

АѢИНАГОРЪ,

ХРИСТІАНСКІЙ АПОЛОГЕТЪ И ВѢКА.

Порфирія Мироносицкаго.



КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1894.



По опредѣленію Совѣта Академіи отъ 24 октября 1892 г. печатать разрѣшается.

Ректоръ Академіи, протоіерей А. Владимірскій.

ВВЕДЕНІЕ.

А) Источники нашихъ свѣдѣній объ Аѳинагорѣ и его сочиненіяхъ.

Отъ II вѣка нашей эры дошли до насъ между другими христіанскими твореніями два замѣчательныхъ сочиненія — съ именемъ *Аѳинагора, христіанскаго философа*. Одно изъ этихъ сочиненій, имѣющее литературную форму защитительной рѣчи, носитъ заглавіе: „*Προβρεία περὶ χριστιανῶν*“; другое, представляющее изъ себя стройный философскій трактатъ, называется: „*Περὶ ἀναβάσεως νεκρῶν*“.

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-историческаго изученія сочиненій Аѳинагора обнаруживаетъ загадочность. Этотъ первый шагъ есть обращеніе къ главному источнику нашихъ свѣдѣній о древней христіанской литературѣ, — къ „Церковной Исторіи“ Евсевія Памфила.

Евсевій совсѣмъ не упоминаетъ о сочиненіяхъ Аѳинагора.

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 собиралъ свѣдѣнія о жизни христіанскихъ писателей, онъ пересмотрѣлъ множество книгохранилищъ своего времени и былъ вообще замѣчательно хорошо знакомъ съ древнею письменностію. Какимъ же образомъ, спрашивается, ускользнули отъ его вниманія и ученой любознательности такіе памятники церковной письменности, какъ сочиненія Аѣинагора?

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

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

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

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

не обстоятеленъ, 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 христіанской литературы сочиненія Аѣинагора: онъ вынужденъ постоянно оставаться на зыбкой почвѣ предположеній и догадокъ.

Въ виду такого несовершенства *внѣшнихъ* свидѣтельствъ о сочиненіяхъ Аѣинагора, лучшимъ и незамѣнимымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній объ этомъ апологетѣ остаются до сихъ поръ *внутреннія* свидѣтельства самихъ сочиненій и особенно адресъ и надписаніе сочиненія, подѣ заглавіемъ— „*Προβρεία περὶ χριστιανῶν*“.

Мы критически рассмотримъ всѣ указанныя нами внѣшнія и внутреннія свидѣтельства объ Аѣинагорѣ и его сочиненіяхъ, и кромѣ того, въ краткихъ чертахъ коснемся, какъ отдѣльнаго и самостоятельнаго источника для изученія избраннаго нами предмета, тѣхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ, въ которыхъ упоминаются Аѣинагоръ и его творенія.

I.

Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ св. Меѳодія патарскаго.

Древнѣйшее свидѣтельство объ Аѣинагорѣ находится въ сочиненіи св. Меѳодія, епископа патарскаго († 311—312), подѣ заглавіемъ — „*Περὶ ἀναბτάσεως*“, 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, гдѣ онъ цитуетъ слова Аѣинагора изъ его сочиненія „*Προβρεία περὶ χριστιανῶν*“. Фотій въ своей „Библиотекѣ“ между прочими противооригенистическими мнѣніями Меѳодія приводитъ слѣдующее: „онъ (т. е. Меѳодій) говоритъ, что діаволь есть духъ (обращающійся) около матеріи, сотворенный Богомъ, — *подобно*

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

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

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

¹⁾ Biblioth. cod. CCXXXIV (908—909 R). Migne t. CIII, col. 1109: «ὅτι φησὶν ὁ διάβολος ἐστὶ πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην γεγόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ καὶ Ἀθηναγόρας ἐλέχθη, ὥσπερ δὲ καὶ οἱ λοιποὶ γεγόνασιν ὑπ' αὐτοῦ ἄγγελοι» κτλ.

²⁾ Advers. haeres. lib. II, haer. 64: «τὶ ὁ διάβολος οὗν λέγεται; Πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην ἔχον, καθάπερ ἐλέχθη τῷ Ἀθηναγόρᾳ, γεγόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὥσπερ δὲ καὶ λοιποὶ» κтл. Въ древнихъ манускриптахъ было вмѣсто τῷ Ἀθηναγόρᾳ — ὃ Ἀθηναγόρας, т. е. звательный падежъ вмѣсто дательнаго. Очевидно, это была ошибка переписчика, который умышленно поставилъ вмѣсто τῷ Ἀθην.,— ὃ Ἀθηναγ., воображая, что Аѳинагоръ есть одно изъ дѣйствующихъ лицъ діалога св. Меодія «Περὶ ἀναστάσεως», а не имя древняго апологета, на котораго св. отецъ здѣсь ссылается. Ошибку впервые исправилъ Павелъ Леонардъ (Emendat. L. 19, с. IX. См. у Lumper'a: Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina

Еще болѣе несомнѣнно то, что Меѳодій имѣлъ подъ руками сочиненіе Аѳинагора „Прошеніе за христіанъ“ (*Προσβεία περὶ χριστιανῶν*), потому что приводимыя Епифаніемъ и Фотіемъ слова Меѳодія о диаволѣ суть не что иное, какъ сплошной цитатъ изъ 24-й главы указаннаго сочиненія Аѳинагора, гдѣ онъ говоритъ объ ангелахъ, ихъ сотвореніи и паденіи. Чтобъ видѣть, насколько точно привелъ св. Меѳодій слова Аѳинагора, мы приведемъ здѣсь вполнѣ цитатъ Меѳодія и параллельно съ нимъ подлинное мѣсто изъ „Прошенія Аѳинагора“, отмѣтивъ цифрами подлежащія сравненію мѣста.

Меѳодіῳ (у Епифанія и
Фотія):

Ὁ διάβολός ἐστι πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην (Епиф.: ἔχον) γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ... ὥσπερ καὶ οἱ λοιποὶ γεγόνασιν ὑπ' αὐτοῦ ἄγγελοι καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἵδεσι πενιστευμένον διοίκησιν. Τοῦτο γὰρ ἡ τῶν ἀγγέλων σύστασις, τῷ θεῷ ἐπὶ προνοία γεγονέναι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις. Ἰτα τὴν μεν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ Θεὸς ἔχων τῶν ὅλων πρόνοιαν, ἣ τὸ κύριος καὶ τὸ κράτος ἀπάντων· αὐτὸς ἀνθρωπημένος τὴν δε διὰ μέρους οἱ ἐπὶ τοῦτο ταχθέντες ἄγγελοι (I).

Алл' οἱ μεν λοιποὶ, ἐφ' ὧν αὐτὸς ἐποίησε καὶ διετάξατο ὁ Θεὸς ἔμειναν (II), αὐτὸς δε ἐνύ-

Аѳинагорῳ¹⁾ (Supplic. 24, p. 27.
B. C.):

Ἐναντὶον ἐστι τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μεν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καθὼ οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι καὶ τὴν _____

_____ διοίκησιν. Τοῦτο γὰρ _____

_____. ἵνα _____

_____ ὁ Θεὸς ἔχῃ τῶν ὅλων πρόνοιαν, τὴν δε ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι (I).

Ὡς δη καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐχόντων..... καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθεστῆμεν (IV).

sanctorum patrum etc. p. III, p. 56 not.). Онъ говоритъ: omnino legendum est τῷ Αῤῥηναγόρῃ i. e. ut ab Athenagora dictum est. До Леопарда даже такой ученый, какъ Петавій, переводилъ это мѣсто такъ: velut dictum est, ο Αῤῥηναγορα, т. е. «какъ сказано, ο Αῤῥηναγορῃ!»

¹⁾ Чертою мы замѣняемъ буквально сходныя мѣста у Аѳинагора съ Меѳодіемъ.

βρισε καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων ἐγένετο διοίκησιν, φθόνον ἐγκισσῆσας καθ' ἡμῶν ὥσπερ καὶ οἱ μετὰ ταῦτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιλοτησίαν ὁμιλήσαντες θυγατρᾶσιν (III).

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

Οἱ μὲν ἄλλοι, αὐθαίρετοι δη, οἷοι γερόνασιν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἔμειναν ἐφ' οἷς ἐποίησε καὶ διέταξε ὁ Θεὸς (II),

οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ, οὗτος τε ὁ τῆς ὕλης... ἀρχῶν καὶ ἕτεροι—ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πέσοντες παρθένων καὶ ἡτοὺς σαρκὸς εὐριθύντες, οὗτος δὲ ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν (III).

Уже при поверхностномъ сравненіи приведенныхъ мѣстъ очевидно, что св. Меѳодій приводитъ въ своемъ діалогѣ „О воскресеніи“ буквальный 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 τοῦτο) весьма незначительны. Обращаетъ на себя вниманіе лишь прибавка у Меѳодія словъ: „ἡ τὸ χύρος καὶ τὸ κράτος ἀπάντων αὐτὸς ἀντοττημένος, т. е. (въ связи съ контекстомъ) Богу принадлежитъ всеобъемлющее и общее (родовое—γενικὴν) промышленіе о всѣхъ вещахъ, 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 τοῦτο — 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 Порфірія (противъ котораго писалъ между прочимъ св. Меѳодій и былъ поэтому знакомъ съ его сочиненіями¹⁾), могъ истолковать слова

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

Аѣинагора въ смыслѣ своего ученія, т. е. ангеловъ, промысляющихъ надъ частями міра, сопоставить съ такъ называемыми у платониковъ низшими богами—*θεοὶ μερικοί, θεοὶ κοσμικοὶ* ¹⁾). Св. Меѳодій, дѣлая указанное нами добавленіе къ словамъ Аѣинагора, усвоитъ 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 Аѣинагора, хотя очень близкій къ подлиннику. Отступленія отъ послѣдняго у Меѳодія объясняются, повидимому, его главною цѣлію — представить ученіе о діаволѣ (*Τὴ οὖν ὁ διάβολος λέγεται*). Поэтому, напримѣръ, слово *ἐνύβρισαν*, относящееся у Аѣинагора 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 Аѣинагоромъ, мысль о зависти діавола къ людямъ (III—III).

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

1) На основаніи этого свидѣтельства мы можемъ заключить, что въ концѣ третьяго вѣка существовало сочиненіе, извѣстное теперь подъ заглавіемъ—*Προσβῆτα περὶ χριστιανῶν*, и притомъ приписывалось Аѣинагору, которому и теперь приписывается. Если сочиненіе это не было извѣстно всей церкви вселенской, то по крайней мѣрѣ въ церквахъ Малой Азіи (во Фригіи, Лидіи) сохранялось.

¹⁾ Porphir. De abstinencia I, 57. Ср. Supplic. c. 24 not. 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 имѣетъ значеніе лишь для сочиненія Аѳинагора „*Прошеніе за христіанъ*“ и совершенно не имѣетъ 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 случайнаго 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 апологіи Аѳинагора не упоминается ни въ одномъ изъ извѣстныхъ намъ сочиненій II, III и IV вв.; Аѳинагоровъ трактатъ „О воскресеніи“ упоминается однимъ только современникомъ Евсевія священномученикомъ Меѳодіемъ, еписк. патарскимъ». Подобныя же разсужденія мы читаемъ также на 65—66 страницяхъ. „Трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“, пишетъ о. Остроумовъ, извѣстенъ только одному писателю конца третьяго 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 приведенныя 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 нѣсколько 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 обстоятельныя свѣдѣнія о немъ находимъ у Сократа и Фотія ¹⁾. По свидѣтельству Сократа, онъ происходилъ изъ памфилійскаго города Сиды (*Σίδα*), принадлежалъ къ константинопольскому клиру, гдѣ былъ пресвитеромъ. По смерти еп. константинопольскаго Атика (420 г.), онъ домогался епископской кathedры, 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“ (*Χριστιανική ιστορία*),—весьма обширный трудъ. По свидѣтельству Сократа, она была раздѣлена на 36 книгъ (*βιβλίων*), и каждая книга, кромѣ того, была раздѣлена на множество отдѣловъ (*τόμους*); всѣхъ отдѣловъ было около тысячи ²⁾.

