не Слово, если не Слово, то и не Сынъ. Ибо то, что отъ Отца, есть Сынъ. А что отъ Отца, какъ не Слово, *происшедшее* (*προελθόν*) изъ сердца (*χαρδία*) и рожденное изъ чрева“ ²⁾? Эти самыя слова Аѳанасій направляя противъ савелланъ. Какимъ же образомъ Аѳинагоръ за подобныя же выраженія причисляется къ савелланистамъ, которые раздѣляли, какъ известно, Сына и Логоса. Св. Григорій Нисский тоже ставить вѣчное бытіе Логоса въ Богѣ въ зависимость отъ того, что Богъ есть существо не безсловесное: „кто признаетъ, говоритъ онъ, что Богъ не безсловесенъ (*ἄλογος*), тотъ безъ сомнѣнія согласится, что небезсловесный Богъ имѣть Сына“ ³⁾.

¹⁾ *Contra Arian. Orat. II, cap. 32.*

²⁾ *Contra Arian. Orat. 5.*

³⁾ *Op. t. II, 13 A.*

Такимъ образомъ вмѣстѣ съ великими представителями православія Аѳинагоръ мыслилъ Сына Божія Словомъ Божіимъ, отъ вѣчности происшедшімъ (*προ-ελθων*) отъ Отца Сыномъ. Замѣчательно, что Аѳинагоръ не употребляетъ выраженій *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*, которыя такъ обычны были у древнихъ христіанскихъ богослововъ. Выраженія эти могли подавать и подавали поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ, напр. къ такому представлѣнію, что только *λόγος προφορικός* есть личность, а *λόγος ἐνδιάθετος* — есть слово какъ бы скрытое, не сказанное, покоющееся (*quiescens*) и потому безличное. Аѳинагоръ ни однимъ словомъ не даетъ повода къ подобнымъ объясненіямъ его ученія о Словѣ. Онъ не говоритъ, что Сынъ родился *предъ* твореніемъ міра, но говоритъ только, что Сынъ рождается *для* того, чтобы быть идею и дѣйствіемъ силою матеріи; не говоритъ далѣе, что Сынъ произошелъ отъ Отца или произведенъ былъ Отцемъ для того, чтобы служить *орудіемъ* творенія, какъ думали аріане, но говоритъ, что не только чрезъ Него (*διὰ αὐτοῦ*), но и *по* Нему (*πρὸς αὐτόν*) сотворенъ былъ міръ, что Онъ былъ не только дѣйствійной, осуществляющей силою при твореніи міра, но и *идеей* міра.

III.

Ученіе Аѳинагора о Св. Духѣ.

Выше мы замѣтили, что ученіе Аѳинагора о Св. Духѣ не отличается полнотою и подробностію. Но если мы будемъ рассматривать это ученіе сравнительно съ ученіями другихъ апологетовъ о томъ же, то должны будемъ сказать обратное: ученіе Аѳинагора представляется сравнительно подробнымъ раскрытиемъ вѣрованія древней церкви въ Духа Святаго. Въ то время, какъ у другихъ апологетовъ мы находимъ лишь имя

Святаго Духа, указывающее на личное бытие Его, какъ третьяго лица Св. Троицы, Аѳинагоръ даетъ намъ ясныя указанія а) на природу Св. Духа, на единосущіе Его со Отцемъ и Сыномъ, а также б) на Его личное свойство—исхожденіе Его отъ *Отца*. Мы разсмотримъ оба эти пункта въ ученіи Аѳинагора о Св. Духѣ.

а) Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Аѳинагоръ считалъ Св. Духа Богомъ наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ. Выше мы приводили тѣ мѣста изъ его апологіи, гдѣ онъ исповѣдуетъ христіанскую вѣру въ Св. Троицу. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ вмѣстѣ со Отцемъ и Сыномъ называется и Святый Духъ (*πνεῦμα ἄγιον, τὸ πνεῦμα ἄγιον*), который поставляется наравнѣ съ Ними, не выдѣляется и не унижается предъ Ними и прямо считается единымъ съ Ними по Божеству. „Они, христіане, исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго, и признаютъ ихъ существо въ единствѣ и различіе ихъ въ порядкѣ“ (*Ἐεὸν πατέρα, καὶ υἱὸν Θεόν, καὶ πνεῦμα ἄγιον*). Ясно такимъ образомъ, что различіе Духа Св. отъ Отца и Сына не существенное, не по божественной природѣ, а лишь въ порядкѣ (*ἐν τῷ τάξει*). Порядокъ этотъ заключается въ томъ, что на первомъ мѣстѣ въ Св. Троицѣ поставляется Богъ Отецъ, который есть причина бытія Сына и Св. Духа, на второмъ мѣстѣ—Сынъ и на третьемъ—Св. Духъ. Что различіе въ порядкѣ не есть различіе существенное, это видно уже изъ того, что Аѳинагоръ въ главѣ 12-й, называя лица Св. Троицы, ставить на первомъ мѣстѣ Св. Духа. „Христіане стремятся къ одному, чтобы знать Бога и Его Слово,... что такое Духъ, въ чёмъ ихъ единство и различіе соединенныхъ Духа, Сына, Отца (*τι τὸ πνεῦμα, τις ἡ τὸν τούτων ἔνωσις καὶ διαίρεσις ἐνοντείνων, τοῦ πνεῦματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός*). Въ главѣ 24-й Отецъ, Сынъ и Св. Духъ прямо называются объединенными по Божеству: „мы признаемъ Бога и Сына Его Слово и

Духа Св. именно составляющихъ одно по природѣ (κατὰ δύναμιν, τὸν πατέρα, τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα)“.

Если къ приведеннымъ мѣстамъ мы еще прибавимъ то, что Аѳинагоръ называетъ Св. Духа Духомъ Божественнымъ и Духомъ Божиимъ (πνεῦμα Θεῖον, πνεῦμα ἐνθεῖον), то у насъ не останется ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что Аѳинагоръ почиталъ Св. Духа Богомъ вкупе со Отцемъ и Сыномъ ¹⁾.

б) Признавалъ ли Аѳинагоръ Св. Духа самостоятельной личностію, отличную отъ Отца и Сына? Ссыпываясь на предыдущемъ, мы должны дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Аѳинагоръ ясно различаетъ три лица, несліянныя и раздѣльныя: Θεόν πατέρα καὶ υἱόν Θεόν καὶ πνεῦμα ἄγιον. На раздѣльность Отца отъ Сына и Св. Духа отъ Нихъ указываетъ уже союзъ раздѣлительный καὶ, который обыкновенно употребляется при перечисленіи лицъ или предметовъ, раздѣляя ихъ.

На такое раздѣленіе указываетъ Аѳинагоръ прямо, говоря о различіи Отца и Сына и Св. Духа въ порядке. Но не смотря на это, некоторые богословы считаютъ возможнымъ утверждать, что Аѳинагоръ считалъ Св. Духа не отдельной Божескою личностію, а лишь одной изъ божественныхъ силъ Бога Отца ²⁾, именно той силой, которая вдохновляла пророковъ. Въ доказательство того, что Аѳинагоръ не признавалъ Духа личностію, ссылаются между прочимъ на мѣсто въ его апологіи, гдѣ говорится, что Сынъ во Отцѣ и

¹⁾ Намъ кажется поэтому страннымъ замѣчаніе Baumhart Crusius'a, что Аѳинагоръ считалъ Св. Духа подчиненнымъ Отцу и Сыну Существомъ, и что онъ ставилъ Его рядомъ съ ангелами. Послѣднее замѣчаніе выведено ученымъ богословомъ рѣшительно только на томъ основаніи, что Аѳинагоръ тотчасъ послѣ исповѣданія Троицы начинаетъ говорить объ ангелахъ.

²⁾ Baumg. Crus Dogmengesch. II, 180. Münscher. Dogmengesch. II, 443. (Герике. II, 101).

Отецъ въ Сынѣ пребываетъ по единству и силѣ Духа (*ένόττη καὶ δυνάμει πνεύματος*). Но мы уже видѣли, что подъ *πνεῦμα* нужно разумѣть здѣсь духовную природу Бога, а не лицо Св. Духа. Въ этомъ смыслѣ Аениагоръ не разъ употребляетъ, какъ мы видѣли, слово *πνεῦμα*; такъ, онъ говоритъ, что Богъ преисполненъ *духомъ* (*πνεύματι*) и неизреченою силою; или прямо называетъ Бога Духомъ (гл. 16). Но во всѣхъ этихъ случаяхъ *πνεῦμа* разумѣется не въ смыслѣ ипостаси. Употребляя слово *πνεῦμа* въ смыслѣ ипостаси, Аениагоръ ставитъ его или съ членомъ (*τὸ πνεῦμα*), или съ соответствующими специальными эпитетами Св. Духа: *πνεῦμа ἄγιον*, *πνεῦμа προφητικόν*, *Ἔνθεον*, — Духъ Святый, Духъ пророческій, Духъ Божественный. Что Духа пророческаго и Духа Святаго Аениагоръ не признавалъ сліянною со Отцомъ силою, это ясно видно изъ хода рѣчи его, когда онъ говоритъ о лицахъ Св. Троицы. Сказавъ объ Отцѣ и Сынѣ и ихъ единой природѣ и предвѣчномъ рожденіи Сына отъ Отца для сотворенія міра, Аениагоръ ссылается на свящ. Писаніе, говоря: съ нами согласуется и Духъ пророчественныи. „Господь создалъ Меня, какъ начало путей своихъ въ дѣла своя“. И тотчасъ же по поводу упоминанія Духа, глаголавшаго въ пророкахъ, онъ начинаетъ говорить о Немъ, какъ о третьемъ лицѣ Св. Троицы, *кромъ* Отца и Сына: „*απροτέρω* мы утверждаемъ, что и *этотъ самыи*, дѣйствующій въ пророкахъ, Святой Духъ есть истеченіе Бога, истекая и снова возвращаясь на подобіе луча солнечнаго“ ¹⁾). И только послѣ этого онъ говоритъ о всей Троицѣ: „итакъ кто послѣ этого не удивится, что называются безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Св. Духа?“ ²⁾)

¹⁾ Suppl. 10, 10 D: *Κατοι, οὐδὲ αὐτὸς τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐνφωνοῦσι προφητικῶς ἄγιον πνεῦμα ἀπόδοσιον εἶναι φάμεν τοῦ Θεοῦ, ἀπόδοσεον οὐδὲ ἐπαναρρέομενον τοῦ ἀκτῖνα ἥλιον.*

²⁾ Suppl. 10, 11 A.

Münscher видитъ указаніе на безличность Св. Духа въ томъ, что Аѳинагоръ называетъ Его *истечениемъ* (*ἀπό̄δοια*) Отца. Но подозрѣніе это совершенно не основательно. Говоря, что Духъ есть истеченіе, истекающее и снова возвращающееся къ Нему, какъ лучи солнца, Аѳинагоръ съ одной стороны свидѣтельствуетъ о нераздѣльности Духа Св. отъ Отца по существу, ибо истекая Онъ и опять возвращается къ Богу Отцу; съ другой стороны, чтѣ особенно важно, слово *ἀπό̄δοια* указываетъ на личное свойство Св. Духа, на Его отношенія къ Богу и на Его отличие отъ Сына. Если Сынъ происходит (προελθών) отъ Отца и потому есть πρῶτον γέννημα Отца, то Св. Духъ истекаетъ, исходитъ отъ Отца и есть поѣтому *ἀπό̄δοια*, какъ лучъ есть истеченіе солнца, или свѣтъ истеченіе огня (*ἀπό̄δοια* ως φῶς *ἀπό̄ πυρός*).

Замѣчательно при этомъ, что Аѳинагоръ признаетъ причиною бытія Св. Духа только Отца, сравнивая Его съ солнцемъ и огнемъ, а исходящаго отъ Него Духа съ лучами и свѣтомъ. У него нѣтъ совсѣмъ указаній на подчиненное отношеніе Духа къ Сыну; нѣтъ даже и намека на то, что Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, хотя нѣкоторые католические богословы и хотятъ это видѣть. Аѳинагоръ даже прямо называетъ Духа Св. — *Духомъ, иже отъ Бога (ёбтιν ἀλογον παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματι...)*. Что подъ Богомъ здѣсь разумѣется именно Богъ Отецъ, объ этомъ мы съ несомнѣнностью заключаемъ изъ другаго замѣчательнаго мѣста въ 6-й главѣ: не безбожники мы, которые признаемъ и почитаемъ Бога, который все сотворилъ словомъ и все содер-житъ Духомъ, иже отъ Него).

²⁾ Suppl. 6, 7. A: οὐδὲν ἡμεῖς ἀθεοί, νῦν· οὐ λόγῳ δεδημούργηται καὶ τῷ παρόντι τοῦ πενθύματι συνέχεται τὰ πάντα τούτον εἰδόντες καὶ προτοῦντες θεόν.

Мы думаемъ, что это мѣсто въ связи съ предыдущимъ есть вѣрнѣйшее доказательство древности православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и сильное свидѣтельство противъ католического ученія о *filioque*¹⁾.

¹⁾ Замѣчательно, что католические богословы съ особенностью тщательностью обходить въ своихъ исторіяхъ догматъ Аѳинагора, какъ будто онъ вовсе и не училъ о Св. Духѣ. Зато они съ большими удовольствиемъ приводятъ неясныя мѣста о Св. Духѣ изъ другихъ отцовъ и учителей церкви, напр. Григорія Нисскаго, Оригѣва.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

О Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ.

І. Ученіе Аениагора о твореніи чувственного міра.

Ученіе о твореніи міра Богомъ занимало очень видное мѣсто въ доктринахъ апологетовъ. Это объясняется тѣмъ значеніемъ, какое имѣло это ученіе для апологетическихъ цѣлей. Въ частности по отношенію къ Аениагору мы не разъ замѣчали, что на основаніи сопственности матеріи и видимаго міра онъ съ силою опровергаетъ всѣ языческія міросозерцанія до пантеизма стоиковъ включительно, устанавливая на мѣсто ихъ принципъ чистаго монотеизма. Мысль о безначальности и вѣчности одного лишь Бога такъ часто повторяется у Аениагора и такъ укрѣпляетъ въ читателѣ его апологіи убѣжденіе, что онъ былъ чистый монотеистъ, что странно встрѣчаться съ мнѣніемъ, высказаннымъ Möller'омъ, будто Аениагоръ допускалъ лишь образованіе міра изъ готовой матеріи и не допускалъ творенія самой матеріи *изъ ничего*¹⁾.

¹⁾ Möller. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bies auf Origenes, 145—153. Мнѣніе Möller'a есть одна изъ безчисленныхъ вариаций западныхъ ученыхъ на тему о платонизмѣ

Möller основываетъ свое мнѣніе на томъ, что Аѳинагоръ говоритъ о Богѣ, лишь какъ обѣ образоватѣ, художникѣ матеріи (*τεχνιτָς, δημιουρୋγος*), нигдѣ не говоря о томъ, что Богъ есть Творецъ самой матеріи.

Чтобы не вдаваться въ пунктуальную полемику съ Möller'омъ, мы изложимъ на основаніи подлинныхъ сочиненій Аѳинагора его взглядъ на твореніе міра.

Въ основу этого изложенія мы положимъ тотъ неопровергимый фактъ, что Аѳинагоръ не считалъ и не могъ считать матерію *вѣчной и безначальной* (*ἀ̄ιδια καὶ ἀγενήτη*). Когда мы разбирали ученіе Аѳинагора о Богѣ, мы приводили всѣ выраженія Аѳинагора—какъ о вѣчности и безначальности Бога, такъ и о конечности и тлѣнности матеріи. Аѳинагоръ весьма ясно говоритъ, что *въченъ* одинъ только *безначальный Богъ* (*μόνος ἀ̄ιδιος ὁ ἀγενήτος Θεός*) ¹⁾. Слѣдовательно матерія, какъ *γενητή, не вѣчна*, а напротивъ подвержена тлѣнію ²⁾. Будучи тлѣнной (*φθαρτόν*), матерія поэтому не имѣеть въ самой себѣ принципа самостоятельной жизни (*μὴ δύ, οὐχ δύ*) и имѣеть свое начало (*ἀρχόμενον*) ³⁾. Спрашивается, гдѣ это начало? Möller говоритъ, что Аѳинагоръ не считаетъ нужнымъ выводить матерію отъ Бога, т. е. въ Богѣ полагать творческую причину матеріи, но въ тоже время онъ не считаетъ матерію и самостоятельнымъ принципомъ, враждебнымъ Богу. Такимъ образомъ выходитъ, что Аѳинагоръ въ одно и тоже время былъ и монотеистомъ

христіанскихъ апологетовъ. По своей необоснованности, оно страдаетъ крайней неопределеннostю и незаконченностю: Möller не хочетъ прямо видѣть дуализмъ въ ученіи Аѳинагора, но и чистымъ монотеистомъ не признается; съ другой стороны онъ нигдѣ не выражаетъ мнѣнія, чтобы Аѳинагоръ допускалъ вѣчность матеріи.

¹⁾ Suppl. 30. 34. С.

²⁾ 19; 18. D: ἡ γὰρ ἀγένητόν τι καὶ ἔστιν ἀ̄ιδιον, ἡ γενητόν καὶ φθαρτόν εστι.

³⁾ Ibid.

и дуалистомъ. „Это противорѣчіе, говорить Möller, находить свое разрѣшеніе у Аѳинагора въ чисто отрицательномъ характерѣ материі“. Не известно, изъ чего заключилъ Möller, что *ῦλη* у Аѳинагора носить отрицательный характеръ. Мы видѣли, что Аѳинагоръ приписываетъ ей положительныя свойства: она есть *γενήτη*, *φθαρτή*, *δοχόμενον*, *πανόμενον*, *γενόμενον* и т. п. Понятіе абсолютнаго Бога выводится у Аѳинагора чрезъ отрицаніе именно положительныхъ свойствъ материі. Итакъ Аѳинагоръ или долженъ быть дуалистомъ и считать материю вѣчно враждебнымъ по отношенію къ Богу принципомъ, или долженъ быть мыслить происхожденіе материі *ex nihilo*, или наконецъ онъ долженъ быть чистымъ монотеистомъ и полагать причину материі въ Богѣ. Но дуалистомъ признать Аѳинагора невозможно, потому что положительныя свойства его *ῦλη* суть свойства бытія несамостоятельнаго: его *ῦλη* не можетъ быть отрица-тельнымъ по отношенію къ Богу принципомъ. Таковымъ она могла быть только въ томъ случаѣ, если бы она была *ἀγενήτη*, т. е. безначальной. Но будучи *γενήτη*, т. е. проишедшій, она предполагаетъ причину своего существованія; а этой причиной можетъ быть только *Богъ*.

Такимъ образомъ, если бы даже Аѳинагоръ и со-всѣмъ не говорилъ въ своей апологіи о томъ, что Богъ есть причина и Творецъ материі, то и тогда мы, на основаніи лишь вышеизложенныхъ соображеній, должны бы были признать, что мысль о твореніи материі предполагается имъ. Но въ апологіи Аѳинагора мы имѣемъ и прямыя указанія на то, что Богъ есть не только Создатель міра, но и Творецъ материі,

а) Прежде всего мы укажемъ на название *ποιητής*,¹⁾ т. е. *Творецъ*, которое Аѳинагоръ во многихъ мѣстахъ

¹⁾ См. напр. Suppl. c. 4. 5. с.: δ λόγος ἡμῶν ἔνα Θεὸν ἀγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴν, αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον... πάντα δε διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα. См. особ. гл. 27. 30 с.

у́свояетъ Богу наравнъ съ названіями художникъ (*τεχνίτης*), Создатель (*δημιουργός*). Название *ποιητής* Möller совершенно игнорируетъ, какъ будто Аєнагоръ совершенно и не употреблялъ его. Между тѣмъ название это прямо указываетъ на то, что Аєнагоръ приписываетъ Богу твореніе не только формы, но и самой матеріи ¹⁾.

б) Аєнагоръ и прямо называетъ Бога творческой причиной (*τὸ ποιητικὸν αἴτιον*) матеріи: „не разумно, говоритъ онъ, и то, будто вѣщество древнѣе Бога, ибо творческая причина необходимо должна существовать раньше того, что происходит“ ²⁾). Въ этихъ словахъ мы находимъ ясное указаніе не только на то, что матерія получила свое бытіе въ извѣстный моментъ времени, но и то, что она получила его отъ Бога, Который былъ для нея творческой (*ποιητικόν*), а не созидающей лишь (*δραμτικόν*) причиной ³⁾.

οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν... βλέπουσα. Ibid. D: ἀπερινόητος δε τοῦ πατρὶς καὶ ποιητοῦ τῶν ὄλων. Въ послѣднемъ мѣстѣ Богъ прямо называется Творцемъ всего. Въ это все безъ сомнѣнія входитъ и матерія. Срав. Теоф. Ad Autol. 2. 4.: такія слова: «εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος καὶ ὑλὴ ἀγέννητος, οὐκ ἔτι δὲ θεὸς ποιητὴς τῶν ὄλων ἔστι».

¹⁾ Въ «Увѣщательномъ словѣ къ Эллинамъ», приписываемомъ Иустину философу, такъ объясняется различіе между *ποιητής* и *δημιουρгός*: Творецъ (*ποιητής*), не нуждаясь ни въ чёмъ другомъ, творить творимое изъ собственной своей силы и власти; диміургъ же созидаєтъ происходящее (*τὸ γενόμενον*), заимствуя силу изъ матеріи. Cohortatio ad Graec.: 22. р. 21. В. С.

²⁾ Suppl. 19, 19 В: οὕτε πρεπειτέραν λόγου ἔχει εἶναι τὴλη τοῦ θεοῦ τὸ γὰρ ποιητικὸν αἴτιον προκατάρχειν τῶν γενομένων ἀνάγκη.

³⁾ Напрасно хочетъ Möller ослабить это мѣсто указаніемъ на то, что эти слова сказаны противъ языческихъ теогоній, произвѣдившихъ боговъ изъ матеріи. Аєнагоръ, по его натянутому толкованію, говорить здѣсь лишь о томъ, что активный принципъ предшествуетъ пассивному бытію: почему онъ не говоритъ прямо, что Богъ старше матеріи. Мы недоумѣваемъ, какъ можно сказать

в) Но главное, на что мы должны обратить свое внимание при разборѣ ученія Аениагора о твореніи міра, это—цѣль, съ какой онъ излагаетъ это ученіе. Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что языческій политеизмъ носилъ характеръ по преимуществу космической. Предметомъ религіозныхъ олицетвореній является для грека *хобмос*, т. е. благоустроенный міръ. Вся ошибка политеистовъ, на которую указалъ имъ Аениагоръ, состояла въ томъ, что за красотою видимаго міра они не познали Виновника этой красоты. Отсюда главное внимание Аениагора обращено на то, чтобы показать язычникамъ, что они, обоготворяя вселенную съ великимъ разнообразіемъ и красотою ея формъ, не познавая и не желая познать Создателя этой красоты и этого разнообразія, въ сущности обоготворяютъ мертвое вещество, которое заключено въ этихъ формахъ. Но мертвое вещество совершенно не способно производить изъ себя красоту и разнообразіе формъ: только Богъ достоинъ славы Создателя міра, и потому все прекрасное въ мірѣ должно относиться къ Его славѣ. Въ цѣляхъ Аениагора было поэтому главнымъ образомъ раскрыть ученіе о созданіи міра, космоса, со всею красотою его. Поэтому онъ очень мало говорить о твореніи матеріи, но очень много о созданіи міра. „Слава и честь устроенія міра по справедливости принадлежитъ Богу, его Создателю“, а потому міръ не достоинъ обоготворенія; вотъ главная мысль Аениагора. „Прекрасенъ міръ какъ своимъ величиемъ и расположениемъ звѣздъ, которые находятся въ наклонномъ кругѣ (зодіака) и у сѣвера, такъ и сферическимъ видомъ своимъ, но *не ему*, а *Создателю его* должно поклоняться“. „Если міръ есть художественное произведение Божіе, то, удивляясь его красотѣ, я

еще прамѣе: не ясно ли безъ всякихъ толкованій, что подъ *ποιητικὸν αἴτιον* разумѣется Богъ, а *υἱομένων* относится къ матеріи. Въ трактатѣ «О воскресеніи» мы неоднократно встрѣчаемъ таѣ *γεγένενα*—въ смыслѣ таѣ єѡиа См. напр. 12., 52 Д. 53 с.

возношусь къ его художнику".... „Хотя стихіи и прекрасны на видъ, благодаря искусству Создателя; но по природѣ своей онъ тождественны съ веществомъ" ... „Удивляясь прекрасному устройству неба и стихій, я не поклоняюсь имъ, какъ богамъ, знал, что онъ подлежать разрушению""). Вотъ тѣ основныя мысли, какія высказывалъ Аѳинароръ въ связи съ своимъ ученіемъ о сотвореніи міра. Не нужно обоготворять міра, потому что его прекрасное устройство зависитъ не отъ вещества, изъ котораго онъ состоитъ, а отъ Творца, Который создалъ и устроилъ это вещество.

II.

Участіе Бога-Слова въ твореніи міра.

Такимъ образомъ Аѳинароръ, какъ и многіе другіе церковные писатели, представляетъ дѣло творенія состоящимъ изъ двухъ послѣдовательныхъ актовъ творческой дѣятельности: первый актъ есть твореніе матеріи, хаоса, или, выражаясь языкомъ Бібліи, неба и земли. Это было *въ началѣ*, т. е. когда-то во времени, и это произошло по непосредственному, неизреченному мановенію Божественной воли: въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю. Но земля была невидима и неустроена и тьма вверху бездны. Эта земля была та *ѹлὴ πανδεχύς, ἄπιος φύσις*, о которыхъ говорятъ апологеты. Второй актъ творенія есть образованіе, созданіе міра изъ хаоса: это есть *раздѣленіе матеріи* ¹), какъ выражается Аѳинароръ.

На этомъ второмъ актѣ творенія, на твореніи космоса изъ первобытной, хаотической матеріи, Аѳинароръ останавливаетъ, какъ мы видѣли, свое почти исключительное вниманіе. И какъ въ сказаніи Моисея Слово

¹) Suppl. c. 15. 16.

²) Suppl. c. 22. 22. Δ: ή ὑλὴ διακριθείση ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.

Божіе (*и рече Богъ*) впервые изрекается для раздѣленія хаотической массы и созданія изъ нея разнообразнѣйшихъ формъ космической жизни, такъ и у Аѳинагора міръ творится *Словомъ Божіимъ*. Сынъ Божій является идею и творческою силою для образованія безобразной матеріи. „Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ Его идея и дѣйственная сила, ибо по Нему и чрезъ Него все произошло“, . потому что Отецъ и Сынъ суть едино¹⁾). Итакъ Слово является непосредственнымъ виновникомъ устройства космоса: будучи едино со Отцемъ, Сынъ владѣетъ всѣми идеями и силами Его. А такъ какъ Богъ есть Самъ для Себя *космосъ*²⁾, то и Сынъ есть идеальный космосъ и потому-то Онъ является первообразомъ, *идеей* (*ἰδέᾳ*) чувственного міра: міръ сотворенъ по Нему (*πρὸς αὐτοῦ*³⁾). Но самъ же Сынъ служилъ и осуществленіемъ этой идеи: Онъ былъ и дѣйствующей силой (*ἐνέργεια*) при твореніи міра: міръ созданъ не только *по* Нему, но и *чрезъ* Него (*δι' αὐτοῦ*⁴⁾).

Ближайшимъ образомъ опредѣляется это идеальное и реальное участіе Логоса въ дѣлѣ образованія матеріи въ слѣдующихъ словахъ: „Логосъ произошелъ отъ Отца для того, чтобы бытъ идею и дѣйственную силою для всего матеріального, предлежащаго Ему въ видѣ безкачественной природы неустроенной земли, ибо тяжелѣйшія частицы въ немъ были смѣшаны съ легчайшими⁵⁾). Наші слова подтверждаютъ и Духъ проро-

¹⁾ Suppl. 10, 10 с.

²⁾ Suppl. 16. Сравни Филона *De mundi opificio*: слово есть умный міръ (*κόσμος νοητός*).

³⁾ Supplic. 10, 10 с.

⁴⁾ Ср. Suppl. 4. 5. с. *πάντα δὲ διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποικάτα*. С. 6. 7. А: *ὑφ' οὐδὲ λόγῳ δεδημιουργήται τὰ πάντα*.

⁵⁾ Suppl. 10. 10 Д: *πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον,...* ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων, ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ἀχρεῖας ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ πουφότερα ἐπ' αὐτοῖς. Мѣсто это затруднительно для пониманія и

ческій, говоря: „Господь созда мя въ начало путей своихъ въ дѣла своя“.

Такимъ образомъ, дѣятельность Логоса состояла въ томъ, чтобы, сообразно съ тѣми идеями, какія были отъ вѣчности начертаны въ Немъ Отцемъ, создать изъ хаоса космосъ. *Паундѣхъсъ* *йлъ* получила, вслѣдствіе дѣй-

вывало вѣсколько критическихъ опытовъ для своего объясненія. Вся трудность его состоять въ томъ, что во всѣхъ рукописныхъ экземплярахъ «Прощенія» стоитъ не *ἀχρεῖας*, какъ мы написали уже по исправленію Марана, а *δχείας*. (coitus). Otto по справедливости называетъ это чтеніе *нелѣпымъ*. Въ виду такой нелѣпости предлагали слѣдующія исправленія этого слова: *Gesner* понимаетъ *οχείας* въ смыслѣ *όχημα* или *όχείον*, т. е. корабль. Смыслъ является такой, что все материальное представляется въ видѣ неподвижного корабля. Дѣйствуя на матерію, Логосъ оживотворяетъ её, точно такъ же, какъ и кормчій, вступая на корабль, приволить его въ движение. Образъ этотъ былъ не новъ въ философской литературѣ. Его употреблялъ Платонъ въ *Tim.* 14. р. 41 д. а также и Нуменій. Но едвали въ данномъ случаѣ онъ имѣть мѣсто, потому что—1) онъ удобенъ для изображенія приведенія чего-нибудь въ движение, но не для образованія и устроенія космоса изъ безобразнаго вещества, а обѣ этомъ и идетъ рѣчь у Аениагора; 2) Кромѣ того, трудно допустить превращеніе *δχήματος* или *δχείου* въ *δχείας*.—Фабрицій предлагаетъ *δχέως*—въ смыслѣ *ἀκατασκευаотоу*, но въ этомъ значеніи слово это почти не употребляется. Всѣхъ удачнѣе, кажется, догадка *Марана*, который, вѣдѣсто *δχείας*, ставить *ἀχρείας*. Это исправленіе принимаетъ *Clericus*, *Clarissee* и *Ото*. Послѣдній внесъ его и въ текстъ. Но «нелѣпое» *δχείας* нашло себѣ въ послѣднее время защитника въ лицѣ *Möllera* (*Kosmol.* стр. 166—167). Онъ принимаетъ *δχεία* въ буквальномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ *coitus*, и находитъ во всей тирадѣ Аениагора «прекрасный» смыслъ. Въ этой тирадѣ онъ прежде всего устанавливаетъ такую конструкцію: *ῶς* *ύλικῶν* *ξυμπ.* (т. е. *ἀποίον* *φύσεως* *καὶ* *υῆς*) *ύποκειμένου* *δχείας* *δίκην* *κ. т. λ.* Такимъ образомъ, Логосъ представляется мужескимъ оплодотворяющимъ принципомъ, а вся совокупность материального женскимъ пассивнымъ началомъ и весь актъ творенія представляется особаго рода актомъ оплодотворенія матеріи Логосомъ. Трудно допустить, чтобы Аениагоръ, столь горячо возстававшій противъ грубаго антропоморфизма языческихъ теогоній и миѳологій, самъ допустилъ грубый и притомъ мало выражавшій собою образъ.

ственной силы Логоса, раздѣленіе (*διάχορισιν*), вмѣсто безпорядочнаго смѣшенія; опредѣленную форму (*σχῆμα*), вмѣсто безкачественности (*αποιόσφυντις*) и красоту (*χόμιον*) вмѣсто неустроенности (*ἀχρεῖα γῆ*) ¹⁾.

Но приписывая участію Логоса въ твореніи образованіе міра-космоса, Аѳинагоръ однако ни разу не называетъ Его Творцемъ міра. Онъ только неоднократно высказываетъ положеніе, что Богъ все сотворилъ Своимъ Словомъ ²⁾). Изъ этого же положенія слѣдуетъ, что съ одной стороны ни одинъ актъ творенія не совершень Богомъ помимо Логоса, но съ другой стороны и то, что Логосъ собственно не былъ Творцемъ, а былъ для Него идеей и дѣйственной силою, или тѣмъ, что другой апологетъ называетъ словомъ *σύμβούλος*, совѣтникъ.

Аѳинагоръ не описываетъ своимъ августейшимъ читателямъ порядка міротворенія, какъ это дѣлаетъ Феофиль къ Автолику (II кн.). Но въ одномъ мѣстѣ своей апологіи онъ очевидно представляетъ предъ собою картины шестидневнаго міротворенія, написанную Моисеемъ: „Для Него, говоритъ онъ, самая большая жертва та, если мы знаемъ, Кто рас простеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы, Кто украсилъ эфиръ звѣздами и повелѣлъ землѣ производить всякия сѣмена, Кто сотворилъ животныхъ и создалъ человѣка ³⁾“.

III.

Цѣль творенія. Отношеніе Бога къ міру.

„Если, какъ говоритъ Аѳинагоръ, рѣшительно во всѣхъ дѣлахъ Божиихъ нѣтъ ничего напраснаго ⁴⁾“, то

¹⁾ Suppl. 15. 14. D.

²⁾ Suppl. 6. 7 A. Suppl. 10. 10 B: *υφ' εὑρενται το' πάντας τοὺς αὐτοὺς Λόγους*.

³⁾ Suppl. c. 13.

⁴⁾ De resurr. 15. 57 C: *πάντων καὶ πανταχόθεν ἀπελήλαται τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ τὸ ματαῖον...* Срав. 12, 53 с.: *μηδεμίαν ἐν τοῖς ὑπὸ Θεοῦ γενομένας τοῦ ματαίου χάραν ἔχοντες...*

мы въ правѣ задаться вопросомъ, какую цѣль имѣлъ Творецъ, возводя міръ изъ небытія въ бытіе? Вопросъ этотъ тѣмъ болѣе важенъ, что съ нимъ неразрывно связанъ другой вопросъ, сотворилъ-ли Богъ міръ по свободному изволенію или по требованію необходимости? Извѣстно, что гностики рѣшали вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ и считали происхожденіе міра отъ Бога чрезъ эманацію необходимымъ развитіемъ божественной природы, помимо участія Божественной воли.

Аѳинагоръ рѣшительно отвергаетъ подобное рѣшеніе вопроса: „Богъ сотворилъ міръ, говоритъ онъ, не потому, чтобы нуждался въ немъ“. Сотворенный міръ не могъ чего-нибудь прибавить къ всесовершенствамъ Божіимъ, ибо „Богъ для Себя есть все, свѣтъ неприступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ ¹⁾“. Въ другомъ мѣстѣ Аѳинагоръ говоритъ: „Тому, кто совершенno ни въ чемъ не нуждается, ничто изъ созданнаго Имъ не можетъ служить къ собственной Еgo пользѣ“ ²⁾.

Аѳинагоръ не указываетъ прямой цѣли созданія міра, но судя по нѣкоторымъ выраженіямъ, онъ признавалъ вмѣстѣ съ другими апологетами и позднѣйшими отцами церкви, что міръ созданъ для человѣка, и при томъ не для того только, чтобы онъ блаженствовалъ, но чтобы отъ видимыхъ красотъ міра онъ возвышался къ Творцу его и прославлялъ Его чистою жизнью. Такъ какъ высшая цѣль человѣческой жизни та, чтобы познать Бога и созерцать Его ³⁾, то міръ, какъ чудесное произведеніе Божіе, служитъ для человѣка средствомъ

¹⁾ Suppl. 16, 15 С: δέ κόσμος οὐχ ὡς δεομένου τοῦ θεοῦ γέγονεν πάντα γαρ δέ θεός ἐστι αὐτὸς αὐτῷ φᾶς ἀπόστοτον, κόσμος τέχειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. Сравн. Тертулл. с. Prax. с. 5: ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Minuc. Fel. Octav. 1887: «Онъ былъ прежде міра, Самъ будучи для себя міромъ».

²⁾ De resurr. 12. 52 с.

³⁾ Suppl. 12. De resurr. 25.