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

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* = *τόμοι* Сократа). Столько же содержали и остальные 23 книги (Фотій зналъ только 24 книги). Предполагая, что каждая изъ 12-ти не дошедшихъ до Фотія книгъ содержала тоже 24 слова—отдѣла, получимъ общее число отдѣловъ, по Фотію, $36 \times 24 = 864$, т. е. тоже, что и у Сократа: «около тысячи».

английскій ученый *Dodwell* на листѣ 216-мъ открылъ отрывокъ, содержащій сообщеніе о наставникахъ александрійской школы. Началу отрывка предпослана фраза: „καὶ φησὶ Φίλιππος, ὁ Σιδῆτης ἐν λόγῳ μδ'“, и такимъ образомъ неизвѣстный составитель кодекса и списатель отрывка считаетъ авторомъ этого послѣдняго Филиппа Сидета. *Dodwell* напечаталъ этотъ отрывокъ въ своемъ трудѣ „*Dissertationes in Irineum* (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: Александрійскимъ 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. писанію, чтобы вѣрнѣе бороться, но такъ былъ плѣненъ благодатію Св. Духа, что, подобно великому Павлу, вмѣсто преслѣдователя сдѣлался учителемъ той вѣры, которую преслѣдовалъ“. „Ученикомъ его, говоритъ Филиппъ, былъ Климентъ, авторъ „Строматъ“, а ученикомъ этого Климента былъ Пантенъ“).

) См. у *Migne*. *Patrol. curs. comp. ser. graec. t. VI, 182.*
 Καὶ φησὶ Φίλιππος, ὁ Σιδῆτης ἐν λόγῳ μδ'. «Τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀθηνάγορας πρῶτος ἡγήσατο, κατὰ τοὺς χρόνους ἀνμάσας Ἀδριανῶν καὶ Ἀντωνίνου, οἷς καὶ τὸν ὑπὲρ χριστιανῶν πρᾶξεν τινὸν προσεφώνησεν. ἀνὴρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τριβῶνι καὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς σχολῆς προϊστάμενος. Οὗτος πρὸ τοῦ Κέλσου κατὰ χριστιανῶν γράφαι προθυμηθεὶς, ἐντυχὼν ταῖς Θεαῖς Γραφαῖς εἰς τὸ ἀκριβέστερον ἀγωνίσασθαι, οὕτως εἴλετο τῷ παναγῷ Πνεύματι, ὥστε διδάσκαλον, κατὰ τὸ μέγαν Παύλον, ἀντὶ διώκτου γενέσθαι τῆς πίστεως ἧς ἐδίδωκεν». Ταύτου μαθητὴν γενέσθαι φησιν ὁ Φίλων. τὸν στρωματέα Κλήμεντα καὶ Πάντενον τοῦ Κλήμεντος.

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

Что касается *всего* открытаго *Dodwell*'омъ отрывка объ александрійскихъ катехетахъ, то самъ же *Dodwell* высказывается о немъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть лишь *сокращеніе* изъ „Христіанской Исторіи“, — рефератъ, сдѣланный анонимнымъ авторомъ ¹⁾. Нельзя сказать, чтобы это мнѣніе ученаго не имѣло основаній. Въ самомъ дѣлѣ, трудно думать, чтобы у многогрѣчиваго Филиппа, — каковымъ аттестуютъ его Сократъ и Фотій, — такъ немного и чрезвычайно сжато было сказано о цѣлой богословской школѣ, и притомъ о той школѣ, гдѣ получилъ образованіе *Rodons*, учитель самого Филиппа Сидета. Съ другой стороны, изъ самага 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: „*τοῦτω Ῥόδωνι λέγει μαθητεῦναι ὁ Φίλιππος*“, т. е. Филиппъ говоритъ, что онъ учился у этого Родона“. Точно также въ концѣ вышеприведеннаго мѣста отрывка объ Аѳинагорѣ читаемъ: „*τοῦτου μαθητὴν γενέσθαι φησὶν ὁ Φίλιππος τὸν βρωματῆα Κλήμεντα καὶ Παντενον τοῦ Κλήμεντος*“. Опять — рѣчь косвенная, пересказъ, а не прямая цитата.

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

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

цитата, а не пересказъ изъ „Христіанской Исторіи“. На это указываютъ уже слова анонимнаго автора отрывка: *καὶ φησι Φίλιππος, ὁ Σιδ., ἐν λόγῳ αὐτῷ*. Послѣ *φησι* далѣе слѣдуетъ *прямая* рѣчь, а не косвенная, какъ это мы только что отмѣтили въ другихъ мѣстахъ отрывка. Эта *прямая* рѣчь внезапно перемѣняется въ косвенную, когда авторъ, покончивъ рѣчь объ Аѳинагорѣ, началъ говорить о Климентѣ и Пантенѣ. Что анонимный авторъ отрывка только слова Филиппа *объ Аѳинагорѣ* 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 объ Аѳинагорѣ; тѣмъ важнѣе, поэтому, должны были представляться ему слова Филиппа объ 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 объ Аѳинагорѣ: все, что въ отрывкѣ говорится объ Аѳинагорѣ, говорится *подлинными* словами Филиппа Сидета.

Но выводъ этотъ, къ сожалѣнію, не особенно для насъ утѣшителенъ. О Филиппѣ Сидетѣ составила репутація плохаго историка. Этимъ онъ обязанъ Соократу и Фотію, которые въ своихъ отчетахъ о „Христіанской Исторіи“ весьма неблагоклонны къ ея автору. Вотъ въ немногихъ словахъ содержаніе ихъ отзывовъ. Въ своей Исторіи Филиппъ трактуетъ о многихъ матеріяхъ (*ύλας*), иногда совершенно не имѣющимъ отношенія 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 (*χαύλη*), а по-

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

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

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

Во-первыхъ, въ самомъ началѣ своего разсказа Филиппъ сообщаетъ намъ объ Аѣинагорѣ любопытное извѣстіе: „Аѣинагоръ первый управлялъ александрійскимъ училищемъ“. Намъ хотѣлось бы вѣрить историку, который получилъ образованіе у послѣдняго изъ александрійцевъ — Родона, и могъ получить отъ него подробныя свѣдѣнія объ александрійской школѣ. Но, съ другой стороны, если правъ Филиппъ, то не понятно, почему Евсевій не говоритъ объ Аѣинагорѣ 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 Аѣинагорѣ, — своемъ предшественникѣ и учителѣ (по словамъ Филиппа)? Вѣдь говоритъ же онъ о Пантенѣ.

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

¹⁾ *Socrat. H. E. VII. 27.*

что Аѳинагоръ подвизался при Адрианѣ и Антонинѣ и имъ представилъ свое „Прошеніе“. 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 „Прошенія“.

Въ-третьихъ, встрѣчаемъ и еще ошибку въ словахъ Филиппа. Въ концѣ повѣствованія объ Аѳинагорѣ прибавлено: „Филиппъ говоритъ, что ученикомъ его (Аѳинагора) былъ Климентъ, а Пантенъ былъ ученикомъ Климента“. Но мы имѣемъ цѣлый облакъ свидѣтелей за то, что Климентъ былъ ученикомъ Пантена, а не наоборотъ ¹⁾.

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

Прежде всего мы должны рѣшить вопросъ: *былъ ли Аѳинагоръ катехетомъ alexandрійскаго огласительнаго училища и управлялъ ли имъ?*

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

¹⁾ *Климентъ alexandрійскій*. Stromat. Lib. I, 274. Сравни. Евсевія Hist. eccl. V, 11, гдѣ говорится: «Въ книгѣ Предназначеній (*ὑποτάξεων*) Климентъ упоминаетъ о Пантенѣ, какъ о своемъ наставникѣ»; тоже самое см. VI, 13. Cp. Phot. Biblioth. cod. 109.

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

пають справедливость свидѣтельства Ф. Сидета, считая его почти сплошною невѣроятностью. Таковы: Nourry, Maranus, Lumper, Harnack ¹⁾). Наконецъ, третьи совершенно игнорируютъ разсматриваемый нами вопросъ. Такъ *Keim*, считая Ф. Сидета очень недостовѣрнымъ писателемъ, совершенно не упоминаетъ объ отношеніяхъ Аѣинагора къ александрійской школѣ ²⁾).

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

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

Guerike, въ специальномъ сочиненіи объ александрійской 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, объ Аѣинагорѣ стр. 300.

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

Dodwell, l. c. стр. 497—499.

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

Maranus, In praefat. ad Opp. S. Justin. y Migne t. VI, p. 182 sq.

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

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

²⁾ *Keim*, *Rom und Christenthum.* Объ Аѣинагорѣ см. стр. 450—451 и др.

Аѣинагорѣ. Такимъ образомъ Филиппъ какъ бы дополняетъ свѣдѣнія Евсевія и Іеронима объ александрійскомъ училищѣ. *Dodwell* не видитъ въ этомъ ничего страннаго и утверждаетъ, что Филиппъ Сидеть могъ располагать болѣе полными и точными свѣдѣніями объ александрійской школѣ, чѣмъ какими пользовался Евсевій, ибо былъ ученикомъ бывшаго александрійскаго катехета Родона, который управлялъ александрійской школой послѣ Дидима и потомъ перенесъ ее въ отечественный городъ Сиду, гдѣ у него и учился Филиппъ. Свидѣтельство послѣдняго объ александрійской школѣ, какъ полученное изъ перваго источника, т. е. отъ Родона, которому весьма хорошо должна была быть извѣстна исторія школы,—это свидѣтельство Филиппа, по мнѣнію *Dodwell*'а, даже должно быть предпочтено свидѣтельству Евсевія ¹⁾).

Правда, въ этомъ свидѣтельствѣ, какъ мы видѣли, есть явныя ошибки, непростительныя для историка. Но *Dodwell* слагаетъ съ Филиппа вину въ этихъ ошибкахъ. Такъ, относительно хронологическаго смѣшенія въ преемствѣ катехетовъ Пантена и Климента онъ говоритъ, что оно могло быть дѣломъ переписчиковъ или самого составителя отрывка, Никифора Каллиста. А для устраненія еще болѣе грубой ошибки Филиппа, что Аѣинагоръ подалъ свою апологію императорамъ Адриану и Антонину, *Dodwell* придумываетъ слѣдующее хитроумное соображеніе. „Я полагаю, говоритъ онъ, у Филиппа было сказано, что Аѣинагоръ подвизался при Антонинѣ Піѣ (а сказать это онъ имѣлъ полное право). Піѣ 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 *ὁ προβεβήκηθε*, а *οἱ προβεβήκηθε*, ибо онъ могъ знать, что Аѣинагоръ подалъ свое „Прошеніе“ двоимъ государямъ. Подъ именемъ *Hadrianus* — самъ

¹⁾ См. у *Lumper*'а I. с. Р. III, 52 not. d.

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

Вслѣдъ за *Dodwell* омъ, и *Герике* беретъ подъ свою защиту Филиппа Сидета и въ своемъ сочиненіи объ александрійской школѣ довольно пространно доказываетъ, что Аѳинагоръ могъ быть катехетомъ, этой школы.

Но *Герике* гораздо осторожнѣе *Dodwell* а. Онъ далеко не согласенъ съ нимъ въ томъ, что свидѣтельство Ф. Сидета объ александрійской школѣ должно быть предпочитаемо всякому другому свидѣтельству, даже свидѣтельству Евсевія. Онъ сознаетъ, что Филиппъ во многомъ недостоверенъ, 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 Аѳинагорѣ. Онъ ставитъ вопросъ такъ: „былъ ли уже прежде Пантена начальникомъ александрійской школы Аѳинагоръ“?

У Евсевія и Иеронима мы не находимъ отвѣта на этотъ вопросъ, а у послѣдующихъ историковъ встречаемъ два противорѣчивыхъ отвѣта. Именно, съ одной стороны, Филиппъ Сидетъ говоритъ, что александрійскимъ училищемъ *первый управлялъ Аѳинагоръ*; 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 рассуждаетъ такъ: Руфинъ не задавался иною цѣлю, какъ передать слова Евсевія латинскою рѣчью; у него, поэтому, не должно быть ничего новаго въ сравненіи съ Евсевіемъ. Если же, не смотря на это, мы встрѣчаемъ у него свидѣтельство о томъ, что Пантенъ былъ первымъ начальникомъ александрійской школы,—чего у Евсевія нѣтъ,—то свидѣтельству этому не должно придавать никакого значенія (*nullius in mentis*). 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 александрійской, есть плодъ его небрежности и незнанія исторіи, а потому не имѣетъ никакого значенія.