къ этому познанію и созерцанію Бога. „Для Него самая большая жертва та, если знаемъ, Кто распостеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы“... Если мы, признавая Бога Создателемъ, Который все содержитъ и наблюдаетъ вѣдніемъ и всеуправляющею мудростю,—воздѣваемъ къ небу чистыя руки, то какія еще нужны Ему жертвоприношения?“ ¹⁾).

Если такимъ образомъ міръ сотворенъ не для какой-нибудь пользы Творца и не въ восполненіе какого-нибудь недостатка въ Его совершенномъ бытіи, то единственнымъ мотивомъ, побудившимъ Бога къ сотворенію міра, могла быть благость и премудрость Божія, кото-рыя обнаруживаются во всѣхъ твореніяхъ Божіихъ ²⁾.

Но разъ Богъ сотворилъ міръ по Своей премудрости и благости, то неизбѣжнымъ слѣдствіемъ той же премудрости и той же благости является промыслительная дѣятельность Бога по отношенію къ миру. Аѳенагоръ ставитъ промыслительную дѣятельность Бога въ прямую зависимость отъ творческой. „Если Онъ (Богъ) не промышляетъ, то ничего не сотворилъ“ ³⁾. „Тѣ, которые признаютъ Бога Творцемъ,—говорится въ трактатѣ о воскресеніи,—если хотятъ быть вѣрными своимъ началамъ, необходимо должны допустить, что все сотворенное находится подъ сохраненіемъ и промышленіемъ премудрости и правды Его и, разсуждая такимъ образомъ, должны признать, что ничто ни на землѣ, ни на небѣ не изъято, изъ управлѣнія и провидѣнія Божія, по что попеченіе Творца простирается на все сокровенное и явное, малое и великое“ ⁴⁾.

¹⁾ Suppl. 13. 13 В. С.

²⁾ *De resurr. 12, 53* et: δι έαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας φεωρούμενην ἀρθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.

³⁾ Suppl. 8, 9 С: καὶ μὴν οὐδέν, εἰ μὴ προνοεῖ, πεποίηκεν. Слова эти сказаны о предполагаемомъ другомъ Богѣ, кромѣ Бога Единаго.

⁴⁾ *De resurr. 18. 60* В.

Эти промыслительные отношения къ миру должны быть представляемы такъ, что Богъ не чуждъ миру,— не удаленъ отъ него въ какую-нибудь недоступную область бытія, но, находясь въ этой, собственной ему, области, Онъ въ то же время находится и въ мірѣ, на всякомъ мѣстѣ. Эта мысль выражается во многихъ мѣстахъ апологіи Аениагора. Такъ, онъ говоритъ, что Богъ, Творецъ міра, находится выше сотворенного имъ міра, а такъ какъ міръ имѣть сферическую форму, то быть превыше міра значитъ быть окрестъ міра ¹⁾. Такимъ образомъ, Богъ какъ-бы объемлетъ и содержитъ міръ въ Своей власти ²⁾ и даже всѣ Собою наполняетъ ³⁾). Но при этомъ не нужно конечно забывать, что Богъ по существу Своему необъятенъ (*ἀχώριος*) и поэтому не можетъ ограничиваться какимъ-нибудь определеннымъ ограниченнымъ мѣстомъ въ мірѣ ⁴⁾). Съ другой стороны такъ какъ Богъ стоитъ превыше всего материального, раздѣляясь отъ него неизмѣримой бездной, то нельзя представлять пребываніе Бога въ мірѣ и такъ, что міръ есть какъ-бы тѣло Божіе, какъ это думали перипатетики ⁵⁾). Единственно мыслимое отно-

¹⁾ Athen. Suppl. 8 р. 8 D: *ὅ τοῦ κόσμου ποιητῆς ἀνωτέρῳ τῶν γεγονότων, καὶ περὶ ἀπολήσεις καὶ ἐκόσμησε....*

²⁾ Аениагоръ употребляетъ для выражения такихъ отношений Бога къ миру такие глаголы, какъ: *συνέχειν, συνηρατεῖν, ἐποπτεύειν, ἐπέχειν*. См. Suppl. 8 р. 9 A. 10. 10 B. 13. 13 C.

³⁾ Suppl. 8. 9 B: *πάντα ὑπὸ τούτου πεπλήρωται.*

⁴⁾ Suppl. 10. 10 B.

⁵⁾ Страннымъ представляется намъ замѣчаніе Vacherot (*Histoire critique d'ecole d'Alexandrie*, I., 232, 233, 234), что Аениагоръ будто-бы считалъ міръ субстанціею и тѣломъ Бога: «Athenagore, говоритъ онъ,—conçoit le mond tantot comme l'oeuvre de Dieu, tantot comme la substance même et son corps». Это утвержденіе явилось у Vacherot очевидно вслѣдствіе неправильного пониманія, или, вѣрнѣе, небрежнаго чтенія мѣста въ 16 главѣ, «Прошенія» Аениагора, где Аениагоръ питаетъ возврѣнія на міръ Платона, стоиковъ и между прочимъ перипатетиковъ и приходитъ къ тому выводу, что всѣ эти возврѣнія приводить къ одному выводу: должно

шеніе Бога къ материальному міру есть отношение промыслительное: Богъ живетъ въ мірѣ Свою промыслительною дѣятельностю, а не Свою сущностю¹⁾.

Какъ твореніе міра Богъ совершилъ не непосредственно, но чрезъ Слово Свое, такъ и промысленіе надъ міромъ осуществляется при посредствѣ Св. Духа. Богъ Словомъ Своимъ все сотворилъ и устроилъ и все содержитъ. „Словомъ Божіимъ все сотворено и Духомъ Его все содержитъся²⁾; Богъ всѣ творенія содержитъ Духомъ³⁾. И опять нельзя представлять себѣ, что это промысленіе Духа Божія надъ міромъ въ смыслѣ стоическомъ или платоновскомъ, какъ будто Богъ является міровой душой (*ψυχѣ*) или проникающимъ матерію духомъ. Подъ Духомъ Аѳинагоръ разумѣеть именно третье лицо св. Троицы, *ἀπόρροια τοῦ Θεοῦ* и *τὸ παρὰ Θεοῦ πνεῦμα*, а противъ стоического ученія о всепроникающемъ духѣ Аѳинагоръ прямо полемизируетъ⁴⁾.

Естественнымъ слѣдствіемъ промысленія Божія о мірѣ является стройная законосообразность въ міровыхъ процессахъ: въ движениі свѣтиль, въ явленіяхъ

почитать Бога, а не обоготворять міръ за красоты его. «Если міръ, какъ говорить Платонъ, есть художественное произведеніе Божіе, то, удивляясь его красотѣ, я возношуясь къ его художнику; или пусть міръ будетъ сущностью и тѣломъ Бога, какъ думаютъ перипатетики; вмѣсто того, чтобы покланяться Богу, причинѣ движенія въ этомъ тѣлѣ,—мы не будемъ припадать къ этимъ бѣднымъ и слабымъ стихіямъ... Или, если кто-нибудь мыслить части міра силами Божіими...»... и т. д. Очевидно, что Vacherot принялъ ссылку Аѳинагора на перипатетиковъ за собственное мнѣніе Аполлогета.

¹⁾ Suppl. 8. 8 Δ: ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς αὐτέρω τῶν γεγονότων ἐπέχων αὐτὸν. τῇ τούτῳ προνοέᾳ οὐτοί.

²⁾ Suppl. 6. 6 Δ: ὑφ' οὖτις λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τῷ πάντα.

³⁾ Suppl. 5. 6 B: οὖτις τὰ ποιήματα καὶ τοῖς οὖτις πνεύματι συνέχεται οὐτοί.

⁴⁾ Suppl. 22. 23. B.

земной природы, въ жизни животныхъ. „Вѣчный про-
мыслъ Божій постоянно бодрствуетъ надъ нами; по
словамъ языческаго поэта, земля по необходимости,
хочеть-ли, не хочетъ-ли, производитъ растенія и питаетъ
скотъ; вѣщи управляются закономъ разума сообразно
съ общимъ ихъ устройствомъ... Въ устройствѣ вселен-
ной нѣтъ ничего беспорядочнаго и случайнаго, а на-
противъ каждая часть ея произошла разумно, почему
и не преступаетъ установленнаго для нея порядка“¹⁾).

Для наблюденія этого разъ навсегда положеннаго
порядка въ частяхъ міра Богъ, по учению Аѳинагора,
назначилъ ангеловъ. „Мы признаемъ множество анг-
еловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Заждитель
міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ
управлять стихіями, и небесами, и міромъ, и всѣмъ, что
въ немъ и благоустроилъ ихъ“²⁾).

Въ какомъ смыслѣ должно понимать это учение о
промыслительной дѣятельности ангеловъ, мы увидимъ
ниже при разборѣ ученія Аѳинагора о мірѣ духовномъ.

2. Ученіе Аѳинагора о мірѣ духовномъ.

„Пневматологія, говорить одинъ ученый, пред-
ставляетъ собою существенную часть патристического
богословія“³⁾). Объясняя такое значеніе ученія о мірѣ
духовномъ въ ученіи древнихъ отцовъ церкви, Неандеръ
говоритъ: „христіанство поставило антропологію въ
связь съ ученіемъ о духахъ, ибо съ одной стороны
оно представило человѣку такую же разумно-нравствен-
ную природу, какъ и всѣмъ высшимъ духамъ, и такое
же назначеніе, представляя такимъ образомъ человѣка
членомъ святаго и блаженнаго міра духовъ, къ которому
онъ уже здѣсь принадлежитъ по своей внутренней

¹⁾ Suppl. 25. 28 Д.

²⁾ Suppl. 10, 11 А.

³⁾ Daniel, Tatian, der Apologet. стр. 185.

духовной жизни; съ другой стороны оно къ этому же миру духовъ отнесло и происхожденіе морального зла¹).

Эти слова ученыхъ, сказанныя вообще объ отцахъ церкви, въ частности особенно приложимы къ Аениагору. Въ его богословіи ученію о духовномъ мірѣ отведено широкое мѣсто. Это ученіе заслуживаетъ тѣмъ большаго нашего вниманія, что на немъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, отразилось бывшее языческое міросозерданіе Аениагора, вслѣдствіе чего въ нѣкоторыхъ пунктахъ оно представляеть оригинальныя особенности въ сравненіи съ установившимся церковнымъ ученіемъ, хотя впрочемъ эти особенности свойственны и другимъ современнымъ Аениагору апологетамъ, прошедшими одинаковую съ нимъ языческую школу.

Аениагоръ рѣзко различаетъ въ мірѣ ангельскомъ двѣ группы, или два противоположныхъ царства: царство духовъ чистыхъ, ангеловъ въ собственномъ смыслѣ, и темное царство падшихъ ангеловъ, духовъ злобы. Въ своемъ изложеніи мы раздѣльно разберемъ сначала ученіе Аениагора о духахъ чистыхъ, а потомъ ученіе о злыхъ духахъ.

А) Ангелы добрые.

Происхожденіе, природа ангеловъ. Назначеніе и почитаніе ангеловъ.

Міръ ангельскій, какъ и міръ чувственныій, получилъ свое происхожденіе отъ Бога²), и притомъ ангелы произошли, не какъ истеченія изъ божественной плиромы, на подобіе гностическихъ эоновъ или платоническихъ идей, но сотворены Богомъ³).

¹) Neander, Allgem. Geschich. der christ. Kirche 1. 3 р. 694.

²) Suppl. 24, 27; B: ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὑλὴν ἔχον πνεῦμα γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καθὶ καὶ λοιπὸι ὑπὸ αὐτοῦ γεγόνασιν ἀγγελοι.

³) Suppl. 24, 27. D: Οἱ μὲν γὰρ ὄλλοι, αὐθαίρεσοι δὴ οἵοι γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἐμειναν ἐφ' οἵς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ἐθεές.... πτλ.

Но, не смотря на то, что Ангелы суть *γενόμενοι*, они при самомъ сотвореніи своеемъ получили природу высшую не только тлѣнной матеріи, но и природы человѣка. Ангелы суть духи безтѣлесные ¹). Будучи существами духовными, они въ то же время, въ противоположность идеямъ Платона и эонамъ гностическимъ, суть существа *личные*: они одарены свободной волей, имъ свойственна способность пребывать въ добрѣ и уклоняться ²).

Гораздо болѣе Аѳинагоръ говоритъ *о служеніи и назначеніи Ангеловъ*. Онъ называетъ ихъ „служителями“, которыхъ Творецъ и Зиждитель міра Богъ чрезъ Слово Свое поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями и небесами и міромъ и всемъ, что въ немъ и благоустроиствомъ ихъ ³). Въ другомъ мѣстѣ Аѳинагоръ такъ поясняетъ эти слова о промыслительной дѣятельности ангеловъ: „таково назначеніе ангеловъ—быть для Бога промышленіемъ о вещахъ, Имъ сотворенныхъ, такъ именно, что Богъ имѣеть всеконечное и родовое промышленіе обо всемъ, а промышленіе о частяхъ—ангелы, къ нимъ приставленные“ ⁴).

Это ученіе Аѳинагора о частномъ промышленіи Ангеловъ дало нѣкоторымъ ученымъ ⁵) поводъ сдѣлать

¹) Suppl. 24. 27 B: ἐναντίν εστὶ τὸ περὶ τὴν ὑλην ἔχον πνεῦμαν γενόμενον μὲν ὑπὸ Θεοῦ, καθὸ καὶ λοιπὸν ὑπ’ αὐτοῦ γεγόναπι ἄγγελος.

²) Suppl. 24. 27. C: ἀς δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, αὐθαίρετον, καὶ τὴν δοετὴν καὶ τὴν κακὴν ἔχόντων... καὶ τὸ πατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν δρόῳ καθίστηκεν.

³) Suppl. 10. 11 A: Καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οἵς δὲ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου Θεός διὰ τοῦ παρ’ αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περὶ τε τὰ στοιχεῖα καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν. Ιуст. II. с. 5.

⁴) Suppl. 24. 27. B.

⁵) Rössler, Lehrbegriff der christl. Kirche S. 138. и др. (см. у Semisch, 347. II).

такое заключение о всей христіанской древней церкви, будто она приписывала Богу лишь всеобщее родовое промышление надъ міромъ, а частное промышление надъ жизнью и дѣйствіями единицъ и индивидуумовъ всецѣло относила къ Ангеламъ. Это учение, говорять, перешло въ церковь изъ платонизма чрезъ христіанъ-философовъ, подобныхъ Аѳинагору¹⁾. Мы думаемъ, что заключение это невѣрно не только по отношению ко всей церкви, но и къ Аѳинагору. Мы конечно не станемъ отрицать того, что въ учении объ ангелахъ и въ частности объ ихъ дѣятельности между Аѳинагоромъ и платонизмомъ существуетъ нѣкоторое сходство. Но сходство это говоритъ только о томъ, что подъ вліяніемъ христіанства Аѳинагоръ переработалъ свои платоническія воззрѣнія, подчинилъ ихъ принятому имъ христіанскому учению, уничтоживъ въ нихъ то, что съ этимъ послѣднимъ не согласовалось. Но нельзя представлять дѣла такъ, будто платонизмъ былъ исходнымъ пунктомъ въ учении Аѳинагора и будто его учение объ ангелахъ есть лишь переводъ взглядовъ Платона на христіанскій языкъ, подстановка христіанскихъ ангеловъ вмѣсто демоновъ Платона.

Достаточно небольшаго знакомства съ учениемъ Платона о демонахъ и геніяхъ, чтобы убѣдиться въ этомъ.

Демоны или геніи понадобились въ системѣ Платона для того, чтобы сдѣлать возможнымъ общеніе между Богомъ и смертными. Богъ, какъ высочайшее благо, не могъ сотворить чего-либо не бессмертнаго,— поэтому, онъ не могъ сотворить и человѣческихъ тѣлъ: это совершили низшіе боги—демоны. Точно также, будучи Существомъ, абсолютно возвышеннымъ надъ всѣмъ смертнымъ и материальнымъ, Богъ не можетъ

¹⁾ Möller. Geschichte der Kosmologie. 183. Pertsch. Philosophie doct. eccl. de geniis. 5. Rössler. Biblioth. d. Kirchenväter. I. 202. Чирнеръ. Fall. des Heidenthums I. 581. Brucker, Histor. critic. philos. III. 377.

быть и непосредственнымъ промыслителемъ міра и рода человѣческаго: для этого опять ему служить демоны и геніи, которые въ качествѣ посредниковъ промышляютъ надъ міромъ и людьми по частямъ ¹). Такимъ образомъ Богъ, предоставивъ демонамъ частное промышленіе, Самъ не только не промышляетъ надъ частями міра и надъ человѣкомъ, но даже и не можетъ промышлять ²).

Совсѣмъ другой взглядъ на промыслительную дѣятельность Божію мы находимъ у Аѳинагора. Частное промышленіе ангеловъ, по Аѳинагору, совсѣмъ не исключаетъ непосредственнаго промышленія Самого Бога надъ міромъ и надъ человѣческимъ родомъ. Аѳинагоръ самъ говоритъ: мы знаемъ, что Богъ и ночью и днемъ присущъ нашимъ мыслямъ и словамъ, что весь Онъ—свѣтъ и видитъ находящееся въ нашемъ сердце ³). Въ другомъ мѣстѣ онъ же весьма ясно говоритъ, что ничто на землѣ не изъято отъ управлениія и провидѣнія Божія, что попеченіе Творца простирается на все сокровенное и явное, великое и малое ⁴). Такимъ образомъ, по Аѳинагору, Богъ не удаленъ отъ міра, какъ у Платона, и не гнушается взирать промыслительнымъ окомъ на дѣла человѣческія, хотя бы это были дѣла отдѣльнаго лица. Поэтому и ангелы въ своей частной промыслительной дѣятельности являются не посредниками, не замѣстителями Бога, а служителями (*λειτουργοι*),

¹) Plato in *Sympos.*: Πᾶν τὸ δαιμόνον μεταξί εστι Θεοῦ τε, καὶ θυητοῦ, τίνα (η δὲ ἐγώ) δύναμιν ἔχον; Ερμηνεῦσον καὶ διαπορθμεῦσον θεοῖς τὰ πάρο ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ πάροι θεῶν· τῶν μὲν τὰς δέρησεις, καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε, καὶ ἀμοιβάς τῶν θυσιῶν.

²) Ibid: Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα εστιν η διμίλια; καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώποις καὶ ἐγρηγορόποι, καὶ παθεύοντοι. Неоплатоники право называютъ ангеловъ θεοὶ μερικοὶ καὶ κοσμικοὶ (De abstinent. Porphir. 1, 57). Jambl. De mysteriis Aegip. 5. 23.