Въ сравненіи съ нимъ свидѣтельство Филиппа Сидета имѣетъ всѣ преимущества историческаго источника. Филиппъ,—пусть онъ даже не точенъ въ хронологіи,—въ своемъ перечнѣ катехетовъ не называетъ ни одного (умолчимъ пока объ 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 Иерониму. 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. Евсевій (Н. Е. V, 10) просто говоритъ: въ то время (въ царствованіе имп. Коммода) въ Александріи обученіемъ вѣрующихъ завѣдывалъ (*ἡγεῖτο*) весьма знаменитый ученостію мужъ, по имени Пантень¹⁾. Слово *ἡγεῖτο* 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 Аѳинагорѣ, употребляетъ не просто *ἡγεῖτο*, но *πρῶτος ἡγεῖτο*.

Если, такимъ образомъ, Ф. Сидетъ не противорѣчитъ ни Евсевию, ни Иерониму, то непонятно, почему говоритъ *Герике*, зачѣмъ намъ стараться всеми силами отвергать его свидѣтельство. Свой общій выводъ изъ всѣхъ вышеизложенныхъ разсужденій *Герике* формулируетъ такъ: „можетъ быть (но не болѣе, какъ можетъ быть), прежде Пантена александрійской школой управлялъ Аѳинагоръ“¹⁾.

Герике, какъ видимъ, очень остороженъ въ своемъ выводѣ. Но это не мѣшаетъ ему во второй части своего историко-догматическаго сочиненія разсматривати ученіе Аѳинагора, какъ ученіе одного изъ катехетовъ александрійской школы. А главное, и многіе другіе историки, основываясь вѣроятно на его авторитетѣ, признаютъ, какъ мы видѣли, вопросъ о катехуменатствѣ Аѳинагора рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ. Это обстоятельство побуждаетъ насъ сдѣлать критическую оцѣнку доводовъ *Dodwell*'а и *Герике* въ пользу свидѣтельства Филиппа Сидета. Повторяемъ, что кромѣ нихъ никто, кажется, серьезно не занимался этимъ свидѣтельствомъ.

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

¹⁾ *Герике*, Op. cit. p. I, 4—5.

немудрено, что оцѣнка эта вышла нѣсколько пристрастной ко вновь открытому памятнику, тѣмъ болѣе, что въ немъ оказалась такая важная церковно-историческая новость, какъ разсказъ объ Аѳинагорѣ. Въ самомъ дѣлѣ, только пристрастіемъ и увлеченіемъ можно объяснить предпочтеніе, оказываемое *Dodwell*'омъ Филиппу даже предъ Евсевіемъ и Іеронимомъ въ вопросѣ объ александрійской 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 гораздо больше его видѣлъ памятниковъ александрійской 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 своего взгляда на авторитетъ Ф. Сидета въ вопросѣ объ александрійской школѣ, ссылается на то, что Филиппъ былъ ученикомъ Родона, а этотъ послѣдній былъ самъ александрійскимъ катехетомъ²⁾. Но этотъ доводъ уже потому не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, что свѣдѣнія о катехетѣ Родонѣ мы получаемъ лишь изъ того же отрывка изъ „Христіанской Исторіи“: нигдѣ болѣе они не встрѣчаются. Далѣе, Филиппъ Сидетъ положительно не можетъ быть предпочтенъ Евсевію и Іерониму потому, что у него въ краткомъ разсказѣ о катехетахъ александрійской школы мы встрѣтили нѣсколько грубыхъ ошибокъ. Правда, происхо-

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

²⁾ *Guerike*, op. cit. P. I, 97.

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

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

Разсмотримъ его основанія. Справедливо, что у Евсевія Пантенъ не называется *первымъ* начальникомъ александрійской школы; положимъ, что Руфинъ сказалъ нѣчто лишнее противъ своего оригинала. *Герике* ставитъ дилемму: это лишнее есть или исправленіе 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. Если скоро замѣчаніе Руфина о Пантенѣ есть *прибавка* противъ Евсевія, то происхожденіе этой прибавки можетъ быть троякое: 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 писалъ 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 александрійской школой“, и онъ внесъ это извѣстіе въ Церковную Исторію, сдѣлавъ такимъ образомъ то, что допускаетъ и *Герике* подъ именемъ *исправленія* Руфиномъ оригинала.

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

на немъ же основана. Евсевій и въ самомъ дѣлѣ никого прежде Пантена не упоминаетъ въ качествѣ *начальника* александрійскаго 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 замѣчаніе его о Пантенѣ—ошибка и ложь, и что Филиппъ Сидетъ и Герики 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 Пантена первымъ начальникомъ александрійской школы?).

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 „Вибліотеки“? „Исторія“ Ф. Сидета была извѣстна потому 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 Аѣинагорѣ, какъ первомъ начальникѣ александрійской школы, называетъ все таки, какъ мы видѣли, первымъ начальникомъ Пантена?

Разрѣшить все эти недоумѣнія можно только двоякимъ образомъ: или въ „Христіанской Исторіи“ Ф. Сидета не было ничего объ Аѣинагорѣ, а извѣстный намъ отрывокъ есть подлогъ позднѣйшаго происхожденія; или же упомянутые нами историки считали свидѣтельство Ф. Сидета не стоящимъ вниманія и упоминанія,—одною изъ многихъ его ошибокъ.

То и другое объясненіе 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 александрійской школой, не упомянулъ ни однимъ словомъ объ Аѣинагорѣ, если бы этотъ послѣдній былъ первымъ начальникомъ ея, или по крайней мѣрѣ ея наставникомъ раньше Пантена. *Герике* догадывается, что Аѣинагоръ могъ быть между тѣми церковными писателями, о которыхъ говоритъ Евсевій въ Церковной Исторіи (V, 27): „Дошли до насъ писанія и весьма многихъ другихъ, которыхъ мы не можемъ назвать даже по имени. Всѣ эти сочиненія принадлежатъ писателямъ церкви, что 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 Аѣинагора, 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 упоминаемая имъ безъимянная сочиненія, если не специально были трактатами по толкованію (*ἐρμηνεία*) св. писанія, то во всякомъ случаѣ содержали въ себѣ мѣста истолковательныя. Сочиненія же Аѣинагора 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 Аѳинагора. Но если это такъ, то выступаетъ новое недомѣніе и опять не въ пользу Герики. Непонятно, какъ могли въ древней церкви попасть подъ спудъ сочиненія перваго александрійскаго катехета, Аѳинагора, свѣтильника, стоявшаго и свѣтившаго на такомъ свѣщникѣ, какъ александрійское училище. Если гдѣ, то именно въ Александріи они должны были сохраниться. А между тѣмъ даже ученикъ Аѳинагора — Климентъ (по Филиппу) не знаетъ сочиненій своего учителя, не говоря уже о послѣдующихъ катехетахъ.

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

Но далѣе этого мы не пойдемъ и своего сужденія о свидѣтельствѣ Ф. Сидета не будемъ доводить до крайности: т. е. не будемъ прямо отрицать его *въ его цѣломъ.* Ибо, *во-первыхъ*, намъ кажется чрезвычайно невѣроятнымъ предположеніе, что Филиппъ Сидетъ *измыслилъ* повѣствованіе объ Аѳинагорѣ. *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 пріемъ: 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 φησὶ Φίλιππος ὁ Σιδήτης ἐν λόγῳ μδ'. Безъ сомнѣнія, говоритъ Гарнакъ, подъ λόγος здѣсь разумѣется тотъ отдѣлъ Христіанской Исторіи, который у Сократа называется βιβλίον. 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 λόγος въ отрывкѣ разумѣется именно книга, βιβλίον 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), —пла рѣчь объ александрійской 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 цитация 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 Исторіи“ передаются ложныя извѣстія. Сократъ говоритъ только, что она погрѣшаетъ въ хронологическомъ порядкѣ изложенія событій. Если, далѣе, Сократъ называетъ „Христіанскую Исторію“ *непригодной* для ученыхъ и неученыхъ, то самъ же онъ и объясняетъ, что непригодность эта обуславливается 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 Исторіи“ 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, чтобъ основать на правдоподобныхъ данныхъ тѣ догадки, которыя можно сдѣлать на основаніи свидѣтельства Ф. Сидета.

Первый вопросъ, который интересуетъ 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 говоритъ: «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 историческій документъ, 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 Аѣинагорѣ. Вопросъ, слѣдовательно, 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 Памфіліи; учителемъ его былъ, по его свидѣтельству, Родонъ, бывшій катехетъ александрійской школы. На первый разъ всего естественнѣе предположить, что именно Родонъ и передалъ Филиппу біографическія свѣдѣнія объ Аѣинагорѣ, а самъ онъ, Родонъ, почерпнулъ ихъ изъ *александрійскаго церковнаго преданія*.

Но естественное на первый взглядъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи предположеніе это не выдерживаетъ критики. Въ свидѣтельствѣ Ф. Сидета сообщаются объ Аѣинагорѣ 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 всѣ эти подробности были извѣстны александрійскому преданію, то не могло быть, чтобы церковные писатели александрійской церкви не сохранили, если не этихъ подробностей, то хоть имени Аѣинагора, столь интересовавшаго церковное преданіе. Напримѣръ, интересное сообщеніе о томъ, что Аѣинагоръ 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 особенною любовью.

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

Но спросятъ: что общаго между Аѣинагоромъ 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 отвѣчать лишь предположеніями, потому что сколько нибудь вѣрныхъ источниковъ для разрѣшенія его у насъ не имѣется.

Несомнѣнно прежде всего, что Аѣинагоръ написалъ свою апологію *по поводу* гоненій М. Аврелія на христіанъ. А мы знаемъ, что гоненія этого императора были особенно жестоки въ двухъ пунктахъ: въ Малой Азіи и въ Галліи (Ліонѣ и Вьеннѣ). Если апологія Аѣинагора 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 Аѣинагора написана по поводу великаго галльскаго гоненія, то и въ такомъ случаѣ вѣроятность сохраненія преданія объ Аѣинагорѣ 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 родиною и съ малоазійскими христіанами, а эти послѣдніе, повидимому, интересовались всѣмъ, что происхо-

дило на западѣ. Знаменитое посланіе галльскихъ мучениковъ о гоненіи было, какъ извѣстно, адресовано „братіямъ Азіи и Фригіи“. Можетъ быть, по поводу этого именно посланія и написано „Прошеніе“ Аѳинагора 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 историческій документъ.

¹⁾ Нижеслѣдующія соображенія мы не рѣшили помѣстить въ текстъ, потому что они могутъ показаться слишкомъ произвольными. Но, съ другой стороны, совѣмъ опустить ихъ мы не нашли необходимымъ, потому что, если бы догадка наша подтвердилась, то это пролило бы свѣтъ на всю темную исторію Аѳинагора и его сочиненій. Мы говоримъ о нѣкоторомъ сходствѣ между апологіей Аѳинагора и посланіемъ галльскихъ мучениковъ (Евсв. V, 1). Если прочесть „Прошеніе“ Аѳинагора вслѣдъ за прочтеніемъ 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. Аѳинагоръ точно также жалуется на ожесточеніе народной толпы противъ христіанъ за одно ихъ имя и на несправедливость судовъ. Изъ описанія самаго процесса судопроизводства надъ галльскими мучениками видно, что язычники всѣми силами старались обвинить христіанъ *въ безбожїи* („діаволъ принуждалъ Вивлію обвинить насъ въ безбожїи“ Евс. V, 1), *въ Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ и Ѳіестовыхъ вечерахъ* („слуги по наущенію сатаны и бывъ подстрекаемы воинами возводили на насъ Ѳіестовы вечера и Эдиповы кровосмѣшенія“ Ibid.). Вся апологія Аѳинагора написана именно въ опроверженіе этихъ трехъ обвиненій. „Насъ обвиняютъ, говоритъ Аѳинагоръ въ началѣ своей апологіи (гл. 3), въ безбожїи, въ Ѳіестовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ“. Замѣчательно, что и самые термины *Θυέστατα δειπνα*, *Οἰδιποδεῖοι μέγεις* встрѣчаются лишь у Аѳинагора и въ посланіи галльскихъ мучениковъ. Другіе апологеты хотя и опровергаютъ обвиненія христіанъ въ яденіи человѣческаго мяса и въ кровосмѣшеніяхъ, но не употребляютъ, для означенія этихъ ужасовъ, условныхъ терминовъ „Ѳіестовы вечера и Эдиповы кровосмѣшенія“.