³) Suppl. 31.

⁴) De resurr. 18.

исполнителями воли Божієй. А такъ какъ по природѣ своей они ограничены, то ограничены и силы ихъ и потому ихъ промыслительной дѣятельности могутъ подлежать лишь немногія вещи, части міра, тогда какъ Богъ, какъ существо неограниченное въ силахъ и въ вѣдѣніи, неограниченъ и въ Своемъ промышленіи. Поэтому Аѳинагоръ и говоритъ, что „Богу принадлежитъ всеконечное и всеобщее промышленіе (*παντελικὴ καὶ γενετικὴ*)“ ¹⁾, а ангеламъ—частное.

Понимаемое въ такомъ смыслѣ мнѣніе Аѳинагора о промыслительной дѣятельности ангеловъ нисколько не противорѣчитъ христіанскому ученію объ ангелахъ. Прежде всего мы должны замѣтить, что мнѣніе это не вносилось въ христіанское міровоззрѣніе, какъ что-то совершенно новое и чуждое ему. Основанія для него мы находимъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Въ книгѣ Второзаконія встрѣчаемъ въ переводѣ LXX: *ἔστησεν ὅρα ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ*, т. е. *постави предѣлы языковъ по числу ангеловъ Божіихъ* ²⁾, изъ чего должно заключить, что у Евреевъ было вѣрованіе въ ангеловъ—покровителей и представителей отдельныхъ народовъ. Подтверждениемъ этому служить книга прор. Даниила, гдѣ прямо упоминаются ангель Персовъ и ангель Грековъ ³⁾). Въ Новомъ Завѣтѣ основаніе для мысли о промыслительной дѣятельности ангеловъ можно видѣть въ словахъ И. Христа: *блудите, да не презирите единаго отъ малыхъ сихъ вѣрующихъ съ Мл, ибо ангелы ихъ вину видятъ лицо Отца Моего, Иже на небесъхъ* ⁴⁾.

¹⁾ Выше (см. введеніе) мы видѣли, какъ понималъ эти слова Аѳинагора о всеобщемъ промышленіи Божіемъ св. Меѳодій Патарскій.

²⁾ Втор. 32. 7.

³⁾ Данииль 10. 13, 20.

⁴⁾ Мате. 18. 20. Мнѣніе Аѳинагора о частномъ промышленіи ангеловъ было далеко не исключительнымъ въ древней церкви; оно раздѣлялось весьма многими отцами и учителями. Укажемъ на

Намъ необходимо сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній о взглядѣ Аѳинагора на почитаніе ангеловъ. Собственно говоря, о почитаніи ангеловъ Аѳинагоръ не говоритъ ни одного слова ни за, ни противъ, и если тѣмъ не менѣе мы хотимъ говорить объ этомъ взглядѣ, то къ этому насъ побуждаютъ произвольныя мнѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ, изъ которыхъ одни увидѣли у Аѳинагора обоготвореніе ангеловъ, а другіе, напротивъ, полнѣйшее отрицаніе всяаго почитанія ангеловъ.

Маранъ въ примѣч. 73 къ 11-й главѣ упоминаетъ между прочимъ ученаго Барбейрака, который, въ своемъ сочиненіи: *De doctrina morali Patrum*, обвиняетъ Аѳинагора въ платонизмѣ, или, вѣрнѣе, въ платоническомъ политеизмѣ. Основаніе для этого обвиненія онъ видѣтъ въ выраженіи, которое Аѳинагоръ предпосыпаетъ свое му ученію объ ангелахъ,—именно онъ говоритъ: „этимъ (т. е. вышеизложеннымъ ученіемъ о Богѣ) не ограничивается наше богословское ученіе (*θεολογικὸν μέρος*); но мы признаемъ еще множество ангеловъ“¹. Если ангелы, заключаетъ Барбейракъ, относятся къ области *θεολογικόν*, то слѣдовательно Аѳинагоръ ставитъ ихъ наравнѣ съ Богомъ (*Θεός*). Но мы думаемъ, что обвиненіе Аѳинагора въ обоготвореніи ангеловъ, послѣ столь горячихъ его заявлений и сильныхъ доказательствъ въ пользу единства Божія, является поистинѣ нелѣпымъ. Неоснователенъ и приводимый въ его пользу доводъ: слово *θεολογικόν* не употребляется исключительно лишь въ приложеніи къ Божеству, но иногда говорится и вообще

Іустина Философа, *Apol.* II. 5: *ο δεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας τὴν μὲν τὸν αὐθούσιον καὶ τὸν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόσιτον, ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν.* Есть даже виѣшие сходство въ выраженіи мысли у Іустина и Аѳинагора. Оригенъ говоритъ объ ангелахъ—покровителяхъ плодовъ земныхъ и жизни животныхъ (*Contra Cels.* 8. 57); Климентъ Александрийскій упоминаетъ объ ангелахъ городовъ и народовъ (*Strom.* 6. 17); Василій Великій говоритъ объ ангелахъ пастыряхъ и руководителяхъ (*πατιδάυοις*) вѣрюющихъ душъ. (*Contra Eunom.* III. т. II. 79).

обо всемъ, что носитъ на себѣ характеръ сверхъестественнааго, даннаго свыше. Такъ напримѣръ Евсевій называетъ *θεολογίαν* содержаніе Моисеева законодательства¹⁾.

Несостоятельность мнѣнія Барбейрака доказывается уже тѣмъ, что существуетъ мнѣніе, радикально ему противоположное, будто Аѳинагоръ совсѣмъ отвергалъ почитаніе ангеловъ. Оно высказано учеными: Clarisse, Герике, Münscher'омъ и W. Wünscher'омъ²⁾). Герике основывается на словахъ Аѳинагора: *οὐ τὰς δυνάμεις προβούντες θεοπατεύοισεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην*³⁾). Герике неправильно понялъ это мѣсто, полагая, что *δυνάμεις* есть указаніе на ангеловъ. Но въ рѣчи Аѳинагора заключается совсѣмъ другой смыслъ: „пусть кто-нибудь почитаетъ *части мѣра* силами Божіими: мы будемъ воздавать служеніе *не этимъ силамъ*, а ихъ Творцу и Владыкѣ. Я не прошу *у вещества*, чего оно само не имѣть, и вмѣсто Бога не служу *стихіямъ* (*οὐ θεοπατεύω*), которая ничего не могутъ болѣе, нежели сколько имъ повелѣно“. Ясно, что рѣчь идетъ о ложномъ почитаніи космическихъ силъ, а совсѣмъ не обѣ ангелахъ.

Какъ мы уже замѣтили, прямыхъ указаний на почитаніе ангеловъ у Аѳинагора нѣтъ. Но если принять во вниманіе, что онъ учитъ о промыслительной дѣятельности ангеловъ надъ міромъ и людьми, то мы въ правѣ думать, что Аѳинагоръ допускалъ, какъ и вся древняя церковь, почитаніе ангеловъ, въ смыслѣ молитвеннаго ихъ призыва.

¹⁾ Πραεραг. Evang. VII. с. 14: *τὴν ἀνωθεν ἐπ προπατόρων εἰς αὐτὸν ἥκουσαν θεολογίαν*.

²⁾ Clarisse, de Athenag. vita et scriptis (у Отто 7. 73). Gericke, de schola, quae etc. II. 102. Münscher. Handbuch d. Dogmng. II. 24. Dr. Wilh. Wünscher. Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. I. 83. Ammerk. 1.

³⁾ Suppl. 16. 15 D.

В) Падшіе ангелы или духи злобы.

I.

Паденіе ангеловъ и происхожденіе царства духовъ злобы.

Съ учениемъ Аениагора о падшихъ ангелахъ, или демонахъ, мы отчасти уже раньше встрѣчались. Мы видѣли, какое значеніе придавалъ Аениагоръ демонамъ въ происхожденіи языческаго политеизма. Теперь намъ нужно обратить вниманіе на доктринальскую сторону въ этомъ учениіи, разсмотрѣть отношенія его не къ частному лишь вопросу о происхожденіи политеизма, а къ общему вопросу о происхожденіи и существованіи зла въ мірѣ и въ человѣчествѣ.

Какимъ образомъ явились злые духи?

Изъ предыдущаго намъ известно, что по Аениагору всѣ ангелы произошли отъ Бога свободными. Но, какъ и все ихъ существо, свобода ихъ была не абсолютна и, сотворенные добрыми и чистыми, они при этомъ имѣли въ существѣ свою возможность грѣха. Эта возможность перешла въ дѣйствительность, когда нѣкоторые ангелы злоупотребили дарованною свободою и уклонились ко злу. Когда и при какихъ обстоятельствахъ совершилось это паденіе, Аениагоръ не передаетъ; онъ даетъ только право заключить изъ его словъ, что все дѣло паденія сосредоточивалось около одного изъ ангеловъ, который былъ поставленъ выше другихъ и пользовался болѣе широкою сравнительно съ ними властію. Это такъ называемый *князь вещества* (*ἄρχων τῆς ὕλης*). Онъ, какъ и всѣ прочие ангелы, былъ сотворенъ Богомъ и поставленъ для управления веществомъ и его видами¹⁾: около него было множество другихъ ангеловъ, владычествующихъ (*ἄρχοντας*) надъ матеріею и ея видами:

¹⁾ Suppl. 24. 27. В: *τὸν περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης ἔδεσι πιπευσάμενον διοικητὸν.*

они были его помощниками¹). Вотъ въ этой-то, повидимому, значительной части міра ангельского произошло уклоненіе отъ Бога. Въ то время, какъ прочіе ангелы пребыли въ томъ, для чего сотворилъ ихъ Богъ и опредѣлилъ,—эти, во главѣ со своимъ начальникомъ (*πορωτον*), злоупотребили и своимъ естествомъ, и предоставленною имъ властію. Злоупотребленіе князя вещества состояло въ томъ, что онъ сдѣлался небрежень и лукавъ въ вѣренномъ ему управлѣніи, а грѣхъ его помощниковъ—ангеловъ—въ томъ, что они возымѣли вожделѣніе къ дѣвамъ и были побѣждены плотію. Всѣ они за грѣхъ свой были низвержены съ неба и лишены возможности обратно взойти въ міръ свѣтлыхъ духовъ. Такимъ образомъ явилось царство діавола, состоящее изъ князя вещества и его ангеловъ. Уже послѣ паденія къ нимъ присоединились новые члены, такъ называемые демоны. Демоны произошли по прямой линіи отъ падшихъ ангеловъ: они суть души *исполиновъ*, которые явились плодомъ грѣхопаденія ангеловъ съ дѣвами. Итакъ въ царствѣ духовъ злобы должно различать: *начальника вещества* (*ἀρχαντης ὑλης*), *его ангеловъ* (*οἱ ἀγγελοὶ* (*οἱ ἐκτεβόντες*.) и *демоновъ*, которые суть души *исполиновъ* (*δαιμονες—αἱ ψυχαι τῶν γιγάντων*).

Прежде, чѣмъ перейти къ описанію дѣятельности духовъ злобы и ихъ главы—діавола, намъ необходимо остановиться на вопросѣ о грѣхопаденіи ангеловъ сатаны путемъ прелюбодѣянія. Ученіе Аѳинагора о паденіи самого начальника вещества выражено въ самыхъ общихъ чертахъ: онъ сдѣлался небрежень и лукавъ (*ἀμελήσας καὶ πονηρός*), а въ чёмъ состояла его небрежность и въ чёмъ выразилось лукавство, или зло его,—это остается не объясненнымъ. Это и понятно, потому что и современное Аѳинагору ученіе, и даже Священное Писаніе не даетъ опредѣленныхъ указаний на грѣхъ

¹) *Supplic. 24. 27* В: *στερεόμα* — собств. подкѣплѣніемъ, опорою.

діавола: по ученію однихъ отцовъ, этимъ грѣхомъ было непослушаніе волѣ Божіей и гордость, соединенная съ желаніемъ быть равнымъ Богу, по ученію другихъ,— зависть къ людямъ ¹⁾). Повидимому, Аѳинагоръ примыкаетъ болѣе къ первому, чѣмъ ко второму изъ этихъ мнѣній. Но какъ-бы то ни было, его мнѣніе о грѣхѣ діавола, не представляя ничего нового, въ то же время не содержитъ никакого противорѣчія ни общепринятому церковному ученію, ни св. Писанію.

Не таково его мнѣніе о паденіи ангеловъ сатаны чрезъ прелюбодѣяніе съ дѣвами. Мнѣніе это,—кромѣ того, что не имѣеть достаточнаго основанія въ свящ. Писаніи,—прямо противорѣчитъ ученію Аѳинагора о

¹⁾ Основаніе первому мнѣнію даетъ мѣсто въ 1-мъ посл. къ Тим. 3. 6: епіскопъ не долженъ быть изъ новообращенныхъ, чтобы не возгордился и не подпалъ осужденію съ діаволомъ. *Оригенъ* пишетъ: надменность, гордость, высокомѣріе—вотъ грѣхъ діавола и за эти проступки онъ переселился съ неба на землю (in Esech. Homil. 9. 2). *Ириней* прямо замѣчаетъ, что діаволъ хотѣлъ, чтобы его почитали Богомъ: «діаволъ, говорить онъ, только одно и можетъ,—что онъ и сдѣлалъ въ началѣ,—именно оскѣплять сердца людей, чтобы они забыли истиннаго Бога и почитали Богомъ его самого. (Iren. 5. 24). Другое мнѣніе,—о зависи діавола къ людямъ,—основано повидимому на мѣстѣ въ книгѣ Премудр. Соломона II. 23—24. « зависію же діаволею смерть вниде въ міръ». Мнѣніе это мы встрѣчаемъ у Иринея Iои. 4. 40, 3: ἔξηλοτε τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ; у Кипріана: De bono patient. с. 19: «діаволъ не могъ терпѣть человѣка, созданнаго по образу и по подобію Божію: поэтому палъ и все потерялъ». Прекрасно объясняетъ возникновеніе этой зависи, погубившей начальника вещества, св. Григорій Нисскій. По его словамъ, ангель—начальникъ вещества былъ поставленъ управителемъ надъ землею и когда Богъ изъ подчиненіи ему стихіи создалъ человѣка, ангель возненавидѣлъ постѣдняго, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ созданный по образу и подобію Божію, не подлежалъ власти начальника вещества и стремился, воавышаясь надъ веществомъ, сблизиться съ Богомъ (orat. cat. с. 6). Подобнымъ образомъ разсуждается и I. Дамаскинъ. Болѣе близкое къ Аѳинагору мнѣніе о паденіи діавола встрѣчаемъ у Оригена De princip. 1, 4: по нему, паденіе это состояло въ худомъ управлѣніи веществомъ.

духовности ангеловъ: неправомыслie, столь бросающеся въ глаза, что древнiй сколiастъ дѣлаетъ такое примѣчанiе къ этому мѣсту: „думается, что это не только не правильно, но и совершенно противно благочестивой мысли, чтобы не сказать—несовмѣстимо и съ обычной логикой; и не понимаю, какъ это допустилъ такое учение мужъ, столь благочестиво и благородно философствовавшiй въ своихъ писанiяхъ“¹⁾).

Но не послѣднемъ за сколiастомъ въ строгомъ осужденiи Аѳинагора. Намъ не нужно забывать, что мнѣнiе Аѳинагора о прелюбодѣянiи ангеловъ не было единственнымъ мнѣнiемъ: почти всѣ церковные писатели доникейского периода держались того же мнѣнiя²⁾). Это было такимъ образомъ заблужденiе цѣлой эпохи, а не одного лица, и не намъ осуждать его³⁾). Для нась достаточно указать возможный источникъ происхожденiя и существованiя этого заблужденiя.

¹⁾ У Отто, гл. 24. прим. 24.

²⁾ См. Clementin. Hom. VIII. с. 13. Іустинъ Филос. Аполог. II. 5. Ириней I. IV, 16, 2; 36. 4. Климентъ Александр. Paedag. L. III. 2. Меѳодiй см. у Фот. Bib. Cod. 324. Евсевий. Ргаераг. ev. V. 4. Tertull. De virginit. vel. с. 7. De habit mulier. с. 2, 36. De cult. foem. 10. De idol. с. 9. Adv. Marc. V. 18. Apologet. 22. Лактанц. Institut. d. 11, 14.

³⁾ Въ позднѣйшей церковной письменности мнѣнiе о плотскомъ паденiи ангеловъ строго осуждено св. Иоанномъ Златоустомъ, Августиномъ, Кирилломъ Александр. и Феодоритомъ. Златоустъ (Бесѣд. на кн. Быт. XXII) справедливо видѣтъ *прѣтогъ феѣдос* этого мнѣнiя въ томъ, что въ древнѣйшихъ спискахъ перевода LXX въ Быт. 6, 2 вмѣсто «сыны Божiи» было поставлено: «ангелы Божiи». Показавъ, что ангелы нигдѣ въ св. Писанiи не называются сынами Божiими, Златоустъ толкуетъ это мѣсто въ отношенiи къ сынамъ Сиѳа. Августинъ (De civit. Lib. XV. 22) на основанiи между прочимъ контекста 6-й главы доказываетъ, что слова «ангелы Божiи» должно относить къ людямъ, потому что вслѣдъ за словами: «вилѣвше ангелы Божiи дщери человѣчи, яко добры суть, пояса себѣ жены отъ всѣхъ, яже избраша»,—тотчасъ прибавлено: «и рече Богъ: не имать духъ мой пребывати въ человѣчихъ сихъ во вѣкъ, зане суть плоть. См. Кирилл. Алекс. Anthropomorph. с. 17. Contra Julian. LIX. и Феодорита, Quaest. XLVII in Genes.