Предположеніе наше, что именно малоазійскія церкви хранили преданіе объ Аѳинагорѣ, подтверждается и тѣмъ, что Меѳодій патарскій, свидѣтельство котораго объ апологіи Аѳинагора мы выше разобрали, происходилъ изъ М. Азіи и, по свидѣтельству блаж. Іеронима, былъ епископомъ въ городѣ *Олимпъ*, въ Ликии, городѣ, граничномъ съ Памфіліей и почти со-сѣднемъ съ Сидомъ, родиной Ф. Сидета.

Замѣчательно далѣе, что древнѣйшій списокъ апологіи Аѳинагора оказался въ библіотекѣ *Ареопы*, который былъ архіепископомъ Кессаріи Каппадокійской, т. е. въ М. Азіи.

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

На знакомство Аѳинагора съ посланіемъ галльскихъ мучениковъ, или съ обстоятельствами галльского гоненія, указываетъ, по-видимому, еще слѣдующее мѣсто въ 34 гл. «Прошенія». Говоря о жестокихъ насиліяхъ, производимыхъ язычниками надъ христіанами вопреки всякой справедливости, Аѳинагоръ восклицаетъ: *„вотъ это значитъ нѣтъ плоть человѣческую!“* Но тѣже самыя слова, по свидѣтельству посланія галльскихъ мучениковъ, произнесъ мученикъ Атталь. «Когда его положили на желѣзную скамью и разжигали ее, и когда отъ тѣла его началъ уже подниматься сирадь, онъ сказалъ народу по-латыни: *„вотъ это значитъ нѣтъ людей, — что вы дѣлаете надъ нами!“* (Евс. V, 1. Mign. t. XX, col. 428. B.).

Но не смотря на всѣ эти признаки сходства между *„Прошеніемъ“* Аѳинагора и посланіемъ галльскихъ мучениковъ, мы однако не рѣшаемся констатировать это сходство. Нужно прежде устранить доводы, которые можно привести противъ этого сходства. Наиболѣе сильнымъ изъ этихъ возможныхъ доводовъ намъ представляется слѣдующій. Галльскіе мученики пишутъ, что христіанъ обвиняли въ Ѣистовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ *слуги изъ язычниковъ* (*ἑθνικοὶ τινες οἰμεταὶ τῶν ἡμετέρων*). Аѳинагоръ пишетъ: «у насъ есть и слуги (*δοῦλοι*)... однако изъ нихъ никто не говорилъ такой наглої лжи объ насъ», т. е. что христіане убиваютъ челоѣка, чтобъ съѣсть его плоть (гл. 35). По-видимому, такимъ образомъ Аѳинагоръ не знаетъ о галльскомъ гоненіи, иначе не написалъ бы этихъ строкъ.

Что касается Родона, то, можетъ быть, этотъ послѣдній изъ александрійскихъ 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 попалъ и Аѳинагоръ. Филиппъ Сидетъ отнесся къ этому списку безъ всякой критики и въ словѣ 44 своей Исторіи, гдѣ онъ специально, повидимому, задался цѣлю представить полный перечень александрійскихъ катехетовъ, онъ начинаетъ этотъ перечень съ Аѳинагора. И такъ какъ объ этомъ апологетѣ онъ не находилъ никакихъ извѣстій у другихъ писателей, то и счелъ нужнымъ по поводу его имени сообщить нѣкоторыя подробности изъ его біографіи, извѣстной ему изъ преданія малоазійскихъ церквей.

Но остается всетаки нерѣшеннымъ вопросъ: какимъ образомъ могло случиться, что Аѳинагоръ, 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 объ отношеніяхъ Аѳинагора къ Александріи, высказанное впервые, если не ошибаемся, французскимъ ученымъ *Lalanne*, и повторенное у насъ о. архим. Борисомъ (Шотниковымъ) ¹⁾. Этотъ послѣдній говоритъ даже, что предположеніе *Lalanne* „общепринято въ наукѣ“.

Сущность этого предположенія состоитъ въ слѣдующемъ. „Аѳинагоръ предпринялъ въ Александріи тоже, что Аристидъ сдѣлалъ въ Аѳинахъ, а св. Іустинъ 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 Александріи, которое называлось *διδασκαλεῖον ἱερῶν λόγων*, училищемъ святыхъ словесъ.

Въ этомъ предположеніи мало произвольнаго. Изъ свидѣтельства Филиппа Сидета съ несомнѣнностью можно заключить, что Аѣинагоръ былъ христіанскимъ философомъ, т. е., будучи христіаниномъ, онъ сохранилъ за собою всѣ атрибуты званія философа и въ томъ числѣ философскую тогу (*ἐν αὐτῷ χριστιανίβας τριβῶνι*). Надписаніе „Прошенія“ прямо называетъ Аѣинагора „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 Аѣинагоръ стоялъ во главѣ академической школы (*ἀκαδημαρχὸς σχολῆς προῖστάνμενος*). Очевидно, это сказано о до-христіанскомъ періодѣ его жизни. Перешедши въ христіанство, онъ не пересталъ, какъ мы видѣли, считать себя философомъ и, слѣдовательно, имѣлъ школу, но только уже не платоническую, а христіанскую школу бывшаго платоника. Если,—слѣдуя предположенію,—школа эта была въ Александріи, то не мудрено, что Климентъ александрійскій былъ однимъ изъ слушателей этой школы. Впослѣдствіи, когда приходило къ концу существованіе самаго „училища святыхъ словесъ“, легко могло быть позабыто истинное значеніе школы Аѣинагора и составилось мнѣніе, что онъ былъ начальникомъ не частной школы, а извѣстнаго александрійскаго „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 Аѣинагора въ званіе катехета, хотѣлъ еще болѣе возвысить его въ мнѣніи малоазійскихъ христіанъ.

Неразмѣреннымъ остается у насъ еще свидѣтельство Филиппа Сидета объ обращеніи Аѣинагора въ христіанство. Еще прежде Цельса, по этому свидѣтельству, Аѣинагоръ рѣшилъ написать сочиненіе противъ христіанъ и для лучшаго опроверженія христіанскаго ученія сталъ изучать св. писаніе; но, бывъ плѣненъ богатію 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 произнести свой судъ надъ этимъ сообщеніемъ. Самъ Аѣинагоръ 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 извѣстные 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 Аѣинагора, напротивъ—должны признать его полную справедливость. Что касается той подробности, что Аѣинагоръ 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 удареніемъ была отмѣчена эта черта изъ жизни апологета.

Въ заключеніе нашей рѣчи о свидѣтельствѣ Филиппа Сидета замѣтимъ, что въ немъ апологія, или „Прошеніе“, Аѣинагора называется: „*Ὁ ὑπὲρ χριστιανῶν πρεσβευτικός*“, а не *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, какъ оно надписывается во всѣхъ манускриптахъ. Эта разница не должна конечно служить

поводомъ къ подозрѣнію, что Ф. Сидеть разумѣть не ту апологію, какая извѣстна намъ съ именемъ Аѣинагора, 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* Аѣинагора то „Прощеніемъ за христіанъ“, то просто „Апологіей“. Еще вѣроятнѣе догадка Гарнака, по которой Филиппу былъ извѣстенъ списокъ апологіи Аѣинагора съ сокращеннымъ заглавіемъ: *Αθην. φιλ. χριστ. πρεσβ. περι χριστιανων*. Гарнакъ догадывается, что это былъ тотъ самый списокъ, какой впослѣдствіи вошелъ въ составъ кодекса Арееы, архіепископа Кессаріи Каппадокійской. Кстати и въ этомъ послѣднемъ кодексѣ, какъ и у Филиппа Сидета, не упоминается, что Аѣинагоръ 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 Аѣинагора была извѣстна писателю начала V вѣка Филиппу Сидету, хотя не точно подъ тѣмъ же заглавіемъ, какое дошло въ манускриптахъ; б) несомнѣнно, что авторомъ этой апологіи считался именно Аѣинагоръ, христіанскій писатель II вѣка (*κατὰ τοὺς χρόνους Ἀδριανοῦ καὶ Ἀντωνίνου... Πρὸ Κέλσου*).

II. *Весьма вѣроятно*, что а) этотъ Аѣинагоръ 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 Аѣинагора была въ Александріи и, можетъ быть, Климентъ александрійскій былъ въ числѣ его слушателей и учениковъ.

¹⁾ Texte und Untersuch. B. I, S. 180.

III. *Сомнительно*, чтобы Аѳинагоръ былъ начальникомъ александрійскаго „училища святыхъ словесъ“ прежде Пантена и Климента.

IV. *Совсѣмъ невярно*, будто „Прошеніе“ Аѳинагора было адресовано императорамъ Адріану и Антонину, а не М. Аврелію и Коммоду, какъ значится въ адресѣ апологіи.

III.

Свидѣтельство объ Аѳинагорѣ и его твореніяхъ надписаній или заглавій этихъ твореній и адреса „Прошенія за христіанъ“.

Кромѣ разобранныхъ нами выше крайне скудныхъ и несовершенныхъ свидѣтельствъ объ Аѳинагорѣ св. Меѳодія 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 рассмотримъ въ частности: а) *надписанія*, т. е. заглавія его сочиненій, и *адресъ его „Прошенія“* къ императорамъ, б) тѣ мѣста апологіи, которыя могутъ дать намъ какія нибудь свѣдѣнія объ Аѳинагорѣ и его сочиненіяхъ.

1) *Надписанія сочиненій Аѳинагора*. Во всѣхъ древнѣйшихъ рукописныхъ кодексахъ сочиненія Аѳинагора надписываются такъ: „Прошеніе“: — Ἀθῆναγόρου ἀθῆναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν; трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“: или полнымъ титуломъ. — Ἀθῆναγόρου ἀθῆναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν; или сокращенно, — Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν.

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

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

Разсмотримъ оба надписанія нѣсколько подробнѣе.

а) *Надписаніе апологіи* несомнѣнно относится къ глубокой древности и, можетъ быть, выставлено самимъ авторомъ на подлинномъ экземплярѣ. По крайней мѣрѣ Меѳодій въ началѣ четвертаго и Ф. Сидеть 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 внѣшнихъ свидѣтельствъ, которыя такимъ образомъ подтверждаются свидѣтельствомъ надписанія. Такъ эпитеты: *φιλόσοφος*, *χριστιανού* предполагаются сами собою въ свидѣтельствѣ Ф. Сидета. Что касается главія *Προεβρεία*, то и оно упоминается у Филиппа, хотя, какъ мы видѣли, въ нѣсколько измѣненномъ видѣ: *Προεβετυτικός*.

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

б) *Надписаніе трактата „О воскресеніи“* имѣетъ для насъ громадную важность уже потому, что только на основаніи его трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“ приписывается Аѣинагору. Другихъ свидѣтельствъ въ пользу принадлежности этого трактата Аѣинагору не имѣется. Тѣмъ не менѣе свидѣтельство надписанія не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Подтверженіе этому свидѣтельству мы находимъ, *во-первыхъ*, въ апологіи Аѣинагора. Именно, въ концѣ ея апологетъ касается вопроса о воскресеніи и здѣсь же обѣщаетъ посвятить подробному и всестороннему изслѣдованію этого вопроса спеціальныи трактатъ: „*ἀνακείσθω ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*“, т. е. „отложу до будущаго времени слово о воскресеніи“. *Во-вторыхъ*, что дошедшій до насъ трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“ и есть именно обѣщанное Аѣинагоромъ *Ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*, въ этомъ, кромѣ замѣчательнаго сходства этого трактата съ апологіей *по изложенію* и языку, убѣждаетъ насъ главнымъ образомъ тождество исторической судьбы того и другаго сочиненія. Трактатъ „О воскресеніи“ подвергся въ древней церкви такому же глубокому забвенію, 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: *Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ, ἀρμενιακοῖς, βαρματικοῖς, τὸ δὲ μευίστον φιλοσόφοις*.