Аєнагоръ, упомянувъ языческимъ императорамъ о плотскомъ паденіи ангеловъ, ссылается на авторитетный голосъ пророческій: „вы знаете, говорить онъ, что мы ничего бездоказательного не говоримъ, а излагаемъ то, что возвѣщено пророками“ ¹⁾). Сказавъ потомъ нѣсколько ниже о томъ, что отъ ангеловъ, совокупившихся съ дѣвами, родились исполины, онъ говоритъ: „не удивляйтесь, если и поэты нѣчто сказали объ этихъ исполинахъ: между мудростю Божественною и мірскою такое же растояніе, какое между истиной и вѣроятностю: первая—небесная, а вторая—земная“ ²⁾). Такимъ образомъ, весьма ясно, что Аєнагоръ въ своемъ мнѣніи о паденіи ангеловъ опирается на какое-то пророческое слово, на небесную мудрость,—однимъ словомъ: на книгу, признаваемую имъ за авторитетную, можетъ быть, наравнѣ съ св. Писаніемъ. По нашему мнѣнію не можетъ быть никакого сомнѣнія, что здѣсь разумѣется извѣстная апокриѳическая книга Эноха, въ которой подробно разсказаны исторія паденія ангеловъ съ дочерьми человѣческими, обличенія ихъ Энохомъ и ихъ всековечное наказаніе. Называя эту книгу пророческою и божественною, Аєнагоръ раздѣлялъ ошибку другихъ древнихъ церковныхъ писателей, напр. Тетулліана, который прямо называетъ Эноха, автора книги, „древнейшимъ пророкомъ“ и книгу Эноха ставить наравнѣ съ каноническими писаніями. Повидимому, Климентъ и Оригенъ тоже считали книгу Эноха каноническою ³⁾).

Что утвержденіе наше о зависимости Аєнагора отъ книги Эноха въ изслѣдуемомъ нами мѣстѣ не голословно, въ этомъ убѣждаетъ дѣйствительное сходство

¹⁾ Suppl. 24. 27. D: ὅτε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἀ δὲ τοῖς προφήταις ἐπεφώνηται μηνύειν.

²⁾ Suppl. 24. 28 A.

³⁾ Тертулліанъ, De idolol. col. 681; De cultu foem. col. 1308. Подробно о немъ, о Климентѣ и Оригенѣ см. соч. Смирнова: Книга Эноха, стр. 227—232. Жаль, что авторъ этого сочиненія не обратилъ вниманія на отношенія Аєнагора къ книгѣ Эноха.

Аєинагора съ кн. Эноха въ ученіи объ ангелахъ. Такъ, слова Аєинагора: „отъ совокупившихся съ дѣвами родились такъ называемые исполины“ — суть не что иное, какъ заимствованіе изъ гл. VII, 2 ст. книги Эноха. Мнѣніе Аєинагора о томъ, что *демоны суть души* исполиновъ, основывается, очевидно, на слѣдующихъ словахъ кн. Эноха (гл. XV. 9): „злые существа выходять изъ тѣлъ ихъ (исполиновъ); такъ какъ они сотворены свыше, и ихъ начало и первое происхожденіе было отъ святыхъ стражей; то они будутъ на землѣ злыми духами и будутъ называться злыми духами“. Далѣе, начало 25-й главы прошенія Аєинагора находится въ очевидной зависимости отъ XV, 10—11 кн. Эноха. „Сіи-то ангелы, пишетъ Аєинагоръ, ниспадшіе съ неба и обитающіе въ воздухѣ и *на землѣ* и уже не могуціе взойти на небо, равно и дупи исполиновъ, которые суть собственно демоны, блуждающіе вокругъ міра, производятъ дѣйствія, — одни, именно демоны — соотвѣтственныя природѣ, какую они получили, а другіе, именно ангелы — тѣмъ вожделѣніемъ, которымъ они возымѣли“. Въ кн. Эноха читаемъ: „духи неба имѣютъ свое жилище на небѣ, а духи земли, родившіеся на землѣ, имѣютъ свое жилище *на землѣ*. И духи исполиновъ, которые устремляются на облака, погибнутъ и будутъ низринуты и станутъ совершать насилия и производить разрушеніе на землѣ и причинять бѣдствіе“. Между различными видами развращенія, произведенаго на землѣ злыми духами, въ книгѣ Эноха упоминается между прочимъ и идолопоклонство: „ангелы, принявши различные виды, осквернили людей и соблазнили ихъ, чтобы они *приносили жертвы демонамъ, какъ богамъ* (XIX. I). И Аєинагоръ, какъ мы уже видѣли, считаетъ демоновъ виновниками политизму.

Итакъ, все заблужденіе Аєинагора состояло въ томъ, что онъ, вслѣдъ за Іустиномъ Философомъ и вмѣстѣ съ многими другими церковными писателями, некритически отнесся къ весьма распространенной въ его время книгѣ Эноха и къ ея разсказу о плотскомъ

паденії ангеловъ. Признавая книгу Эноха за авторитетную пророческую книгу, Аѳинагоръ не считалъ, очевидно, и нужнымъ входить въ критической разборъ ея рассказовъ и не указалъ на ихъ нѣкоторую непонятность и противорѣчіе его собственному ученію о духовности ангеловъ.

Мы не будемъ касаться вопроса о происхожденіи самой мысли о возможности плоскаго паденія ангеловъ, выраженной въ кн. Эноха: это завело-бы часъ слишкомъ далеко. Для насъ въ данномъ случаѣ достаточно указать, что ни Аѳинагоръ и никто изъ другихъ церковныхъ писателей не были творцами этой мысли, произошла она на христіанской почвѣ не изъ языческой міѳологии и поэзіи, не изъ платонизма ¹⁾), а изъ іудейскаго преданія, выразившагося въ кн. Эноха.

А затѣмъ мы перейдемъ къ ученію Аѳинагора о дѣятельности діавола и ангеловъ его.

II.

Зло въ мірѣ—произведеніе діавола.

Низверженный съ неба начальникъ вещества сдѣлался существомъ враждебнымъ Богу. Нельзя однако представлять этой враждебности въ смыслѣ дуалистическомъ, т. е. такъ, „что будто діаволъ есть нѣчто противоборствующее (*άντιδοξοῦ*) Богу, какъ напримѣръ вражда дружбѣ у Эмпедокла, или ночь дню въ небесныхъ явленіяхъ (ибо если-бы что противостояло Богу, то лишилось-бы бытія и было-бы разрушено могуществомъ и силою Божіею), но эта сила *противна благу*“

¹⁾ Платоническое толкованіе легенда о паденіи ангеловъ съ дочерьми человѣческими получила лишь у Оригена, который приложилъ сѣ къ своей теоріи паденія человѣческихъ душъ въ область матеріи. *Contr. Cels.* 5. 55.

гости Божій“, которая составляетъ необходимое свойство Бога“ ¹⁾.

Благость Божія проявляется главнымъ образомъ въ промыслительной дѣятельности въ мірѣ. „Богъ, какъ благій, всегда благодѣтельствуетъ“; поэтому Онъ не можетъ допустить никакого зла въ мірѣ физическомъ и нравственномъ. Между тѣмъ въ жизни мы встрѣчаемся съ массой такихъ случаевъ, которые рѣшительно противорѣчатъ понятію о благости и правдѣ. Таковы напримѣръ явленія неожиданного и несправедливаго благополучія и злосчастія. Эти случайныя явленія привели многихъ „немаловажныхъ“ людей къ мысли, что жизнь людей и міра проходитъ не по благимъ законамъ промысла, а по слѣпой случайности. „Часто, говоритъ Еврипидъ, при размысленіи тревожитъ меня вопросъ: случай или Богъ управляетъ жизнью людей; сверхъ чаянія и вопреки справедливости одни выходятъ изъ домовъ безъ средствъ къ жизни, а другіе счастливы. Видя это, какъ скажешь, что существуетъ родъ боговъ, или что мы подчиняемся законамъ“ ²⁾? Подобныя же мысли побудили и Аристотеля сказать, что поднебесная изъята изъ вѣдѣнія промысла Божія ³⁾). Но, какъ мы видѣли, существованіе промысла Аенинагоръ не подвергалъ ни малѣйшему сомнѣнію: въ дѣйствіяхъ Бога нѣтъ и не можетъ быть чего-либо неправаго или неразумнаго: „въ отношеніи къ людямъ Онъ дѣйствуетъ по заслугамъ каждого, сообразно съ

¹⁾ Suppl. 24, 27 А: *φαμεν.... μίαν* (δύναμιν) *μὲν τὴν ἀντίθεον,* *οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τὸ ἐστὶ τῷ θεῷ, ὡς τῷ φιλέᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῷ ἡμέρᾳ νυξ κατὰ τὰ φαινόμενα...., ἀλλὰ ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ, ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνύπαρχον.... ἐναντίον ἐστί.*

²⁾ Отрывокъ изъ неизв. соч. Еврипida. (Suppl. 25, 28. В).

³⁾ Ibid. p. 28. С. Аристотель по свидѣтельству Евсевія (Ргаепаг. XV. с. 5) считалъ подлежащую промыслительной дѣятельности Бога только ту часть міра, которая простирается до луны, а всю нижайшую часть считалъ состоящею въ управлении.

истиною, а не съ людскимъ мнѣніемъ (и слѣдовательно не вопреки справедливости (*παρὰ δίκην*); а прочія вещи управляются законами разума сообразно съ общимъ ихъ устройствомъ¹). Откуда же, спрашивается, зло и несправедливость, доводящія людей до сомнѣнія въ промыслѣ? Они происходятъ, по Аѳинашору, отъ начальника вещества, который „изобрѣаетъ и устраиваетъ противное благости Божіей“²). По вліянію и дѣйствію его происходятъ безпорядочные случаи въ жизни людей и въ жизни природы. Вслѣдствіе его же воздействиія люди, пользуясь одинаковой способностію размышенія, мыслятъ и дѣйствуютъ различно. Иногда, съ цѣллю завлечь человѣка въ свои сѣти, діаволь предлагаетъ ему ложь, искусно замаскированную подъ видомъ истины. „Благодаря начальнику вещества, мы, говоря словами поэта знаемъ много ложнаго, похожаго на истину“³). Иногда, чтобы соблазнить людей, діаволь прямо омрачаетъ умъ человѣка. „Когда демонъ готовитъ человѣку зло, то напередъ повреждаетъ его умъ“, вотъ что говорится у языческаго поэта⁴). Не иначе конечно какъ подобнымъ помраченіемъ ума объясняются болѣе, чѣмъ странныя дѣйствія тѣхъ египетскихъ изувѣровъ, которые терзаютъ себя ножами и бичами при своихъ религіозныхъ церемоніяхъ.

Каковы ухищренія діавола и его слугъ для увлеченія людей въ пагубу языческаго политеизма,—мы уже видѣли въ своемъ мѣстѣ.

¹⁾ Suppl. 25. 28 D.

²⁾ Suppl. 25, 28 B: δέ τῆς ὑλῆς ἀρχῶν, ᾧς ἔστι ἐξ αὐτῶν τῶν γνωμένων ἰδεῖν ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ.

³⁾ Supp. 24. 28 A: καὶ κατὰ τὸν ἀρχοντα τῆς ὑλῆς ἕσμεν ϕεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν δμοῖα.

⁴⁾ Supp. 26, 29 D: ὅταν δέ διαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ, τὸν νοῦν ἐβλαψε πρῶτον.

3. Ученіе Аениагора о человѣкѣ.

I.

Происхожденіе человѣка. Отличіе его отъ ангеловъ и отъ низшихъ тварей—животныхъ. Особое назначеніе человѣка.
Составъ природы человѣческой.

Человѣкъ есть созданіе Божіе—эту истину Аениагоръ не разъ повторяетъ въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ своемъ трактатѣ о воскресеніи ¹). Мнѣніе о происхожденіи людей безъ всякой причины Аениагоръ даже не находитъ нужнымъ подробно разбирать, ограничиваясь лишь замѣчаніемъ, что „его весьма легко опровергнуть“ ²).

Не отличаясь такимъ образомъ отъ другихъ тварей Божіихъ по своему происхожденію, человѣкъ, *по природѣ своей и по назначенію своему*, занимаетъ особое, ему одному лишь свойственное, мѣсто въ цѣпи сотворенныхъ живыхъ существъ.

По природѣ своей человѣкъ состоитъ изъ бессмертной души и тлѣннаго тѣла ³), которая соединены вмѣстѣ при сотвореніи въ единое живое существо. Богъ не даровалъ отдельнаго и самостоятельнаго бытія ни природѣ тѣла, ни природѣ души ⁴); поэтому человѣкъ

¹) Suppl. 12. 12 В: *πεπεισμεθα* *νφεξειν* *παντος* *τοῦ* *ἐνταῦθα* *βίου* *λόγου* *τῷ* *πεποιηκότι* *καὶ* *ἡμᾶς* *καὶ* *κοσμου*. Resurr. 12. 52 В: *δ* *μέντοι* *Θεός* *ὑφ'* *ἄν* *μάτιν* *ἐποίησεν* *ἄνθρωπον*. Ibid. 12. 52 С., Ibid. 15. 16, 18 и т. д.

²) De resurr. 2. 42 А.... *η* *μηδεμιᾶς* *αὐτίας* *ἐξάπτειν* *τὴν* *τῶν* *ἀνθρώπων* *γένεσιν*, *ο* *διῆ* *καὶ* *λίαν* *ἐστιν* *εὐεξιλέγυτον*.

³) De resurr. 10. 50 А: *Ἐστι* *μέν* *γάρ* *οὗτος* *(ε* *ἄνθρωπος* *)* *ἐπ* *ψυχῆς* *καὶ* *σώματος*. Ibid. 13. 54 А: *ἐποίησεν* *(δ* *Θεός* *)* *ἄνθρωπον* *ἐπ* *ψυχῆς* *ἀθανάτου* *καὶ* *σώματος*.

⁴) De resurr. 15. 56 В: *·πᾶσα* *κοινῶς* *η* *τῶν* *ἀνθρώπων* *φύσις* *ἐπ* *ψυχῆς* *ἀθανάτου* *καὶ* *τοῦ* *κατὰ* *τὴν* *γένεσιν* *αὐτῇ* *συναρμοσθέντος* *σώματος* *ἔχει* *τῇ* *σύστασιν* *καὶ* *μήτε* *τῇ* *φύσει* *τῇ* *ψυχῆς* *καθ'* *έαντῃ* *μήτε* *τῇ* *ψύχῃ* *τοῦ* *σώματος* *χωρὶς* *ἀπεκλήρωσε* *Θεός* *τὴν* *τοιάνδε* *γένεσιν*

мыслимъ лишь при наличности и той и другой части своей природы, т. е. и тѣла и души ¹). Между тѣломъ и душой въ человѣкѣ существуетъ гармонія, настолько полная, что все, что мы относимъ къ человѣку вообще мы должны относить не только къ душѣ его, но и къ тѣлу. Поэтому мы не можемъ сказать, что умъ и разсудокъ принадлежатъ душѣ самой по себѣ: умъ и разсудокъ дарованы Творцомъ человѣку, а следовательно, чтобы навсегда сохранились у человѣка умъ и разсудокъ онъ всегда долженъ быть человѣкомъ, т. е. состоять изъ души и тѣла ²).

Такая же неразрывная связь между душой и тѣломъ существуетъ и въ области нравственной жизни человѣка. Добродѣтель и порокъ немыслимы въ одной душѣ, отдѣленной отъ тѣла: добродѣтель есть добродѣтель всего человѣка точно такъ же, какъ и порокъ есть вина всего человѣка. Возьмемъ примѣры. „Какимъ образомъ, говоритъ Аѳинагоръ, представить себѣ мужество и твердость въ одной только душѣ, когда она не боится ни ранъ, ни отсѣченій членовъ, ни ущерба, ни ударовъ, ни происходящихъ отъ нихъ страданій и несчастій? Какимъ образомъ представить въ нейдержаніе и цѣломудріе, когда она не влечется никакимъ желаніемъ къ пищѣ, или совокупленію, или къ другимъ удовольствіямъ и наслажденіямъ, когда ничто другое ни извѣнитъ не возбуждаетъ ея, ни извѣнѣ не подстрекаетъ? Какъ представить въ ней благоразуміе, когда ей не предлежитъ, надѣть чѣмъ-бы ей дѣйствовать или не дѣйствовать

ἢ τὴν ἁνὴν καὶ τὸν σύμπαντα βίον ἀλλὰ τοῖς ἐκ τούτων γενομένοις ἀνθρώποις. Слова эти, какъ увидимъ ниже, направлены въ качествѣ аргумента за истину воскресенія тѣла и смыслъ ихъ тотъ, что ни душа безъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляютъ того, что мы понимаемъ подъ именемъ человѣка.

¹⁾ De resurrect. 15. 57 А. ἀνθρώπον ἀρα δε τὸν ἐξ ἀμφοτέρων δύτα διαμένειν εἰς ἀεί.

²⁾ Ibidem.

вать, что избрать и чего избѣгать, или лучше, когда въ ней нѣтъ никакого движенія или естественаго стремленія къ какой-либо внѣшней дѣятельности?“ Душамъ, въ отдѣльности отъ тѣла, не свойственна даже спра-ведливость въ отношеніи другъ къ другу или по отно-шению къ чему-нибудь другому,—не потому, чтобы онѣ были равнодушны къ добру и злу, но потому, что спра-ведливость и несправедливость проявляются въ жите-скихъ отношеніяхъ, на почвѣ внѣшнихъ стремленій къ удовлетворенію желательнаго или избѣжанію вреднаго,—а все внѣшнее чуждо душѣ: она не знаетъ ни вред-наго, ни полезнаго, для нея безразлично свое и чужое ¹). Для нея, какъ природы бессмертной, бесполезно все, что для нуждающихся составляетъ предметъ стремле-нія, какъ полезное. Поэтому, заповѣдь, напр. не прелюбы сътвори, совершенно неприложима къ душамъ въ отдѣль-ности, потому что души не имѣютъ различія пола, а потому у нихъ нѣтъ даже и стремленія къ совокупле-нію, слѣдоват. не можетъ быть и прелюбодѣянія. Запо-вѣди—не укради, не пожелай и т. дал.—имѣютъ смыслъ лишь для существъ, стремящихся къ пріобрѣтенію чего-нибудь полезнаго для себя: у душъ никакого подоб-наго стремленія быть не можетъ ²).

Но если добродѣтели и пороки не свойственны душѣ самой по себѣ, то еще въ большей мѣрѣ они не свойственны тѣлу самому по себѣ. И добродѣтель и порокъ суть дѣла всего человѣка: тѣло участвуетъ въ трудахъ души по совершенію доброго дѣла; стремле-ніями и похотями тѣла душа движется къ совершенію пороковъ. Единая жизнь слагается изъ обоихъ ³).

¹) *De resurr.* 22.

²) *De resurr.* с. 23.

³) *De resurr.* с. 21. 64 В: Λέγοντες δρθῶς δια τὸ μαν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τὴν τούτου ξωὴν.

II.