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

сообщеніе Ф. Сидета о времени жизни и дѣятельности Аѳинагора и объ адресатахъ его „Прошенія“.

Какимъ же императорамъ была подана апологія Аѳинагора?

Что касается перваго упоминаемаго въ адресѣ императора, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что это—Маркъ Аврелій Антонинъ, извѣстный императоръ философъ, преемникъ Антонина Пія. Но относительно втораго императора, который названъ въ адресѣ *Люціемъ Авреліемъ Коммодомъ*, мнѣнія ученыхъ разнорѣчатъ. Одни ученые начиная со Скалигера, думаютъ, что подъ этими именами должно разумѣть перваго соправителя и брата М. Аврелія—*Люція Вера*, который умеръ въ 169 году. Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, апологія Аѳинагора написана до 169 г. Другіе доказываютъ, что въ адресѣ „Прошенія“ разумѣется второй соправитель и сынъ Марка Аврелія, Люцій Аврелій *Коммодъ*. Онъ сдѣлался соправителемъ М. Аврелія въ 176, и поэтому написание апологіи относится, по мнѣнію этихъ ученыхъ, ко времени послѣ 176 г. Основаніемъ для тѣхъ и другихъ ученыхъ служитъ то, что и тотъ и другой соправитель М. Аврелія, и Л. Веръ и Коммодъ носили имена „*Lucius Aurelius Commodus*“, которыя значатся въ адресѣ „Прошенія“.

Спрашивается, которому же изъ этихъ мнѣній мы должны оказать предпочтеніе, которое изъ нихъ наиболее справедливо и согласно съ исторіей, и когда же именно написано „Прошеніе за христіанъ“ Аѳинагора?

Вопросъ этотъ весьма обстоятельно рассмотрѣнъ Мосгеймомъ въ специальной статьѣ подъ заглавіемъ: „*De vera aetate apologetici, quem Athenagoras pro christianis scripsit*“¹⁾. Мосгейму слѣдовалъ и Отто въ предисловіи къ своему изданію Аѳинагора. 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 устраняютъ 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 *αὐτοκράτωρ*омъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ Капитолинъ, историкъ М. Аврелія ¹⁾, а также монеты, вычеканенныя въ честь Л. Вера послѣ его усыновленія: на нихъ онъ называется *Verus*, а не *Commodus*. Поэтому Аѣинагоръ не могъ назвать его Коммодомъ, коль скоро онъ называетъ его *αὐτοκράτωρ*омъ. 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 Аѣинагора написана М. Аврелію съ братомъ, а не съ сыномъ, ссылаются на употребленный въ адресѣ „Прощенія“ титулъ *ἀρμενιακός*. Говорятъ, что Коммодъ рѣшительно не могъ назваться *ἀρμενιακός*: 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 *ἀρμενιακοί* ²⁾. Но послѣ смерти Л. Вера (въ 169 г.) М. Аврелій, говорятъ, пересталъ употре-

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

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

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

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

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

пытаются устранить этотъ титулъ, полагая, что онъ выставленъ по опискѣ вмѣсто *παρθινοῦς*. Но это исправленіе настолько произвольно, что и не заслуживаетъ подробнаго опроверженія. „Къ чему намъ и трудиться, говоритъ 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 *ἀρμενιανοῦς* и *βαρδιатиνοῦς* 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) Думаютъ, что „Прошеніе“ Аѣинагора было адресовано къ М. Аврелію съ Л. Веромъ, указываютъ *pro causa sua* на слова адреса: *τὸ δὲ μεγίστον φιλοσόφοις*, т. е. а что выше всего—философамъ. Говорятъ: Коммодъ, сынъ М. Аврелія, вель жизнь далеко не такую, чтобы могъ назваться „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. Аѣинагоръ, раньше соединивъ въ своемъ 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 обнаружались. 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 Отто, *Prolegomena* LXX.

IV.

Свидѣтельство объ Аѣинагоровомъ „Прошеніи за христіанъ“
въ самомъ содержаніи этого „Прошенія“.

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

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

Пагій ¹⁾ видитъ въ этихъ словахъ подтвержденіе 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. Аврелія. 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 Аѣинагора въ данномъ мѣстѣ, а, можетъ быть, и совсѣмъ не обратили на него вниманія. Между тѣмъ именно текстомъ все и объясняется. Аѣинагоръ 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 обдуманно и имѣетъ значеніе. Онъ говоритъ, что христіане молятся за императорскую власть (*περὶ μὲν τῆς ἀρχῆς τῆς ὑμετέρας εὐχόμεθα*), и далѣе поясняетъ, въ чемъ 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 πατρός κατὰ τὸ δικαιοτάτον διαδέχῃσθε τὴν βασιλείαν*)¹⁾, — съ другой стороны, въ частности (*δὲ*), они молятся за усиленіе и расширеніе власти *царствующиѣхъ императоровъ* (*αὐξήν δὲ καὶ ἐπιδόσιν καὶ ἡ ἀρχὴ ὑμῶν, πάντων ὑποχειρίων γινομένων, λαμβάνη*).

Первая молитва христіанъ, т. е. молитва о сохраненіи закона престолонаслѣдія, болѣе чѣмъ когда либо была уместна послѣ 176 года, въ которомъ, какъ извѣстно, на востокѣ имперіи, въ Антіохіи, вспыхнуло возстаніе сирійскаго префекта Авидія Кассія противъ М. Аврелія. Возстаніе это состояло въ томъ, что Авидій Кассій (говорятъ, что заговоръ его былъ обдуманъ Фаустиной, женой М. Аврелія) вдругъ объявилъ 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 *πατὴρ* и *παῖς* употреблены здѣсь *безъ члена*: явный признакъ, что Аѳинагоръ не имѣлъ въ виду опредѣленія личности М. Аврелія и Коммода, а только цитировалъ законъ о престолонаслѣдіи. — Замѣчательно далѣе, что Аѳинагоръ пишетъ не *διαδέχῃται*, а *διαδέχῃσθε*, 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 наслѣдовали сынъ послѣ отца».

мода совершеннолѣтнимъ и даровалъ ему одну за другою всѣ прерогативы императорской власти ¹⁾), а вѣрно-подданные хрістіане въ свои молитвы внесли прошеніе о безмятежномъ престолонаслѣдіи по римскимъ законамъ, т. е. отъ отца къ сыну, о чемъ и свидѣтельствуегъ Аѣинагоръ въ 37 главѣ.

б) Въ другомъ мѣстѣ Аѣинагоръ прямо называетъ царствующимъ императоровъ отцомъ и сыномъ. Именно, желая представить въ наиболѣе понятномъ для императоровъ видѣ хрістіанское ученіе о Богѣ Словѣ, Аѣинагоръ говоритъ въ гл. 18: „Вы (т. е. императоры) на самихъ себѣ можете получить понятіе о царствѣ небесномъ; ибо какъ вамъ, *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 *Пагія 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 Аѣинагоръ, 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 нелѣпнымъ представленіямъ о Троицѣ хрістіанской.

в) Не менѣе, если не болѣе важнымъ признакомъ происхожденія апологіи Аѣинагора въ годы соправленія Коммода, а не при Л. Верѣ, служатъ слѣдующія слова первой главы „Прошенія“: „*вся вселенная по вѣщей 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 войнъ было въ 168 году. Но даже сторонникъ его въ вопросѣ о времени происхожденія апологій Аѳинагора, *Пагій* устраняетъ его мнѣнiе, указывая, что въ 168 г. была война у Рима съ германцами. Самъ Пагій предлагаетъ 166 годъ, когда была окончена война съ пароянами. 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 перемирія. Полный миръ, который у римлянъ назывался *пax aeterna*, а у нашего апологета называется *βαθεία εἰρήνη*, 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: „*пax aeterna. Aug.*“.

Изъ предыдущаго мы видимъ, что содержаніе „Прошенія“ 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 ученые думали, что Аѳинагоръ былъ пресвитеромъ. *Lumper* отвергаетъ это мнѣнiе, какъ не имѣющее рѣшительно никакихъ основаній. Съ своей стороны онъ на основаніи трактата „О воскресеніи“ дѣлаетъ заключеніе, что Аѳинагоръ былъ облеченъ должностію катехета, т. е. оглашателя, или какою нибудь низшей церковной должностію; въ противномъ случаѣ, говоритъ онъ, Аѳинагоръ не могъ публично читать свой трактатъ „О воскресеніи“ ¹⁾. А что онъ читалъ его публично,

¹⁾ *Lumper, Historia crítico-theolog. p. III, 53.*

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

Но догадка *Lumpert'a* едва ли справедлива. Дѣло въ томъ, что въ древней церкви не было отдѣльной должности катехета. Эта должность временно или пожизненно поручалась, смотря по нуждамъ церкви, или епископу, или пресвитеру, или діакону. Исключеніе составляли лишь катехеты александрійской школы. Извѣстно, что Оригенъ былъ катехетомъ, не имѣя священнаго сана. Но тамъ, въ Александріи, названіе катехета употреблялось въ особенномъ смыслѣ: только въ Александріи катехеты были чѣмъ-то въ родѣ профессоровъ философіи, или публичныхъ ораторовъ ¹⁾. Поэтому, если *Lumpert* 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 трактатъ „О воскресеніи“ совершенно не говоритъ о томъ, что авторъ его былъ оглашателемъ. По содержанію своему трактатъ этотъ носитъ характеръ скорѣе публичной лекціи, чѣмъ церковной проповѣди. Авторъ не имѣетъ цѣлю 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 имѣетъ въ виду *противниковъ* воскресенія, съ другой — школьно-педагогическая, по скольку онъ указываетъ своимъ слушателямъ методъ въ доказательствѣ истины воскресенія. Поэтому вѣрнѣе, кажется, предположить, что трактатъ „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, 273.*

Аѣинагоръ 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 „Рѣчь противъ эллиновъ“.

Единственно, чтѣ съ полнымъ правомъ мы можемъ утверждать объ Аѣинагорѣ на основаніи содержанія его сочиненій,—это, что онъ былъ *христіанскимъ философомъ*. Среди разнообразныхъ философскихъ школъ и направленій II вѣка христіанскіе философы составляли отдѣльную группу. Сюда принадлежали изъ извѣстныхъ намъ: Кодратъ Аристидъ, Іустинъ, Мелитонъ, Ермій, Татіанъ, Аѣинагоръ. Каково въ частности было направленіе христіанской философіи Аѣинагора, мы укажемъ въ слѣдующихъ частяхъ своего сочиненія.

V.

Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ и его твореніяхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ.

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

такое 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 этихъ кодексовъ мы имѣемъ у Отто, въ его *Corpus apologetarum*, въ предисловіи къ седьмому тому. Но вполне 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 „*Прошеніе*“, и трактатъ „*О воскресеніи*“, б) ко второй—кодексы, имѣющіе лишь „*Прошеніе*“, 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 періода (X—XIV вв.), и потому число кодексовъ, подлежащихъ изученію, у него значительно сокращается. Предлагаемое имъ дѣленіе кодексовъ научнѣе дѣленія Отто. Именно, онъ дѣлитъ всѣ кодексы на три независимыя группы, отличныя *по происхожденію*, и всѣ разнообразныя кодексы сводитъ къ тремъ кодексамъ—родоначальникамъ или прототипамъ.

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

Отъ византійскаго періода (X—XIV) до насъ 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:

A) X вѣка:

1) *Codex Parisinus 451* (у Отто: „Par. 1“, у Маран’а: „Reg. 1“).

B) XI и XII вв.

2) *Codex Parisinus 174* (у Гарнака: „Par. 1“, у Отто: „Par. 2“, у Маран’а: „Reg. 2“).

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

C) XIII и XIV вв.

4) *Parisinus 450* (у Отто: „Par. 3“, у Маран’а: „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) Климента александр. „Protrepticus“.