Двусоставность природы человѣка составляетъ коренное отличіе человѣка съ одной стороны отъ высшихъ существъ—ангеловъ, съ другой отъ низшихъ—животныхъ. Ангелы суть существа только духовныя, потому они постоянно и неизмѣнно-нетлѣнны, они сотворены безсмертными отъ начала и всегда пребываютъ таковыми по волѣ Творца. Люди по духовной части своей природы, по душѣ безсмертны, но по тѣлу своему тлѣнны: разрушение тѣла ведетъ къ временному прекращенію жизни, которая возстановляется лишь по воскресеніи, когда произойдетъ послѣднее измѣненіе въ человѣческомъ тѣлѣ, именно измѣненіе тлѣннаго тѣла въ нетлѣнное ¹). Униженные въ сравненіи съ ангелами по тѣлу, люди превосходятъ въ то же время животныхъ своею духовною частію, т. е. своею душою. Душа человѣка, во первыхъ, безсмертна, а потому жизнь людей не на краткое время возжигается въ тѣлѣ, чтобы угаснуть безслѣдно и безвозвратно. Такую жизнь Богъ опредѣлилъ именно животнымъ—пресмыкающимся, ле-тающимъ и плавающимъ: люди же назначены ко всегдашнему пребыванію (*εἰς τὴν αἰεὶ διάμονγεν* ²).

Второе премущества человѣка предъ животными по природѣ заключается въ томъ, что онъ носить въ себѣ образъ самого Творца,—при сотвореніи своемъ получилъ умъ и способность сужденія, тогда какъ животные созданы безсловесными ³).

Но, кромѣ преимуществъ человѣка надъ животными по природѣ, онъ превосходитъ ихъ и по своему особому, высшему назначению. Животные соотвѣтственно

¹) *De resurr. c. 12, 52. D. 53. B.*

²) *De resurrect. 12. 53. B.*

³) *Ibid. 52. C. 54 A.* Въ то время какъ человѣку приписы-ваются *λόγος, νοῦς, κρίσις* и онъ именуется *λογικός*, животные называются *ἄλογοι, ἄψυχοι* (ср. с. 10. 49 с.).

своей природѣ имѣютъ своимъ единственнымъ назначеніемъ служеніе человѣку и его нуждамъ: лишь только не станетъ нужды въ этомъ служеніи, не будетъ и животныхъ: ихъ жизнь не будетъ тогда имѣть никакого смысла ¹). Человѣкъ, какъ одаренный разумомъ, созданъ не на пользу кого-нибудь изъ созданій Божіихъ, потому животнымъ онъ служить не долженъ, какъ превосходящій ихъ разумомъ, а ангелы не нуждаются въ его службѣ; не созданъ человѣкъ и для пользы Самого Творца, ибо Онъ вседоволенъ: человѣкъ созданъ для себя самого. Но это назначеніе должно опять таки быть сообразно съ природой человѣка: человѣкъ разуменъ, ему врожденъ законъ нравственной жизни, законъ справедливости. Вследствие этого не можетъ быть принципомъ жизни человѣка безпечальность (*ἀλιπτον*), ибо это уподобляло-бы человѣка животнымъ, лишеннымъ всякаго чувства; не можетъ быть цѣллю и руководящимъ мотивомъ жизни человѣка и удовольствие,—ибо тогда человѣкъ долженъ-бы былъ заглушить въ себѣ врожденный законъ справедливости; тогда идеаломъ была-бы жизнь скотовъ, а жизнь нравственная была-бы безцѣльна: удовольствие можетъ быть цѣллю скорѣе неразумныхъ животныхъ, чѣмъ человѣка ²). Поэтому *цѣль* человѣка въ отношеніи къ нему самому, если она должна соотвѣтствовать природѣ его,—должна состоять въ постоянномъ и непрерывномъ занятіи тѣмъ, къ чему больше и прежде всего приспособленъ естественный разумъ—*въ созерцаніи Сущаго и непрестанномъ услажденіи Его заповѣдями* ³).

¹) *De resurr. 12. 52 D. 53. B.*

²) *De resurr. 24. 67. B.* Аѳинагоръ очевидно имѣетъ здѣсь въ виду принципы стоицизма—безпечальность (*τὸ ἀλιπτον*) и эпикурейцевъ—удовольствие (*πληθως ἡδονῶν*).

³) *De resurr. 25. 68. A.*

ОТДЕЛЪ ТРЕТИЙ.

Ученіе Аениагора о воскресеніи тѣлъ.

Вступленіе.

Истину воскресенія впервые провозгласило въ мѣрѣ христіанство: язычникамъ она не была известна. Язычникамъ была лишь известна идея бессмертія души, но не бессмертія всего человѣка въ его цѣломъ составѣ. Правда, въ некоторыхъ философскихъ ученіяхъ мы встрѣчаемъ мысль о возможности возстановленія индивидуальной жизни чрезъ громадный періодъ времени послѣ смерти, но эта мысль не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ догматомъ о воскресеніи. Въ основѣ своей материалистическая, мысль эта выводилась изъ ученія о круговоротѣ жизни, о вѣчномъ вращеніи матеріи, частицы которой по этому ученію чрезъ известный промежутокъ времени приходяты въ совершенно такое же сочетаніе, въ какомъ онѣ были миллионы лѣтъ тому назадъ, и такимъ образомъ настоящее есть лишь повтореніе прошедшаго, а будущее будетъ точнымъ повтореніемъ настоящаго. Такого рода ученіе блаженн. Іеронимъ приписываетъ между прочимъ Эпікуру: „Эпікуръ говоритъ, читаемъ мы у него, что чрезъ необъятные періоды времени тоже (eadem) будетъ на тѣхъ

же мѣстахъ“¹). Подобную же мысль мы встрѣчаемъ у Лукреція²) и у стоиковъ. У Сенеки напримѣръ мы читаемъ слѣдующее: „если тобой овладѣло желаніе болѣе долгой жизни, то подумай, что ничто изъ того, чѣмъ скрывается отъ глазъ нашихъ и скрывается въ природу вещей, — ничто не пропадаетъ. Оно только перестаетъ быть, но не умираетъ. И смерть, которой мы боимся, только прерываетъ жизнь, а не вырываетъ ея съ корнемъ. Придѣть снова день, который вызоветъ насъ на свѣтъ“ и т. д. Іеронимъ и Оригенъ называетъ подобныя мысли ученіемъ о воскресеніи³). Но это несправедливо. Стоики и эпікуреицы надѣялись не на воскресеніе тѣль, а на повтореніе индивидуальной жизни, которое будетъ необходимымъ слѣдствіемъ повторенія всѣхъ сопутствующихъ этой жизни условій. Придѣть время, когда видимый міръ сгоритъ во всемірномъ пожарѣ, потомъ начнется опять жизнь новаго міра, который въ сущности будетъ точнымъ повтореніемъ сгорѣвшаго міра. Въ жизни этого новаго міра наступить такой моментъ, или вѣрнѣе случится такое сочетаніе частицъ матеріи, которое обусловитъ появленіе на свѣтѣ даннаго лица, умершаго въ старомъ мірѣ: оно опять зачнется во чревѣ своей матери, опять родится и, проживъ свою жизнь, опять умретъ до новаго возстановленія въ новомъ мірѣ и т. д.

Христіанское ученіе о воскресеніи имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ: воскресеніе есть возстановленіе, по мановенію воли Божіей, умершихъ и разрушившихся тѣль, при чёмъ они сразу явятся такими, какими умерли и явятся уже не для того, чтобы умереть снова: въ воскресеніи тѣла получать нетѣлѣніе и, соединившись

¹) *Comment. in Eceles. c. I, 7.*

²) *De rerum natura lib. III, 859.*

³) Оригенъ говорить: *καὶ μὴ δυομάξουτι οὖν τὸ τῆς ἀναστάσεως ὄνομα, τῷ πράγματι γε δῆλοντι.* (*Contr. Cels. lib. V, 20.*)

опять со своими душами, составлять природу новаго, безсмертнаго человѣка.

Понимаемое въ этомъ смыслѣ, ученіе о воскресеніи совсѣмъ не было доступно язычникамъ, и мы видимъ, что когда ап. Павель провозгласилъ его въ Аѳинахъ, то языческие философы и, что особенно важно, именно эпикурейцы и стоики отнеслись къ его проповѣди въ высшей степени враждебно и нетерпимо. Когда они привели апостола въ Ареопагъ и онъ предъ лицемъ всѣхъ его членовъ сказалъ свою рѣчъ, то и здѣсь на упоминаніе его о воскресеніи отвѣтили насмѣшкой ¹⁾). Для язычниковъ вообще идея воскресенія казалась совершеннымъ абсурдомъ, и это былъ самый трудный для языческаго пониманія пунктъ христіанскаго ученія ²⁾). Цецилій у М. Феликса называетъ христіанское ученіе о воскресеніи „старушечьей басней“ ³⁾); Цельсь презрительно называетъ надежду христіанъ на воскресеніе „надеждою гусеницъ“ ⁴⁾; язычники, съ которыми полемизировалъ Лактанцій, осмѣивали идею воскресенія, какъ „нелѣпѣйшую фикцію“ ⁵⁾). Язычникъ Автоликъ говоритъ у јеофилѣ антиохійскаго: „покажи мнѣ хоть одного воскресшаго изъ мертвыхъ, чтобы увидѣть и повѣрить“ ⁶⁾.

Въ возраженіяхъ противъ идеи воскресенія сходились языческие философы разныхъ школъ: всѣмъ она

¹⁾ Дѣян. 17, 18 и 32. Справ. Constitut. apostolic. 5, 7: *χλευά-
ξουσιν Ελληνες.*

²⁾ Cohortatio ad Graec. с. 27. (p. 26. С.) *ἀπιστουμένη παρ'
Ελλησιν διδστασις.*

³⁾ Octavius, с. XI: *aniles fabulas adstruunt... renasci se ferunt
post mortem et cineres et favillas.*

⁴⁾ Contra Celsum, 5, 14: *ἀτεχνῶς ακοληηῶν η ἐλπίς.*

⁵⁾ Instit. divin. 7, 26: *tanquam stultitiam vanitatemque dediderunt.*
Тертул. ad nation. 1, 19: *ridete quantumlibet stupidissimas mentes,
quaes moriuntur, ut vivant etc.*

⁶⁾ Къ Автол. I, 13.

казалась нелѣпою и смѣшною. Въ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ язычниковъ были два, наиболѣе отличающіяся одно отъ другого, направлѣнія. По одному, смерть есть совершенное прекращеніе жизни, такъ что душа погибаетъ и истлѣваетъ вмѣстѣ съ тѣломъ ¹⁾). Разумѣется, съ точки зреінія держащихся этого мнѣнія, воскресеніе тѣлъ представлялось полнѣйшимъ абсурдомъ. По другому воззрѣнію, котораго держались платоники, смерть есть освобожденіе души изъ темницы тѣла, въ которую она была послана на время земной жизни въ наказаніе за паденіе на небѣ. Возвратиться опять въ свое материальное тѣло для души было бы тягчайшимъ наказаніемъ. Можно себѣ представить, какъ должны были взглянуть приверженцы этого воззрѣнія на христіанское ученіе о воскресеніи тѣлъ и о соединеніи душъ со своими тѣлами для вѣчной жизни. Цельсъ—платоникъ говоритъ: „вѣчную жизнь души допустить возможно. Но что касается тѣлъ, то... тѣла, по выраженію Гераклита, суть не болѣе, какъ грязь, и Богъ не можетъ и конечно не захочетъ опредѣлить ихъ къ вѣчному существованію. Ибо это было бы противно Его разуму“ ²⁾).

Не только для язычниковъ, но и для самихъ христіанъ ученіе о воскресеніи издревле было одною изъ самыхъ труднопостигаемыхъ доктринъ, и относительно его больше всего существовало сомнѣній и недоумѣній. Не даромъ Оригенъ говоритъ, что знаніе этой истины требовало такого образованія ума, какое доступно лишь немногимъ ³⁾). Многіе изъ церковныхъ учителей и отцовъ церкви пережили періодъ сильныхъ сомнѣній относительно воскресенія. „Надъ этимъ ученіемъ и мы смеялись нѣкогда“, пишетъ Тертулліанъ ⁴⁾). „Многіе

¹⁾ Athenag. *De resur.* c. 20.

²⁾ *Contra Cels.* 5, 14.

³⁾ *Ibidem.*

⁴⁾ *Apologet.* XVIII: *haec et nos risimus aliquando.*

сомневаются въ воскресеніи, таковы и мы были нѣ-
когда“,—говорить св. Григорій Богословъ¹⁾).

Послѣ этого мы поймемъ, почему древніе учителя обрацали такое преимущественное вниманіе на раскрытие догмата о воскресеніи. Кромѣ того, что всѣ апологеты христіанскіе,—какъ греческіе, такъ и латинскіе,—имѣютъ дѣло съ возраженіями язычниковъ противъ воскресенія,—мы имѣемъ нѣсколько специальныхъ трактатовъ о воскресеніи. Изъ древнѣйшихъ укажемъ на трактаты Іустина Философа, Тертулліана и на изучаемый нами трактатъ Аѳинагора: „О воскресеніи мертвыхъ“.

Мы видѣли, что на истину воскресенія Аѳинагоръ ссыпался въ своей апологіи, какъ на одинъ изъ аргументовъ въ пользу невинности христіанъ въ ядении человѣческаго мяса. Но въ апологіи Аѳинагоръ не считалъ умѣстнымъ раскрыть эту истину вполнѣ и, ограничившись лишь мимоходомъ однимъ замѣчаніемъ о ней, обѣщалъ посвятить ей особое сочиненіе (*λόγος*). Таковое мы имѣемъ въ трактатѣ подъ заглавіемъ: „περὶ ἀναβατέος νεκρῶν“.

Многія догматическія мысли этого трактата мы приводили уже въ предшествующемъ изложеніи ученія Аѳинагора. Теперь намъ предстоитъ ближайшимъ образомъ ознакомиться съ специальнымъ предметомъ этого трактата,—съ ученіемъ о воскресеніи.

Изъ введенія къ трактату (гл. 1) видно, что Аѳинагоръ имѣлъ въ виду двоякаго рода читателей, или слушателей: съ одной стороны невѣрующихъ, отвергающихъ истину воскресенія, по тѣмъ или другимъ основаніямъ, или же сомнѣвающихся въ ней; съ другой стороны,—людей вѣрующихъ и охотно принимающихъ истину. Сообразно съ этимъ и самыи трактатъ дѣлится на двѣ части. Первая часть, полемико-апологетическая, направлена противъ различныхъ возраженій касательно воскресенія и въ защиту этой истины. Вторая часть,

¹⁾ Бесѣд. на Еванг. II, 26. 12.

строго-догматическая, имѣть цѣлью подтвердить истину воскресенія путемъ логическихъ выводовъ изъ другихъ доктринальныхъ истинъ, которыхъ не могутъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Въ первой части, такимъ образомъ, доказывается *возможность* воскресенія съ точки зренія разума; во второй,—*необходимость* его съ точки зренія вѣры.

1. Возможность воскресенія.

Противники воскресенія, напримѣръ Цельсъ, слова которого мы выше приводили, утверждали, что Богъ и не можетъ (*ἀδυνατόν*), и не хочетъ (*ἀβούλητόν*) воскресить умершія тѣла. Въ опроверженіе ихъ Аениагоръ доказываетъ, что напротивъ, для Бога возможно (*δυνατόν*) воскресить умершія тѣла и что это не противно Его волѣ (*βούλητόν*).

I.

Богъ можетъ воскресить тѣла умершихъ.

Воскресить умершія тѣла для Бога было бы невозможнo въ двухъ случаяхъ: а) если бы Онъ не зналъ, какъ и изъ чего воскресить ихъ и б) если бы Онъ не имѣть для этого достаточной силы и могущества. Но и тотъ и другой случай не могутъ имѣть места въ разсужденіи о Богѣ.

а) Богъ всевѣдущъ. Какъ прежде сотворенія тѣль Онъ зналъ природу будущихъ твореній, а равно и природу тѣхъ стихій, изъ которыхъ намѣревался взять пригодное для устройства тѣла человѣческаго, такъ и послѣ разрушенія тѣль Онъ знаетъ конечно, куда каждая изъ частицъ умершаго тѣла поступила, гдѣ и съ чѣмъ она соединилась. Божественное вѣданіе не ограничено никакими условіями времени ¹⁾.

¹⁾ De resurr. c. 2.

б) Неограниченный въ своемъ вѣдѣніи, Богъ въ то же время неограниченъ и въ силѣ, и могуществѣ, потребныхъ для воскрешенія тѣлъ. Всемогущество Божіе проявилось уже при первоначальномъ созданіи человѣческихъ тѣлъ. Изъ стихій ли образуются тѣла, изъ сѣмени ли они произошли, сила для ихъ созданія и въ томъ и другомъ случаѣ требовалась необъятная: безвидную стихійную матерію нужно было образовать и украсить многими различными формами, части изъ различныхъ стихій собрать и соединить въ одно тѣло; сѣмя единое и простое нужно было раздѣлить на нѣсколько частей, расчленить безчленное и дать жизнь безжизненному. Если могущество Божіе было достаточнo для совершенія всѣхъ этихъ дѣйствій, то можетъ ли оно оказаться недостаточнымъ для того, чтобы тѣло разрушившееся возстановить, воздвигнуть лежащее, оживотворить умершее, тлѣнное измѣнить въ нетлѣніе? ¹⁾ Но здѣсь Аѳинагоръ встрѣчался съ возраженіемъ противъ воскресенія, наиболѣе распространеннымъ среди язычниковъ и, повидимому, наиболѣе несокрушимымъ. Возраженіе это было настолько въ ходу, что еще въ четвертомъ вѣкѣ съ нимъ имѣеть дѣло Евсевій кесарійскій въ своемъ сочиненіи: „De resurrectione“. Вотъ какъ оно у него формулируется: „невѣрующіе говорили: если одну часть мертваго тѣла пожреть орель, другую собака, или еще какое животное, то какимъ образомъ Богъ доишется плоти человѣка, чтобы воскресить еѣ?“ ²⁾

Вѣроятно, язычники руководились подобными разсужденіями, когда во времія гоненій назначали христіанъ казнь чрезъ растерзаніе звѣрями въ циркахъ: они думали, что казнь эта лишила христіанъ не только жизни, но и надежды на воскресеніе ³⁾. Извѣстно так-

¹⁾ De resur. c. 3.

²⁾ См. у Migne, t. 24, col. 1074.

³⁾ Игнатій авт. къ Римл. 4.

же, что трупы ліонскихъ мучениковъ были сожжены и пепель ихъ брошенъ въ Рону, при чемъ язычники злорадствуя говорили: „увидимъ теперь, какъ они воскреснутъ“¹⁾.