2) Его же „Paedagogus“.

3) Іустина ф. „Epistola ad Zenam“ (ZHNN).

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 значитъ въ надписаніи этого кодекса: «ἑγραφή χειρὶ Βαάνου νοταρίου Ἀρεθᾶ ἀρχιεπισκόπου Κεσαρίας Καππαδοκίας ἐτὶ κόσμου, ρηιβ’».

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 котораго видно, что онъ *есть собраніе сочиненій Іустина мученика*. Въ предисловіе вошли выписки изъ Фотія и Евсевія о сочиненіяхъ Іустина философа. Вотъ какія сочиненія заключены въ этомъ кодексѣ:

1) Посланіе къ Зенѣ, 2) *Cohortatio*, 3) *Dialogus cum Tryphon*, 4) *Apologia 1-ma*, 5) *Apologia 2-da*, 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 Авинагора*.

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

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

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

чиненій Аѳинагора въ этихъ древнихъ кодексахъ, а также къ разсмотрѣнiю тѣхъ схолий, которыя посвящены сочиненiямъ Аѳинагора.

1) Въ кодексѣ Арееы (Paris. 451), какъ мы видѣли, сочиненiя Аѳинагора занимаютъ 6-е и 7-е мѣста.

а) Помѣщенное въ кодексѣ вслѣдъ за сочиненiемъ „Praeparatio evangelica“. „Прошенiе“ Аѳинагора первоначально, если вѣрить Отто и Гарнаку, *не имѣло никакого надписанiя*, т. е. заглавiя, и прямо начиналось адресомъ: *αὐτοκράτοριβι Μάρκῳ Ἀυρηλίῳ*, и т. д. Заглавiе, которое мы въ своемъ мѣстѣ разобрали, выставлено въ этомъ кодексѣ уже *secunda manu*, именно въ XI вѣкѣ, какъ думаетъ Отто ¹⁾. Вотъ это уже извѣстное намъ надписанiе: *Ἀθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*.

Трактатъ „О воскресенiи“ въ этомъ же кодексѣ (Paris. 451) надписывается *prima manu* такъ: *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*.

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

б) Кодексъ Paris. 450 есть, какъ сказано въ предисловіи къ нему, собранiе сочиненiй Iустина философа. Но въ самомъ концѣ этого собранiя мы встрѣчаемъ сочиненiе не Iустина, а Аѳинагора, именно *Περὶ ἀναστάσεως*. Сочиненiе это помѣщено въ кодексѣ *безъ надписанiя*. Только на верхнемъ полѣ листа написано *prima manu*: *Περὶ ἀναστάσεως οὗτος δὲ ὁ λόγος ἄριστος*: χ. Позднѣйшей рукой на полѣ противъ этого мѣста написано: *Ἀθηναγόρου*.

Въ кодексѣ Clagomont. 82 выставлено уже полное надписанiе трактата: *Ἀθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*.

в) Наконецъ въ кодексѣ Argentorat. сочиненiя Аѳинагора помѣщены въ концѣ кодекса и также вслѣдъ

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

за сочиненіями Іустина философа (къ которымъ здѣсь причислены „Посланіе къ Діогнету“ и „Рѣчь противъ эллиновъ“ Татіана). Оба сочиненія Аѣинагора имѣютъ полныя надписанія: 1) *Ἀθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* и 2) *τοῦ αὐτοῦ Ἀθηναγόρου περὶ ἀναβάσεως νεκρῶν*.

2) *Схολіи*. Схоліями къ сочиненіямъ Аѣинагора богатъ кодексъ Арееы. Изъ нихъ въ качествѣ историческихъ свидѣтельствъ важны для насъ *два*.

Одна изъ нихъ сдѣлана на полѣ трактата „О воскресеніи“ *prima manu*, и именно рукою Арееы, какъ говоритъ Гарнакъ. Вотъ какое замѣчаніе читаемъ мы въ этой схоліи объ авторѣ трактата: *Ἐμφιλοβόφως ἄγαν καὶ τῇ ὑποθέσει οἰκείως προῆκται κατὰ τὸ παρόν προοίμιον ὁ θαυμασίος οὗτος καὶ θεῖος ἀνὴρ κτλ* ¹⁾. Такимъ образомъ, не упоминая имени автора трактата, схоліастъ называетъ его „мужемъ удивительнымъ и божественнымъ“.

Другая схолія разсматриваемаго нами кодекса Арееы упоминаетъ и имя Аѣинагора, но она сдѣлана уже не *prima*, а *secunda manu* и относится къ позднѣйшему времени. Она есть примѣчаніе къ Lib. 1, сар. 3 „Praeparationis“ Евсевія. Вотъ какъ она читается: *ὁποῖος Ἰουστίνος ὁ θεῖος Ἀθηναγόρας Τατιάνος Κλήμεις ὁ Στρωματεὺς Ὁρηγένης καὶ αὐτὸς ἐστὶ Παμφίλος ὁ τοῦ παρόντος Εὐσεβίου πατήρ*. Въ этомъ перечнѣ, какъ видимъ, Аѣинагоръ занимаетъ мѣсто между Іустиномъ и Татіаномъ.

Этимъ мы и закончимъ обзоръ историческихъ свидѣтельствъ объ Аѣинагорѣ и его сочиненіяхъ. Общій выводъ, къ какому приводитъ насъ этотъ обзоръ, можетъ быть выраженъ въ немногихъ словахъ. Въ древней церкви сочиненія Аѣинагора были весьма мало

¹⁾ Athenag. De ressur. с. 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 X вѣкѣ, когда они появляются въ кодексѣ Арены, архіепископа Кесаріи Каппадокійской, съ именемъ автора ихъ, Аѣинагора, аѣинскаго философа.

Тѣ вопросы, которые возникли предъ нами въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія, именно: чѣмъ объяснить малоизвѣстность въ древней церкви сочиненій Аѣинагора? 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 представляетъ 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 Аѣинагора въ древней церкви.

Почти полная неизвѣстность сочиненій Аѣинагора въ древней церкви представляетъ собою, какъ мы уже не разъ замѣчали, загадочное явленіе въ исторіи церковной литературы. Удивительна эта неизвѣстность тѣмъ болѣе, что сочиненія Аѣинагора совершенно безукоризненны въ смыслѣ православія изложеннаго 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 надписаниі „Прошенія Аѳинагора“ ¹⁾).

Мы снова приведемъ здѣсь это надписаніе и потомъ послѣдуемъ за Гарнакомъ въ изложеніи его гипотезы. Замѣтимъ, что „надписаніемъ“ Гарнакъ называетъ то, что мы выше называли „адресомъ“ „Прошенія“. Вотъ какъ читается этотъ адресъ въ codd. Par. 451 и Argenterathensi: „*Αὐτοκρατορσιν Μάρκῳ Ἀυρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Ἀυρηλίῳ Κομμοδῶ ῥομενιοχαῖς, βαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις*“.

Первыя восемь словъ этого адреса до слова *ῥομενιοχαῖς* 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 вѣчто подозрительное, и это подозрительное даетъ ему исходный пунктъ для его гипотезы и ключъ для рѣшенія проблемы о сочиненіяхъ Аѳинагора.

1) Прежде всего Гарнаку кажется весьма страннымъ отсутствіе въ адресѣ слова *χαίρειν*, т. е. отсутствіе привѣтствія императорамъ. На это обстоятельство обратилъ вниманіе еще древній схолиастъ въ кодексѣ Арены. Отсутствіе *χαίρειν* онъ объясняетъ разными предположеніями: или,—говоритъ онъ,—авторъ (Аѳинагоръ), опуская привѣтствіе, хотѣлъ выразить этимъ свое смиреніе и просьбу, или, будучи христіаниномъ, онъ считалъ язычниковъ недостойными христіанскаго благословенія: *χαίρειν* ²⁾). Но схолиастъ, по Гарнаку, опустилъ изъ вниманія то, что въ адресѣ отсутствуетъ не только *χαίρειν*, но *отсутствуетъ также и имя автора*—просителя. Немыслимо предположить, что „Прошеніе“ 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 прошенія, которое всегда пишется *отъ извѣстнаго лица*. Что „Прошеніе“ Аѳинагора не было анонимнымъ, это видно уже изъ того, что въ нѣсколькихъ мѣстахъ онъ прямо говоритъ отъ перваго лица (см. напр. въ концѣ 2-ой гл.). Но если въ адресѣ „Прошенія“, первоначально имѣлось имя Аѳинагора, то спрашивается, почему же въ послѣдствіи адресъ сталъ безымяннымъ? 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 „Прошенія“,—привѣтствіе *χαίρειν* само собою должно было выпасть изъ него, потому что привѣтствіе безъ привѣтствующаго есть безмыслица.

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

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

¹⁾ Гарнакъ дѣлаетъ и другое предположеніе, именно, что *ἀρμενιοῖς* есть не вставка въ адресъ, а лишь исправленіе какого-нибудь другаго титула. Такъ, можетъ быть, у Аѳинагора вмѣсто *ἀρμενιοῖς* стояло *γεωμανιοῖς*.

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

„Цѣль, какую преслѣдовалъ фальсификаторъ,—говорить 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 *Иустинъ философъ*. Онъ, какъ извѣстно, умеръ до 169 г.

Неизвѣстный фальсификаторъ, по представленію Гарнака, достигъ своей цѣли блестящимъ образомъ. Уничтоженіе въ адресъ имени Аѣинагора и прибавка титула *ἀρειμαχοῖς* были очень вѣрно рассчитанными выдумками. Довѣрчивые читатели, прочитавъ безъимянную блестящую апологію и заключивъ по титулу *ἀρειμαχοῖς*, что она написана до 169 года, не затруднились признать ее произведеніемъ всѣмъ извѣстнаго блестящаго апологета, Іустина философа, хотя имени этого послѣдняго не было въ апологіи, какъ и имени ея дѣйствительнаго автора. Апологію Аѣинагора стали включать въ собранія сочиненій Іустина философа *подъ именемъ „второй его апологіи“*. Одно изъ подобныхъ собраній было, между прочимъ, и у Евсевія, и онъ читалъ „Прошеніе“ Аѣинагора *подъ именемъ апологіи Іустина* и называетъ его второй апологіей Іустина философа. Въ этомъ обстоятельствѣ Гарнакъ видитъ разрѣшеніе другой литературно-исторической проблемы,—о числѣ апологій Іустина, 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 Іустинъ, поднесши сказаннымъ императорамъ *второе сочиненіе* въ защиту нашего ученія, — украсился божественнымъ вѣнцомъ мученичества“²⁾, то *подъ „вторымъ сочиненіемъ“* онъ (Евсевій) разумѣетъ „Прошеніе за христіанъ“ Аѣинагора. А то

¹⁾ Ueberlieferung nnd 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 „Прошенія за христіанъ“ Аѣинагора, которое, по Гарнаку, Евсевій считалъ второй апологіей Іустина. Но Евсевій приводитъ 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. „Прошеніе“ Аѣинагора), а на самомъ дѣлѣ выписывая мѣсто изъ первой апологіи, Евсевій,—говоритъ Гарнакъ,—допускалъ „невинную хитрость“. Хитрость эта вызывалась затруднительнымъ положеніемъ, въ которое поставила Евсевія вторая апологія (чит. „Прошеніе“). Она, если такъ позволительно 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 „Прошеніе“ Аѣинагора), Евсевій не нашелъ тамъ пророче-

ственныхъ словъ автора-апологета: они оказались въ первой апологіи. Евсевій выписываетъ ихъ оттуда, но, чтобы остаться вѣрнымъ самому себѣ, говоритъ, что они взяты изъ *второй* апологіи. 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: „*Πρός Μαρτίωνα*“, будто въ немъ Іустинъ говоритъ, что еще въ его время Маркіонъ былъ живъ. Но слова Іустина о Маркіонѣ находятся на самомъ дѣлѣ въ первой апологіи (Apologetica major с. 26), а вовсе не въ сочиненіи „*Πρός Μαρτίωνα*“, которое не было извѣстно Евсевію.