Замѣчательно, что и сами христіане, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ нихъ, сомнѣвались въ возможности воскресенія непогребенныхъ или разрушенныхъ насильственнымъ образомъ тѣлъ. У *Rossi*, въ извѣстномъ его сочиненіи о катакомбахъ, встрѣчаемъ между прочимъ такую христіанскую надпись: „Insepultus jaceat, non resurgat“: непогребенный пусть лежитъ и не воскреснетъ²⁾! У Лактанція встрѣчаемъ даже такую мысль, что Іисусъ Христосъ избралъ именно крестную смерть для того, чтобы тѣло Его сохранилось въ цѣлости и чтобы съ этой стороны не было препятствія къ Его воскресенію³⁾.

Такимъ образомъ, Аѳинагоръ, приступая къ опроверженію указанного возраженія язычниковъ, разрѣшалъ въ то же время и сомнѣнія нѣкоторыхъ христіанъ относительно воскресенія непогребенныхъ тѣлъ.

Самое возраженіе апологетъ излагаетъ весьма подробно, но вкратцѣ его можно передать въ слѣдующихъ немногихъ словахъ. Трупы потонувшихъ при кораблекрушеніяхъ поглощаются рыбами, тѣла убитыхъ на войнѣ и лишенныхъ погребенія пожираются звѣрями, соединяясь посредствомъ питанія съ тѣлами послѣднихъ. Какимъ образомъ, спрашивается, они могутъ отѣлитьсь отъ этихъ тѣлъ при воскресенії? Затрудненіе увеличивается, когда примемъ во вниманіе еще то, что пожравшее трупъ животное можетъ быть съѣдено человѣкомъ, и тогда частицы пожраннаго трупа могутъ переселиться въ организмъ другаго человѣка, соединившись

¹⁾ Евсев. V, 1.

²⁾ Roma Sotterraneo, 436.

³⁾ Institut. div. IV, 26: Ut integrum corpus ejus conservarelur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat etc.

съ нимъ въ одну плотъ. Этого мало. Изъ исторіи извѣстны случаи непосредственного пожиранія людьми человѣческой же плоти,—во время голода, въ припадкахъ сумашествія и т. п. Если такимъ образомъ части тѣла одного человѣка вошли въ составъ тѣла другаго человѣка, то, спрашивается, въ какомъ тѣлѣ эти части воскреснуть? Если онѣ воскреснутъ вмѣстѣ съ новымъ тѣломъ, то вслѣдствіе этого тѣло, въ составѣ котораго онѣ были прежде, должно остаться безъ воскресенія; если съ другой стороны предположить, что онѣ возвратятся къ своему прежнему тѣлу, то новое тѣло должно воскреснуть за вычетомъ этихъ частицъ, т. е. въ неполномъ составѣ¹).

Очень подробный разборъ этого возраженія весь построенъ Аѳинагоромъ на данныхъ современной ему физіологии питанія и пищеваренія. Богъ, говоритъ Аѳинагоръ, назначилъ для каждого животнаго пищу, сродную и соотвѣтственную его естеству и роду, поэто-му не всѣ, что попадаетъ въ желудокъ, поступаетъ въ составъ тѣла. Если попадаетъ туда тѣло, несродное съ организмомъ животнаго, то оно или извергается прежде самого процесса пищеваренія путемъ рвоты, или, и переварившись въ желудкѣ, не поступаетъ все-таки въ составъ тѣла, но подвергается *въ печени* отдѣ-ленію питательныхъ частицъ и вмѣстѣ съ частицами непитательными удаляется изъ организма обычнымъ порядкомъ. Происходитъ такимъ образомъ двоякое очищеніе пищи: предъ пищевареніемъ или послѣ пище-варенія. Случается, впрочемъ, что несродная организму пища не извергается ни тѣмъ, ни другимъ путемъ и остается въ организмѣ, но и въ этомъ случаѣ она все-таки не соединяется съ принявшимъ ее тѣломъ, а напротивъ является въ немъ враждебнымъ элементомъ, производить страданія и поврежденіе. Примѣры подоб-наго дѣйствія несродной пищи видимъ въ случаяхъ отравленія ядомъ²).

¹) *De resurr.* 4.

²) *Ibid.* c.c. 5. 6.

Но пусть даже принятая въ пищу человѣческая плоть распространится по тѣлу, какъ и другія, питательные частицы пищи. Это не помѣшаетъ тѣламъ при воскресеніи составиться изъ своихъ частей. Введенная въ тѣло въ качествѣ пищи человѣческая плоть становится для него *питательнымъ веществомъ*, „превращается во что-нибудь сухое или влажное, теплое или холодное“. Но питательное вещество нужно тѣлу и неразрывно съ тѣломъ только до тѣхъ поръ, пока послѣднее живетъ на землѣ. Воскресшему тѣлу уже не будетъ нужны въ питательномъ веществѣ, и это послѣднее поэтому съ нимъ не воскреснетъ, а возвратится въ составъ тѣла, которому оно принадлежало до того, какъ поступило въ пищу другому человѣку. Такимъ образомъ при воскресеніи человѣкъ, пожравшій плоть другаго человѣка, возстанетъ со своимъ тѣломъ, а оставшаяся не при чёмъ пожранная плоть возвратится къ своему тѣлу и оба тѣла возстанутъ поэтому въ цѣломъ видѣ.

Если, наконецъ, мы допустимъ и еще одно, послѣднее, предположеніе,—что плоть, принятая въ пищу, становится не только питательнымъ веществомъ, но *и самою плотью* другаго, потребившаго ее человѣка, и въ такомъ случаѣ возможно возвращеніе ея въ составъ прежняго тѣла безъ ущерба для тѣла, её потребившаго. Дѣло въ томъ, что тѣло человѣка не пребываетъ неизмѣннымъ, но подъ вліяніемъ различныхъ, внешнихъ и внутреннихъ, причинъ постоянно мѣняется, утучняется, худѣетъ, извергаетъ изъ себя ненужныя, излишнія частицы. Это бываетъ даже и при нормальнѣомъ составѣ плоти. Но, разумѣется, процессъ измѣнія плоти бываетъ энергичнѣе, когда въ составѣ ея находится такой чуждый ей элементъ, какъ частицы плоти другаго человѣка: рано, или поздно эти частицы будутъ выброшены, а въ членахъ тѣла останется лишь то, что способствуетъ ихъ соединенію, укрѣплению и согрѣванію,—лишь то, что избрано природою.

Такимъ образомъ, во всѣхъ разобранныхъ случаяхъ плоть человѣка, будучи по какому-нибудь исключитель-

ному случаю принята въ пищу другимъ человѣкомъ, не можетъ соединиться съ тѣломъ этого послѣдняго на всегда: она приводитъ въ него лишь на время и потомъ опять отъ него отдѣляется и, соотвѣтственно природѣ, соединяется съ своимъ тѣломъ. То же нужно сказать и вообще о всѣхъ случаяхъ неестественнаго разрушенія умершаго тѣла: сожжено ли оно въ огнѣ, сгнило ли въ водѣ, поглощено ли было звѣремъ, растерзано ли по членамъ или разложилось по частямъ въ разное время,—во всѣхъ случаяхъ частицы его соединяются другъ съ другомъ при воскресеніи, займутъ каждая свое мѣсто, чтобы составить опять то же тѣло и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось.

Сославшись въ заключеніи еще разъ на всемогущество Божіе, вслѣдствіе котораго „невозможное у людей возможно для Бога“, Аенинагоръ переходитъ къ слѣдующему возраженію.

II.

Богу угодно воскресить умершія тѣла.

Вышеизложенное доказательство воскресенія на основаніи всемогущества Божія не могло удовлетворить скептиковъ. У Цельса мы встрѣчаемъ замѣчательное возраженіе противъ этого доказательства. „Будучи совершенно безотвѣтными, говорить онъ, христиане обыкновенно прибегаютъ къ нелѣпѣйшему пріему, ссылаются на то, что „все возможно для Бога“. Но неужели Богъ можетъ совершить что-либо постыдное, или желать чего-либо, чтѣ противно природѣ Его?“ ¹⁾ Какъ-бы въ опроверженіе этихъ словъ, Аенинагоръ доказываетъ, что воскресеніе мертвыхъ не только возможно

¹⁾ Contr. Cels. 5, 14: οὐδὲν ἔχοντες ἀποφίνασθαι παταφεύγουσιν εἰς ἀτοπατάτην ἀγαχώητιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ οὐτί.

для Бога, но и угодно Ему, не противно Его святой волѣ.

Воскресеніе тѣлъ могло бы быть неугоднымъ Богу въ двухъ случаяхъ: а) если-бы, допуская его, Богъ допускалъ несправедливость въ отношеніи къ кому-нибудь, и б) если-бы воскресить мертвыхъ было недостойно Бога, т. е. было бы постыднымъ для Него дѣломъ. Но воскресеніе мертвыхъ не нарушаетъ высочайшей справедливости Божіей и вполнѣ достойно Бога.

а) Кому могла бы быть оказана несправедливость воскресеніемъ тѣлъ? Самому ли человѣку, или другимъ существамъ, кромѣ него? Ни ему, ни этимъ. Изъ другихъ существъ воскресеніе человѣка не можетъ быть несправедливостью ни по отношенію къ ангеламъ, ни по отношенію къ животнымъ. Ангелы не будутъ обижены воскресеніемъ людей потому, что они ничего отъ него не потеряютъ ни въ своемъ бытіи, ни въ своемъ достоинствѣ. По отношенію къ животнымъ воскресеніе не будетъ несправедливостью уже потому, что животные послѣ воскресенія и существовать не будутъ. Впрочемъ если бы даже предположить, что животные стали бы существовать всегда, т. е. и послѣ воскресенія людей, то и тогда въ воскресеніи для нихъ нѣтъ никакой несправедливости. Если ихъ теперешнее подчиненное человѣку состояніе не считается несправедливостью, то послѣ воскресенія, когда прекратится ихъ родство, имъ и вовсе не будетъ причинъ жаловаться на несправедливость. Нельзя, далѣе, видѣть несправедливость по отношенію къ животнымъ и въ томъ, что они лишены воскресенія, потому что Богъ не могъ дать одинаковый конецъ людямъ и животнымъ, которые по природѣ неодинаковы. Но вообще нужно замѣтить, что едвали нужно и можно поднимать самый вопросъ о справедливости или несправедливости по отношенію къ животнымъ, потому что имъ несвойственна самая идея справедливости.

Нечего и говорить, что воскресение не можетъ быть несправедливостью для самого воскресшаго человѣка: ни для души его, ни для тѣла. По отношенію къ душѣ оно не можетъ быть несправедливостью потому, что не считается для нея несправедливостью теперешнее обитаніе въ тлѣнномъ тѣлѣ, тогда же, послѣ воскресенія, она будетъ обитать въ нетлѣнномъ тѣлѣ и чуждомъ страданія. Тѣмъ болѣе воскресеніе не будетъ несправедливостью по отношенію къ тѣлу, потому что оно измѣнится изъ тлѣннаго въ нетлѣнное.

б) Нельзя сказать и того, что воскресить разрушившееся тѣло есть дѣло, недостойное Бога. Если не было недостойно Бога создать тѣло тлѣнное и подверженное страданію, то создать тѣло нетлѣнное и чуждое страданія болѣе достойно Его.

Такимъ образомъ, воскресеніе мертвыхъ не только возможно для Бога, но и угодно Ему¹⁾.

2. Необходимость воскресенія съ точки зрењія вѣры.

Вышеизложенное нами доказательство воскресенія мертвыхъ имѣеть характеръ полемическій, какъ направленное къ опроверженію ложныхъ возраженій невѣрующихъ. Это—такъ называемое *непрямое* доказательство истины (*ὅ υπὲρ τῆς ἀληθείας λόγος*). Гораздо выше этого доказательства Аѳинагоръ ставитъ доказательство *прямое* (*ὅ περὶ τῆς ἀληθείας λόγος*). Оно выше первого и по природѣ своей, и по порядку, и по пользѣ (*καὶ τῇ φύσει, καὶ τῇ τάξει, καὶ τῇ χρείᾳ*). *По природѣ* или по существу своему такое доказательство есть раскрытие истины для твердости въ убѣжденіи вѣрующихъ ей: оно доставляетъ положительное знаніе, а не отрицаніе лишь лжи. *По порядку* положительное доказательство должно стоять выше отрицательного

¹⁾ De resurr. c. 9—10.

или непрямого, потому что оно направляется къ тѣмъ лицамъ, къ которымъ принадлежитъ по своимъ убѣжденіямъ и самъ доказывающій, тогда какъ отрицательное доказательство направляется лишь къ ложно мыслящимъ. Наконецъ, прямое доказательство превосходитъ непрямое и *по пользѣ*, потому что оно способствуетъ утвержденію въ истинѣ и спасеніи тѣхъ, предъ которыми оно излагается.

Но, несмотря на всѣ эти преимущества прямаго доказательства, Аѳинашоръ въ своемъ трактатѣ всетаки сначала пользуется непрямымъ, а потомъ уже прямымъ. Цѣль, съ какою онъ это дѣлаетъ, чисто педагогическая. „Земледѣлецъ, говоритъ онъ, не можетъ съ пользою бросать въ землю сѣмена, если напередъ не очистить ее отъ дикихъ травъ, вредныхъ для бросаемыхъ добрыхъ сѣмянъ. Врачъ не можетъ ввести въ болѣй организмъ какое-нибудь изъ цѣлительныхъ веществъ, если напередъ не очистить его отъ злоказаціонной матеріи, или не удержить ея притока. Такъ и желающій учить истинѣ, говоря объ истинѣ, не можетъ убѣдить никоаго, пока какое-нибудь ложное мнѣніе господствуетъ въ умахъ слушателей и противится его словамъ“¹⁾).

Опровергнувъ, согласно съ этимъ методомъ, ложныя возраженія противъ воскресенія людей невѣрующихъ и очистивъ умы своихъ слушателей отъ „пришлага сѣянія“, Аѳинашоръ во второй части своего трактата излагаетъ доказательство истины воскресенія мертвыхъ путемъ положительнымъ. Послѣдовательно онъ строить четыре силлогизма, въ конечномъ *выводѣ* которыхъ получается истина воскресенія, а *посылками* служать положенія или несомнѣнныя сами по себѣ, или обоснованныя въ свою очередь на другихъ очевидныхъ положеніяхъ. Разберемъ одинъ за другимъ эти силлогизмы. Въ первомъ изъ нихъ истина воскресенія выводится изъ понятія о *цѣли*, съ которой сотворенъ человѣкъ,

¹⁾ De resurrect. c. 1.

во второмъ—изъ понятія о *природѣ* людей, въ третьемъ—изъ понятія о божественной *справедливости* и въ четвертомъ—изъ понятія о *назначеніи* человѣка.

I.

Доказательство необходимости воскресенія на основаніи цѣли творенія людей (о ἀπὸ αἰτίας λόγος).

Основное положеніе (главная посылка): человѣкъ сотворенъ для всегдашняго существованія.

Положеніе это обосновывается на слѣдующихъ очевидныхъ истинахъ. Никакое даже человѣческое дѣло не творится напрасно, безцѣльно, тѣмъ болѣе должна быть разумная цѣль въ твореніяхъ Божіихъ; слѣдовательно, человѣкъ созданъ не напрасно, а ради какой-то цѣли.

Всякое дѣло дѣлается или для пользы самого дѣлающаго, или для пользы кого-нибудь другаго. Богъ создалъ человѣка конечно не для своей пользы, ибо Онъ ни въ чемъ не нуждается; не могъ Онъ создать человѣка и ни для кого-нибудь другаго изъ сотворенныхъ Имъ существъ: ни для ангеловъ, которые не имѣютъ ни въ чемъ недостатка, ни для животныхъ, потому что они ниже человѣка по своей природѣ. Слѣдовательно, жизнь дана человѣку для самой жизни, для пользы самого человѣка.

Существа, сотворенные для пользы кого-нибудь другаго, должны прекратить свое существованіе, когда прекращается бытіе тѣхъ, для кого они сотворены, иначе они понапрасну стали бы существовать. Таковы животныя. Человѣкъ, какъ созданный для собственной своей жизни и бытія, а не для служебной цѣли, не можетъ существовать лишь временно, а потомъ безсльдо уничтожиться, потому что въ такомъ случаѣ онъ появился бы на свѣтѣ и существовалъ бы понапрасну и безцѣльно. И такъ, человѣку назначено всегдашнее (*εἰς αἰεὶ*) существованіе. А если такъ, то человѣкъ

вѣкъ долженъ послѣ своей смерти воскреснуть и при томъ воскреснуть уже въ нетлѣніе, чтобы болѣе не умирать¹).

Мы видимъ, что выводъ изложенного силлогизма не вполнѣ подтверждаетъ мысль Аѳинагора о необходимости воскресенія. Человѣкъ долженъ имѣть непрерывное существованіе. Но значитъ ли это, что онъ долженъ воскреснуть? Воскресеніе относится лишь къ тѣлу. Но, можетъ быть, отсутствіе тѣла не помѣшаетъ человѣку вѣчно существовать жизнью одной души?

Этотъ недостатокъ первого своего силлогизма Аѳинагоръ восполняетъ въ слѣдующемъ затѣмъ доказательствѣ воскресенія на основаніи *природы* человѣка.

II.

Доказательство воскресенія на основаніи природы человѣка.

Основное положеніе: человѣкъ мыслимъ только въ двухчастномъ составѣ своей природы, т. е. какъ живое существо, состоящее изъ души и тѣла.

Богъ создалъ человѣка состоящимъ изъ тѣла и души. Жизнь человѣка составляется изъ гармоническихъ отношеній между этими частями: ни душа въ отдѣльности отъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляютъ человѣка. Если, какъ доказано, человѣку назначено вѣчное существованіе, то это значитъ, что всегда должна существовать гармонія между его душой и его тѣломъ. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, если тѣло, разрушенное смертю, воскреснетъ и опять соединится съ душою. Если не воскреснетъ тѣло, то не будетъ и человѣка, будетъ существовать одна лишь душа его. Если на это скажутъ, что достаточно и одной души для жизни, то въ такомъ случаѣ совершенно напрасно человѣкъ отъ начала созданъ былъ состоящимъ изъ

¹) *De resus.* c. 12. 13.

души и тѣла, напрасно душа была заключена въ тлѣнное тѣло и въ продолженіе долгаго времени должна была сдерживать его порывы и похоти. Но такъ какъ въ дѣлахъ Божіихъ напраснаго быть не можетъ, то „необходимо, чтобы бессмертной душѣ соотвѣтствовало и вѣчное пребываніе тѣла, сообразное съ его природою“ ¹⁾.

Но, становясь на ту же точку зре́нія цѣлесообразности во всѣхъ твореніяхъ Божіихъ, противники воскресенія могли возразить Аѳинашору: если Богъ сотворилъ человѣка для вѣчнаго пребыванія (*εἰς αἰ̄ δια-μονὴν*), то въ такомъ случаѣ для чего же жизнь прерывается смертію, для чего происходитъ разрушеніе тѣла? Да и можетъ ли быть рѣчь о „постоянномъ существованіи“ человѣка, когда на лицо фактъ смерти?

Аѳинашоръ опровергаетъ это возраженіе съ замѣчательною силою. Жизнь прерывается смертію потому, что это необходимо требованіе природы человѣка. Природа ангеловъ такова, что они сразу отъ начала получили бессмертіе; природа животныхъ такова, что, разъ угасшая, жизнь ихъ уже болѣе не возгорится. Человѣкъ занимаетъ середину. Душа его сотворена бессмертною, тѣло—тлѣннымъ. Но это тлѣнное тѣло уже потому одному, что оно *навсегда* связано съ нетлѣнною душою, должно рано или поздно получить нетлѣніе: это и совершится въ моментъ воскресенія мертвыхъ. Временное разрушеніе тѣла есть лишь одна изъ многочисленныхъ перемѣнъ въ жизни, а отнюдь не прекращеніе жизни. Явленіе смерти аналогично съ состояніемъ сна: не даромъ поэты называютъ сонъ братомъ смерти. Смерть столь же мало противорѣчить жизни, сколько сонъ и многія другія перемѣны въ организмѣ человѣка, совершающіяся за время его жизни. Вся жизнь человѣка, и именно вслѣдствіе того, что въ составѣ его природы заключается тѣло, проходитъ въ постоянныхъ

¹⁾ De resurr. С. 15.

измѣненіяхъ. Возьмемъ человѣческое сѣмя. Кто могъ бы повѣрить,—если бы не убѣждался собственнымъ опытомъ,—что изъ этого безвиднаго и безформенного вещества образуется со временемъ человѣкъ, состоящій изъ костей, нервовъ, хрящей, мускуловъ, плоти, внутренностей и т. п? Возьмемъ, дальше, младенца. Похожъ ли онъ на того юношу, въ котораго современемъ превратится? И въ юношъ замѣчаемъ ли мы то, что впослѣдствіи видимъ въ мужѣ? Но вотъ и мужъ превращается въ старца, тѣло котораго уже близко къ смерти. Но вотъ смерть, и тѣло разлагается.... Спрашивается, почему же мы должны остановиться на этомъ моментѣ? Почему мы обязаны думать, что смерть есть послѣдняя перемѣна въ жизни тѣла?, т. е. ея прекращеніе? Нѣтъ, смерть есть перемѣна въ жизни тѣла, но не послѣдняя. Разложившееся на части тѣло не болѣе противорѣчитъ понятію о цѣломъ тѣлѣ, чѣмъ сколько противорѣчитъ ему несложившееся въ тѣло безформенное сѣмя. Послѣднее измѣненіе тѣла не смерть, а воскресеніе: въ моментъ воскресенія оно, тлѣнное, превратится въ нетлѣнное, и, какъ таковое, въ перемѣнахъ нуждаться болѣе уже не будетъ¹⁾).

III.

Доказательство необходимости воскресенія на основаніи божественнаго правосудія.

Богъ правосуденъ. Эту истину должны признать всѣ, кто вѣруетъ въ Бога. Для тѣхъ, которые при этомъ вѣруютъ и въ промыслъ Божій, истина эта не нуждается даже и въ доказательствахъ, потому что правосудіе есть лишь одинъ изъ видовъ промыслительной дѣятельности Божіей: человѣкъ, по самой природѣ своей, нуждается въ правосудіи, какъ существо разум-

¹⁾ De resurr. c. 16—17.

ное, точно такъ же, какъ по природѣ же своей онъ нуждается въ пищѣ и въ продолженіи рода.

Но и тѣ, которые не признаютъ промысла Божія (хотя это и странно для признающихъ Бога Творцемъ), должны убѣдиться, что правосудіе существуетъ, что жизнь и поведеніе людей не оставлены совершенно безъ вниманія, ибо въ противномъ случаѣ жизнь людей ничѣмъ не отличалась бы отъ жизни животныхъ,— только была бы несчастнѣе ея, потому что нѣкоторые люди по странной ошибкѣ всетаки заботились бы о соблюденіи нравственныхъ правилъ, которыя не имѣли бы тогда никакого значенія. Тогда идеаломъ жизни считалась бы жизнь скотовъ, добродѣтель считалась бы нелѣпостью, угрозы судомъ и наказаніемъ—смѣшными, наслажденіе всѣми чувственными благами было бы высочайшимъ благомъ, а лучшимъ принципомъ жизни былъ бы девизъ распутныхъ людей: „будемъ ѿстъ и пить, ибо завтра умремъ“.

Итакъ, Богъ правосуденъ. Худая и добрая жизнь для Него не безразличны и каждый по заслугамъ долженъ получить отъ Него возмездіе.

Какіе же выводы слѣдуютъ изъ этого по отношенію къ истинѣ воскресенія?

Выводы эти слѣдующіе.

а) Если Божественное правосудіе воздастъ злымъ и добрымъ по дѣламъ ихъ, то когда оно это сдѣлаетъ? Въ настоящей жизни, какъ мы видимъ, добродѣтельные часто терпятъ всѣ несчастія, а порочныя не только не терпятъ наказанія, но наслаждаются всѣми благами. При томъ же, что касается нечестивыхъ, то въ теперешней смертной природѣ для многихъ изъ нихъ нельзя и подыскать наказанія, которое соотвѣтствовало бы ихъ преступленіямъ. Для смертнаго высшее наказаніе смерть. Но было ли бы справедливо, если бы разбойникъ, который умертвилъ множество людей, или извергъ, который всю жизнь свою презиралъ всѣ божественное, попиралъ всѣ законы, растлѣвалъ женъ и дѣтей, сожигалъ дома съ жителями, опустошалъ

цѣлые области,—справедливо ли было бы, если бы эти злодѣи за всѣ свои злодѣянія поплатились бы лишь одною своею жизнью и претерпѣли бы смерть, которая въ сущности была бы для нихъ избавленіемъ отъ наказанія?

б) Но если при жизни людей нѣтъ воздаянія по заслугамъ, то не можетъ быть его и послѣ смерти, когда тѣла, отдѣлившись отъ душъ, разложатся, прервавъ всякую связь съ прошедшимъ. Не можетъ быть воздаяніе въ такомъ состояніи потому, что за отсутствіемъ тѣла воздаяніе пришлось бы обратить на одну душу. А это было бы несправедливостью, потому что въ содѣяніи добрыхъ и злыхъ дѣлъ принимала участіе не одна душа, но душа вмѣстѣ съ тѣломъ. Если за добрыя дѣла награда была бы обращена на одну душу, то это было бы несправедливо по отношенію къ тѣлу, потому что оно помогало душѣ въ трудахъ добродѣтeli; и если, далѣе, только одна душа была бы наказана за пороки, то это было бы несправедливостью къ ней, ибо большую часть пороковъ душа содѣлываетъ по вліянію тѣла.

Если такимъ образомъ правосудіе не можетъ быть выполнено ни при жизни людей, ни послѣ ихъ смерти, то оно возможно только подъ условіемъ воскресенія. И если съ другой стороны правосудіе должно относиться не къ одной душѣ, или къ одному тѣлу, а лишь ко всему человѣку, то, очевидно, исполненіе его возможно лишь тогда, когда душа и тѣло оять соединятся вмѣстѣ. т. е. подъ условіемъ воскресенія.

„Итакъ, надлежитъ, по апостолу, „тлѣнному сему“ и разсыпавшемуся „облещись въ нетлѣніе“, дабы, когда умершіе оживутъ чрезъ воскресеніе и опять соединится раздѣлившееся и совершенно разрушившееся,—каждый получилъ должное за то, что онъ съ тѣломъ содѣлалъ благое или злое“¹⁾).

¹⁾ De resurrect. c. 18—23.

IV.

**Доказательство необходимости воскресенія на основанії
высшаго назначенія человѣка.**

Послѣдній аргументъ Аѳинагора есть дополненіе къ его первому аргументу. И тамъ, и здѣсь онъ разсуждаетъ съ точки зрѣнія цѣли и назначенія человѣка. Но только тамъ имѣлась въ виду цѣль сотворенія человѣка, такъ сказать, первая причина его бытія, (*aītia*), здѣсь же разумѣется послѣдняя цѣль (*τέλος*) человѣческой жизни. Человѣкъ созданъ для вѣчной жизни, но эта вѣчная жизнь въ свою очередь не безцѣльна и не напрасна: назначеніе разумной и сознательной жизни состоитъ въ занятіи тѣмъ, къ чему больше всего и прежде всего способенъ естественный человѣческій разумъ,—въ созерцаніи Сущаго и въ постоянномъ услажденіи его заповѣдями. Но для достиженія этой цѣли необходимо существованіе человѣка, разумнаго существа, состоящаго изъ души и тѣла, нужно, слѣдовательно, соединеніе тѣла со своими душами. А это возможно лишь въ воскресеніи ¹⁾.

Изъ представленнаго содержанія трактата „о воскресеніи мертвыхъ“ мы видимъ лишь, какъ Аѳинагоръ путемъ прямыхъ и непрямыхъ доказательствъ устанавливаетъ возможность и необходимость воскресенія. О самомъ же воскресеніи, какъ обѣ особомъ и чрезвычайномъ преображеніи человѣческой природы, онъ говоритъ лишь мимоходомъ и весьма кратко. Тѣмъ не менѣе намъ необходимо собрать и эти случайныя и попутныя замѣчанія въ одно цѣлое.

Аѳинагоръ ясно различаетъ въ человѣческой жизни три периода: а) периодъ земной жизни, б) периодъ смерти, или, точнѣе, посмертный периодъ, когда тѣло отдѣлено отъ души и душа живетъ жизнью отдельно отъ

¹⁾ De resurr. 24—25.

тѣла и в) периодъ воскресенія, или вторичнаго соединенія души съ тѣломъ для вѣчной жизни.

а) Каковъ составъ природы человѣка и взаимоотношеніе частей ея—тѣла и души, во время земной жизни, мы видѣли уже выше.

б) Смерть разрушаетъ тѣло и такимъ образомъ нарушаетъ составъ человѣка, но она не прекращаетъ жизни. Душа не умираетъ и сохраняетъ сознаніе, хотя тѣло, разрушившись, теряетъ всякое воспоминаніе о прежней жизни ¹⁾)

¹⁾ Грубую ошибку допускаетъ Риттеръ (*Geschichte der Philosophie*, V, 320—321.), усматривал аристотелевскій взглядъ въ ученій Аениагора о посмертномъ состояніи человѣка. Ошибку эту повторяетъ г. Сергиевскій, авторъ русской статьи: «Объ отношеніи греческихъ апологетовъ II вѣка къ языческой философіи» (Вѣра и Разумъ, 1886, № 13. 22.). Онъ пишетъ: «Риттеръ по справедливости находитъ аристотелизмъ во мнѣніи Аениагора, что человѣкъ... пока душа отдѣлилась отъ тѣла, а тѣло разложилось на то, изъ чего оно было составлено, не сохраняетъ ничего изъ прежней своей природы или вида, ни даже памяти о содѣянномъ» (гл. 18). Аристотелизмъ здѣсь заключается въ той мысли, что душа, по разлученіи съ тѣломъ, не сохраняетъ памяти о содѣянномъ во время земной жизни. Мысль эта, хотя и не можетъ быть выведена изъ св. Писанія, однако писколько не нарушаетъ православія Аениагора, хотя бы по одному тому, что она не столько относится къ вѣроученію, сколько къ антропологіи». Таково сужденіе г. Сергиевскаго. Мы посовѣтывали бы ему прежде, чѣмъ брать Аениагора подъ свою защиту, пропрѣтъ цитатъ Риттера: овъ увидѣлъ бы, что у Аениагора нѣть и намека на приписываемую ему мысль. Вотъ слова его (с. 18, 61 А. В.): «человѣкъ, состоящій изъ души и тѣла, подлежитъ суду за каждое изъ своихъ дѣйствій. Между тѣмъ, разумъ не находитъ этого воздаянія ни въ здѣшней жизни, ни... послѣ смерти». Почему нѣть воздаянія послѣ смерти? «потому что послѣ смерти человѣкъ не состоитъ уже изъ обѣихъ частей (изъ души и тѣла), ибо душа отдѣлилась отъ тѣла (*χωριζομένης μὲν τῆς φυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος*), а тѣло разложилось на свои составныя части и уже не сохраняетъ ничего изъ своей прежней природы или вида, не сохраняетъ даже памяти о содѣянномъ» (*οκεδανυμένου δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ σώματος εἰς ἐκεῖνα πάλιν ἐξ ὄντων συνεφορθῆ οὐδὲν ἔτι σώζοντος τῆς προτέρας φυχῆς οὐ μορφῆς, οὐ ποιοῦ γε τὴν μνήμην τῶν πεπραγμένων*). Итакъ, память о содѣянномъ

в) Въ моментъ воскресенія тѣло, разсѣянное по вселенной, соберется во едино, преобразится изъ тлѣннаго въ нетлѣнное и соединится оять съ своей душою. Какъ нетлѣнное, тѣло по воскресеніи не будетъ уже нуждаться въ материальномъ питаніи и поддержаніи: ни въ пищѣ, ни въ питіи, ни въ крови, ни во влагѣ, ни въ желчи, ни въ воздухѣ. Душа, соединенная теперь съ нетлѣннымъ, т. е. неизмѣннымъ тѣломъ, уже не будетъ увлекаться имъ ко грѣху и къ похотямъ. Между ними воцарится опять полная гармонія, но гармонія уже небесная. „Оставивъ настоящую жизнь, мы будемъ жить другою жизнью, лучшою здѣшней, небесною, а не земною, ибо будемъ пребывать у Бога и съ Богомъ, неизмѣнными и безстрастными душою, не какъ плоть, хотя и будемъ имѣть плоть, но какъ небесный духъ“ ¹⁾).



теряетъ не человѣкъ, и ве душа его, какъ минтса Риттеру и г. Сергіевскому, а тѣло, разрушившееся и потерявшее свой видъ. Эта мысль ясно высказана у Аѳинагора во второй разъ въ на¹ 20 главы: «душа пребываетъ одна неразложимая, неразрушимая; а разрушается только тѣло, не сохранивъ никакого воспоминанія о содѣяніи (σῶμα οὐδεμίαν ἔτι σῶσον μῆμην τῶν ἐργασμένων), и никакого ощущенія того, что оно испытalo по вліянію души».

¹⁾ *Suppl. 31, 35 D.*

ПГЛАВЛЕНИЕ.

| | <i>Стран.</i> |
|---|---------------|
| ВВЕДЕНИЕ | 1—72. |
| А) Источники нашихъ свѣдѣній объ Аѳинагорѣ | 1—53. |
| Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ св. Ме- одія патарскаго. | 3—8. |
| Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ Филиппа Сидета | 8—35. |
| Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ и его твореніяхъ надписаній или заглавій этихъ твореній и адреса „Прошенія за христіанъ“. | 35—41. |
| Свидѣтельство объ Аѳинагоромъ „Про- шеніи за христіанъ“ въ самомъ содеряніи этого „Прошенія“ | 42—47. |
| б) Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ и его твореніяхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ. | 45—53. |
| Б) Изложеніе и разборъ гипотезы Гар- нака относительно малоизвѣстности сочиненій Аѳинагора въ древней церкви | 53—72. |

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ . . . 73—170.

Аєннагоръ, какъ апологетъ.

ВСТУПЛЕНИЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

- Литературные достоинства „Пропенія за христіанъ“ Аєннагора. Анализъ содер-
жанія „Прошенія“ въ порядкѣ его главъ.
Общій характеръ апологіи Аєннагора . . . 73—86.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

- Современное Аєннагору государственное
положение христіанства, по его апологіи . . . 86—103.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

- Оправдженіе обвиненій, возводимыхъ
на христіанъ язычниками. 104—131.

- Глава первая: обвиненіе христіанъ въ
атеизмѣ и оправдженіе этого обвиненія
Аєннагоромъ 104—122.

- Глава вторая: обвиненіе христіанъ въ
преступной жизни и оправдженіе этого обви-
ненія Аєннагоромъ 122—131.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

- Критика языческаго политеизма . . . 132—170.

- Глава первая: политеизмъ, какъ обого-
твореніе матеріи. 134—141.

- Глава вторая: о существѣ и свойствахъ
боговъ политеизма 141—152.

- Глава третья. Происхожденіе политеиз-
ма. Участіе демоновъ въ происхожденіи по-
литеизма. Эвгемеризмъ. 152—170.

III

Стран.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ . . . 170—276.

Догматическое учение Аениагора.

ВСТУПЛЕНИЕ.

Учение Аениагора о богоопознании . . . 171—186.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

1. Учение Аениагора о единомъ Богѣ и свойствахъ существа Его 187—197.
2. Учение Аениагора о Св. Троице. . . . 197—218.
Учение Аениагора о Богѣ-Словѣ. . . . 200—213.
Учение Аениагора о Св. Духѣ 213—218.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

О Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ.

1. Учение Аениагора о твореніи чувствен-
наго міра 219—232.
Участіе Бога-Слова въ твореніи міра . 224—227.
Цѣль творенія. Отношеніе Бога къ міру. 227—232.
2. Учение Аениагора о мірѣ духовномъ . 232—248.

А) Ангелы добрые.

Происхожденіе, природа ангеловъ. На-
значеніе и почитаніе ангеловъ 233—239.

В) Падшіе ангелы или духи злобы.

Паденіе ангеловъ и происхожденіе цар-
ства духовъ злобы 240—246.

Зло въ мірѣ—произведеніе діавола. . . 246—248.

3. Учение Аениагора о человѣкѣ. 249—253.

ОТДѢЛЪ ТРЕТИЙ.

| | |
|---|----------|
| Ученіе Аениагора о воскресеніи человѣческихъ тѣлъ | 254—276. |
| Вступленіе | 254—259. |
| 1. Возможность воскресенія | 259—266. |
| 2. Необходимость воскресенія съ точки зренія вѣры | 266—276. |