Но продолжимъ странную исторію „Прошенія“ Аѳинагора, какъ представляетъ 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* апологіи Іустина (которую, замѣтимъ кстати, Іеронимъ называетъ прямо *apologia minor*) онъ говоритъ, что она была адресована „преемникамъ Антонина — Марку Антонину и Люцію Аврелію Коммоду“ — *Successoribus ejus Antonini, — Marco Antonino et Lucio Aurelio Commodo* ¹⁾), — но вѣдь это, — говоритъ Гарнакъ, — *буквальный* адресъ „Прошенія“ Аѳинагора ²⁾). Невѣроятно, чтобы Іеронимъ здѣсь произвольно переименовалъ адресъ второй апологіи, какъ онъ значился у Евсевія (т. е. М. Аврелію и Л. Веру), и *случайно* совпалъ съ точнымъ адресомъ „Прошенія“. Нѣтъ, онъ, вѣроятно, видѣлъ „Прошеніе“ Аѳинагора и, считая его, подобно Евсевію, второй апологіей Іустина, списалъ съ него точный адресъ.

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

¹⁾ De viris illustr. с. 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 „Прошенія“ 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 „Прошеніе“ 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 видитъ въ той, выше приведенной нами, схоліи ¹⁾, гдѣ Ареѳа называетъ автора трактата „О воскресеніи“ — *ὁ θαυμάσιος οὐτοσι καὶ θεῖος ἀνὴρ*. Эта схолія, по мнѣнію Гарнака, не оставляетъ сомнѣнія, что Ареѳа, написавшій ее, считалъ авторомъ трактата о воскресеніи (а слѣдовательно и авторомъ „Прошенія“, 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 „Прошенія“ 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 „Прошенія“.

¹⁾ См. стр. 52.

Вотъ сущность гипотезы Гарнака, — гипотезы, рассчитывающей разрѣшить сразу двѣ литературно-историческія проблемы: о сочиненіяхъ Аѣинагора и о числѣ апологій Іустина.

Попробуемъ провѣрить прочность ея основъ.

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

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

Гарнакъ отвѣчаетъ: имя Аѣинагора было изглажено на экземплярахъ его „Прошенія“; всѣ считали это послѣднее произведеніемъ Іустина философа. Согласимся. Догадка эта объясняетъ одну половину вопроса, именно: почему забыто было *имя* Аѣинагора. Но отъ этого объясненія дѣлается уже *совершенно неразрѣшимой* другая половина вопроса: почему сочиненія Аѣинагора были неизвѣстны писателямъ древней церкви? Гарнакъ самъ, повидимому, не замѣчаетъ, какой странный выводъ слѣдуетъ изъ его догадки: сочиненія Аѣинагора были мало распространены потому, что ихъ считали сочиненіями Іустина мученика. Но вѣдь Іустинъ былъ самымъ уважаемымъ и распространеннымъ изъ писателей втораго вѣка. (имъ пользовались Татіанъ, Теофилъ, Иринеи, 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 Аѣинагора 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 выроды, 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 схолій и слишкомъ много придаетъ имъ значенія. Онъ какъ будто забываетъ, что древнѣйшій изъ кодексовъ относится къ X вѣку, когда искони темная исторія сочиненій Аѣинагора могла совсѣмъ позабыться въ церковномъ преданіи, оставляя широкое мѣсто произвольнымъ догадкамъ ученыхъ и неученыхъ собирателей книгъ.

Въ кодексѣ Арееы (Pag. 451) „Прошеніе“ Аѣинагора и его трактатъ „О воскресеніи“ не имѣютъ (не имѣли до XI в.) заглавія и имени автора. Схоліастъ въ примѣчаніи къ адресу „Прошенія“ 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) схоліастъ (вѣроятно самъ Арееа) имѣлъ подъ руками „Прошеніе“ безъ имени автора, но б) онъ самъ былъ убѣжденъ, что авторомъ трактата „О воскресеніи“, а слѣдовательно и „Прошенія“, былъ Іустинъ, иначе не называлъ бы его *Θείος* и *Θαυμάσιος*.

Разсмотримъ оба эти вывода въ ихъ взаимной связи. Первый выводъ, на нашъ взглядъ, прямо говоритъ противъ второго. Въ самомъ дѣлѣ, Арееа имѣлъ

подъ руками списокъ „Прошенія“ *безъ имени* автора и въ объясненіе этого сдѣлалъ нѣсколько догадокъ; но этотъ же самый Ареѳа считалъ, по Гарнаку, „Прошеніе“ принадлежащимъ Іустину философу и, слѣдовательно, имя автора ему *было извѣстно*. Мы спросимъ: на какомъ же основаніи Ареѳа считалъ Іустина авторомъ трактата „О воскресеніи“ и „Прошенія“?

Если онъ списывалъ сочиненія эти изъ древняго кодекса, гдѣ они были вставлены *между сочиненіями Іустина*, то, во-первыхъ, это еще не основаніе для заключенія, что сочиненія: „Прошеніе“ и „О воскресеніи“ принадлежатъ Іустину, и если Ареѳа сдѣлалъ такое заключеніе, то совершенно произвольно. Во-вторыхъ, ни откуда не видно, что сочиненія Аѳинагора списаны для Ареѳы изъ сборника Іустиновыхъ твореній, потому что въ такомъ случаѣ непонятно отсутствіе въ кодексѣ Ареѳы апологій Іустина, тѣмъ болѣе, что кодексъ этотъ, по мысли Ареѳы, былъ собраніемъ древнихъ апологій. Наконецъ, если Ареѳа считалъ сочиненія Аѳинагора принадлежащими Іустину, то почему въ своемъ кодексѣ онъ не помѣстилъ ихъ рядомъ съ сочиненіями Іустина, 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 Іустину. 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 „Прошеніе“ безъ заглавія и имени автора, б) съ этимъ сочиненіемъ, какъ одно съ нимъ цѣлое, было связано другое сочиненіе: *Περὶ αὐαβτά-σως νεκρῶν*. Въ первомъ же примѣчаніи къ этому послѣднему Ареѳа называетъ неизвѣстнаго автора: *ἀνὴρ θεῖος καὶ θαυμαστός*. 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 Іустина. 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 „Прошеніи“ имени Іустина: сомнѣвался.

Обратимъ вниманіе еще на одно обстоятельство. Слова *ἀνὴρ θεῖος καὶ θαυμάσιος* относятся къ автору трактата *Περὶ αναβάσεως*. Этимъ, думаемъ, подтверждается наше предположеніе, что Ареѳа лишь догадывался, что авторомъ былъ Іустинъ. Онъ зналъ, что у Іустина есть сочиненіе *Περὶ αναβάσεως* и, когда увидѣлъ безъимянное сочиненіе Аѳинагора подъ тѣмъ же заглавіемъ, онъ, можетъ быть, предположилъ, что оно и есть сочиненіе „удивительнаго и святаго мужа“ Іустина. Но это несмѣлое предположеніе только и выразилось 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 прошеніе безъ имени автора и что въ его кодексѣ имя Аѳинагора поставлено на полѣ „Прошенія“ 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 „Прошенія“ Аѳинагора. Вотъ его слова: „Отто (а за нимъ и Гарнакъ) утверждаетъ, что заглавіе „Прошенія“ написано не первымъ писателемъ его, т. е. Бааномъ, но *secunda manu*, въ XI ст. Утвержденіе совершенно ошибочное (*durchaus irrig*). Оно основано на томъ, что почеркъ (*Schrift*) въ заглавіи употребленъ совершенно другой, чѣмъ какой—въ текстѣ и схоліяхъ. 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: *Ἀθηναῦδου 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 Аѳинагора въ кодексѣ Арееы. 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 Аѳинагора 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 Аѳинагора прямо не надписываются именемъ Іустина? Почему трактатъ о воскресеніи, помѣщенный въ кодексѣ *Par. 450* среди сочиненій *исключительно* одного Іустина,—не имѣетъ ни заглавія, ни имени автора? Почему, напротивъ, въ *cod. Argentorat.* оба сочиненія Аѳинагора прямо надписываются именемъ Аѳинагора? Очевидно, древность не давала никакого права надписать сочиненія Аѳинагора именемъ Іустина.

Не менѣе удивительно слѣдующее: въ XI в., по убѣжденію Гарнака, чья-то рука помѣтила на полѣ „Прошенія“ въ кодексѣ Арееы: *Ἀθηναῦδου ἀθηναίου φιλοσόφου* и т. д., и всѣ сразу согласились, что дѣйствительно „Прошеніе“ и трактатъ „О воскресеніи“ принадлежатъ Аѳинагору. Согласился неизвѣстный схоластъ, который, какъ мы видѣли, въ код. Арееы, въ схолии на *Praegerat. evan. I, 3*, упоминаетъ Аѳинагора въ числѣ апологетовъ, помѣщая его между Іустиномъ

и Татианомъ. Согласились списатели кодексовъ *mutinensis* и *Рар. 174*, которые выставляютъ заглавія „Прошенія“ и трактата „О воскресеніи“ съ именемъ Аѳинагора. Какъ могло это случиться? Вѣдь Аѳинагоръ былъ забытъ, вѣдь древность во главѣ съ Евсеіемъ была убѣждена, что „Прошеніе“ есть вторая апологія Іустина? И вдругъ все церковное преданіе объ этомъ сочиненіи превращается въ ничто отъ одного почерка какого-то неизвѣстнаго корректора кодекса Ареопы!

Но кодексы, давшіе исходный пунктъ гипотезѣ 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 Аѳинагора его сочиненія и уничтожить всякую память о немъ. „Цѣлью его было приписать эти сочиненія Іустину. Для этого онъ рѣшается на подлогъ. Онъ достаетъ списокъ „Прошенія“ Аѳинагора безъ заглавія (надписанія) и съ такимъ адресомъ: *αὐτοκράτοριβιν Μ. Αὐρελίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Α. Αὐρελίῳ Κομμοδῳ (γερμανικοῖς?) βασιλεῦσιν, τὸ δε μεγίστον φιλοσόφοις Ἀθηναῦσας χαίρειν*. Прежде всего обманщикъ уничтожаетъ въ этомъ адресѣ имя автора — *Ἀθηναῦσας*. Зная цѣль фальсификатора, мы вправѣ предположить, что, вслѣдъ за уничтоженіемъ *Ἀθηναῦσας*, дальнѣйшимъ его дѣломъ будетъ — поставить вмѣсто *Ἀθηναῦσας* — *Ιουστίνος* и пустить рукопись въ обращеніе. Но онъ этого не дѣлаетъ: по неизвѣстнымъ причинамъ онъ предпочитаетъ оставить рукопись вовсе безъ имени автора и заставить читателя самого догадаться, что авторомъ былъ Іустинъ. Онъ уничтожаетъ, поэтому, и *χαίρειν*, какъ не имѣющее смысла въ безымянномъ прошеніи. Теперь обманщику нужно было передѣлать безымянный адресъ прошенія такъ, чтобы читатель, лишь взглянувъ на него, рѣшилъ, что прошеніе подано

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

Мы съ цѣлію 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 Іустина на „Прошеніи“ Аѣинагора и вздумалъ провести читателя окольными путями. А главное, чтѣ непостижимо, это: какъ могли *беззримые* списки „Прошенія“ распространиться *подъ именемъ* Іустина? Почему, во-первыхъ, всѣ сдѣлали заключеніе именно въ пользу Іустина, а не какого-нибудь другого апологета, хотя бы того же Аѣинагора? Почему, во-вторыхъ, никто не рѣшился выставить имени Іустина на „Прошеніи“? Неужели одно слово *ἀρμενιακός* убѣждало cadaго, что писатель „Прошенія“ именно Іустинъ, и это одно слово было равносильно имени послѣдняго? Гарнакъ думаетъ такъ. Обратимся еще разъ—теперь ужъ въ послѣдній, — къ *ἀρμενιακός*.

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

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

well, Pagiус), которыхъ присутствіе въ адресѣ „Прошенія“ титула *ἀρμενιακοῖς* 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) Кромѣ этого соображенія, мы имѣемъ въ рукахъ доказательство фактическаго свойства въ пользу того, что титулъ *ἀρμενιακοῖ* присоединялся къ именамъ М. Аврелія и Коммода, сына его, въ 177—178 г., именно въ то время, когда была писана апологія Аѳинагора. Въ „Собраніи греческихъ надписей“ Воесchi (Бѣкка) подъ № 4704 ²⁾ мы встрѣтили въ числѣ египетскихъ надписей нижеслѣдующую замѣчательную надпись, которая должна, по нашему мнѣнію, рѣшить всѣ споры ученыхъ объ *ἀρμενιακοῖς* и *βαρματικοῖς* и которая совершенно подрываетъ гипотезу Гарнака о подложности адреса „Прошенія“ Аѳинагора. Мы приведемъ здѣсь надпись № 4704 буквально:

1) Ἀγαθὴ τύχη.

2) Ὑπὲρ αὐτοκρατόρων Καيسάρων

3) Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντωνίνου καὶ

4) Μ. Αὐρηλίου Κομμόδου Σεβαστῶν

5) Ἀρμενιακῶν, Μηδικῶν, Παρθικῶν,

6) Γερμανικῶν, Σαρματικῶν, μεγίστων,

7) Αἰωνίου δαιμονῆς καὶ τοῦ συνπάντος

8) αὐτῶν οἴκου, ἐπὶ Τ. Πακτουμήτου Μάγνου

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

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

- 9) ἐπαρχου Αἰγύπτου ἐπιβρατυοῦντος
 10) τοῦ δεινός.....

Надпись эта найдена на обломках камней какого-то монумента. Бёккъ въ объясненіи къ ней говоритъ: „надпись сдѣлана между 177—180 гг. Летроній свидѣтельствуется, что на монетахъ М. Аврелія 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 значить, что *въ надписяхъ на монументахъ норма соблюдается нѣсколько свободнѣе, чѣмъ на монетахъ*“ ¹⁾). Еще свободнѣе, прибавимъ мы, могли обращаться съ титулами частныя лица въ своихъ челобитьяхъ къ императорамъ, потому что они могли не знать всѣхъ титулярныхъ тонкостей. Слѣдовательно, Аѳинагоръ въ 177—178 гг. могъ съ полнымъ правомъ выставить въ адресѣ своего прошенія титулъ *ἀρμενιακός*; и съ другой стороны, если бы *ἀρμενιακός* было вставлено въ адресъ рукою фальсификатора съ цѣлю подлога, то никто бы изъ читателей и не подумалъ, что адресъ написанъ не позднѣе 169 года, и подлогъ не увѣнчался бы такимъ успѣхомъ, какой приписывается ему по гипотезѣ Гарнака.

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

¹⁾ Ibidem.

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

Гарнакъ, объясняя этотъ промахъ своего фальсификатора, говоритъ, что онъ оставилъ титулъ *βασιματιχοῖ* — или 1) потому, что не зналъ исторіи этого титула, или 2) потому, что онъ желалъ какъ можно меньше допускать измѣненій въ адресѣ „Прошенія“, но главнымъ образомъ 3) потому, что онъ рассчитывалъ 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 *βασιματιχοῖς*, такъ тщательно въ то же время обезопасивъ адресъ со стороны *ἀριεμιαχοῖς*.

2) Если предположить, что фальсификаторъ оставилъ *βασιματιχοῖς*, не желая дѣлать много измѣненій въ адресѣ, то все-таки ему выгоднѣе было уничтожить *βασιματιχοῖς*, чѣмъ вносить *ἀριεμιαχοῖς*; 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 *βασιματιχοῖς*, — читатель, не колеблясь, конечно, рѣшалъ, что „Прошеніе“ написано послѣ 176 г.

3) Фальсификаторъ, — говоритъ Гарнакъ, — рассчитывалъ на некритичность читателей и не ошибся въ своемъ расчетѣ. 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 *ἀρχιεπισκοπῆς* и, во-вторыхъ, полнѣйшее невѣжество касательно титула *καρδιατικῆς*. И между этими читателями были такіе, какъ Евсевій, Іеронимъ и Фотій. Всѣ они, чтобы подлогъ выигралъ, должны были вполне сознательно отнестись къ титулу „*ἀρχιεπισκοπῆς*“ и и опустить безъ вниманія „*καρδιατικῆς*“.

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

Мы не будемъ, поэтому, изслѣдовать вопроса о первой и второй апологіяхъ Іустина и о томъ, разрѣшается ли этотъ вопросъ гипотезой Гарнака: это изслѣдованіе требуетъ особаго труда, а насъ оно завлекло бы въ сторону отъ нашего предмета. Что подъ второй апологіей Іустина Евсевій разумѣлъ вовсе не „Прошеніе“ Аѳинагора, а именно то сочиненіе, которое и мы называемъ второй и малой апологіей, это мы видѣли уже выше, когда приводили цитаты Евсевія изъ второй апологіи. Этотъ цитатъ содержитъ пророческія слова Іустина о своей смерти. Евсевій ясно говоритъ, 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 вѣскими представляются намъ соображенія Гарнака въ пользу мнимаго знакомства Іеронима съ „Прошеніемъ“ Аѳинагора. Эти соображенія основываются, какъ мы видѣли, на словахъ Іеронима о второй апологіи Іустина. Іеронимъ именно пишетъ, что вторая апологія (*apologia minor*) Іустина была написана императорамъ, *successoribus ejus* (*Antonini Pii*) *Marco*

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

Гарнакъ утверждаетъ, что Іеронимъ могъ выписать такой адресъ второй апологіи Іустина только при томъ условіи, если онъ имѣлъ въ рукахъ „Прошеніе“ Аѣинагора и принималъ его за вторую апологію Іустина: 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. Іеронимъ, — по нашему мнѣнію, — когда писалъ, что апологія меньшая (apologia minor) св. Іустина подана *L. Aurelio Commodo*, — не шелъ ни на іоту дальше лежавшаго предъ его глазами Евсевія, изъ котораго онъ заимствовалъ свои свѣдѣнія объ Іустинѣ. У Евсевія *Lib. IV, cap. 16* такъ говорится объ адресахъ второй апологіи Іустина: „въ это время (т. е. во время М. Аврелія и именно около времени мученичества св. Поликарпа) и упомянутый недавно Іустинъ, 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 Αὐρήλιος Οὐῆρος ὁ καὶ Ἀντωνίνος*, и *Λουκίος Ἀδελφός*. Эти имена и вставилъ Іеронимъ въ свое сказаніе объ Іустинѣ, переведя предварительно ихъ на латинскій языкъ. При этомъ изъ четырехъ имянъ Марка Аврелія онъ взялъ только два — первое и послѣднее: *Marco Antonino*; а имя и эпитетъ Люція Вера — *Λουκίος Ἀδελφός* онъ переводитъ пространнѣе — не *Lucio* только, но *Lucio Aurelio Commodo*. Утверждая это, мы не допускаемъ какого-нибудь произвола: мы основываемся на самомъ Іеронимѣ. Въ его „Изложеніи хроникъ Евсевія“ мы прямо встрѣчаемъ мѣсто, гдѣ онъ

переводить *Λουκίος* словами *Lucius Aurelius Commodus*, хотя рѣчь идетъ не о Коммодѣ, а о Люціи Верѣ. Вотъ это мѣсто. У Евсевія подъ 171 годомъ написано: „*Λουκίος αὐτοκράτωρ ἐννάτω τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἔτει ἐτελεύτησεν*“¹⁾). У Иеронима мѣсто это излагается такъ: „императоръ *Люцій Аврелій Коммодъ* на девятнадцатомъ, или, какъ нѣкоторые думаютъ, на одиннадцатомъ году царствованія пораженъ апоплексіей“²⁾).

Итакъ, изъ того, что Иеронимъ называетъ Л. Вера — одного изъ адресатовъ второй апологіи Іустина — Люціемъ Авреліемъ Коммодомъ, вовсе не слѣдуетъ, что Иеронимъ считалъ второй апологіей „Прошеніе“ Аѣинагора. 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 доводахъ, и „ключъ“ къ тайнѣ Аѣинагоровыхъ твореній по прежнему остается не найденнымъ.

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

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

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

АѢИНАГОРЪ, КАКЪ АПОЛОГЕТЪ.

ВСТУПЛЕНИЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Литературныя достоинства „Прошенія за христіанъ“ Аѣинагора.—Анализъ содержанія „Прошенія“ въ порядкѣ его главъ.
Общій характеръ апологіи Аѣинагора.

I.

Почти всѣ историки христіанской литературы согласны въ томъ, что „Прошеніе за христіанъ“ Аѣинагора по своимъ внѣшнимъ достоинствамъ рѣшительно превосходитъ всѣ другія греческія апологіи II вѣка¹⁾. Одна изъ самыхъ привлекательныхъ особенностей Аѣинагора въ сравненіи съ другими апологетами — это умѣренный и спокойный тонъ его рѣчи. Аѣинагоръ въ высшей степени мягко и снисходительно относится къ заблужденіямъ язычества и не утрируетъ худыхъ его сторонъ. „О, для чего мнѣ говорить о томъ, о чемъ бы

¹⁾ *Omino*, *Corpus apolog. graec. t. VII, prolegom. XLIX*: «ratione dicendi Athenagoras itidem illos apologetas (Aristides, Justinus) superavit». Sic *omnes* judicant *virī eruditi*. *Фпеннеаъ*, *Les apologistes chretiens*, 2-me série, p. 227: «разсматривая сочиненія Аѣинагора съ точки зрѣнія стила и метода, я не опасаясь поставить ихъ на первое мѣсто между апологіями II в.».

лучше умолчать!“—воскликаетъ 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, Аѣинагоръ далеко симпатичнѣе пылкаго и неводержаннаго въ словѣ Татіана, который даже почтенныхъ языческихъ философовъ не щадитъ въ своихъ обличеніяхъ, приписывая имъ разные безиравственные поступки.

Подвергая языческое міровоззрѣніе тщательной критикѣ, Аѣинагоръ нигдѣ не переступаетъ предѣловъ критики: она не переходитъ у него въ рѣзкое обличеніе, или осмѣяніе, и совсѣмъ не изобилуетъ сильными выраженіями, которыхъ такъ много разсѣяно въ апологіи напр. Тертуліана, и которыя часто бываютъ блестящи, но рѣдко убѣдительно. Его оружіе—логика; его цѣль—разоблачить ложь, указать абсурдъ, чтобъ истина восторжествовала. Но и тутъ онъ остороженъ и скромнѣе: онъ знаетъ, какъ непріятно бываетъ убѣжденному человѣку выслушивать горькую истину о своихъ убѣжденіяхъ и потому онъ щадитъ 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 Аѣинагора нигдѣ не переходятъ въ лѣсть 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, Аѣинагоръ можетъ быть названъ блестящимъ ораторомъ по своимъ писательскимъ приѣмамъ. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ выше Іустина философа, Татіана и Теофила. По мастерству изложенія мы можемъ его сравнить лишь съ латинскимъ апологетомъ Минуціемъ Феликсомъ. Если этого послѣдняго нѣкоторые ученые называютъ хри-

стіанскимъ Цицерономъ ¹⁾, то Аѣинагора сравниваютъ съ Демосѣеномъ ²⁾. Разбирая писанія Аѣинагора съ точки зрѣнія ораторскаго искусства, *Отто*, вслѣдъ за *Clarisse*, открываетъ въ нихъ всѣ свойства аттической рѣчи, которая, по теоріи, должна удовлетворять тремъ требованіямъ: *dicere perspicue, graviter, et suaviter*, т. е. говорить ясно, съ достоинствомъ и пріятно. Намъ нѣтъ нужды вдаваться здѣсь въ мелочной разборъ особенностей стиля Аѣинагора: эти особенности болѣе интересны для историка свѣтской литературы. Мы остановимся лишь на главной технической особенности, которая отличаетъ апологію Аѣинагора отъ другихъ апологій II вѣка: это—необыкновенная стройность и методичность въ изложеніи. Если съ этой стороны мы сравнимъ „Прошеніе“ Аѣинагора 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 смѣняются въ его головѣ: онъ вполне имъ подчиняется ³⁾; Аѣинагоръ, напротивъ,—полный господинъ своихъ мыслей: онъ заранѣе составилъ себѣ планъ изложенія ихъ, и по этому плану онъ укладываетъ 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 série, p. 126.

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

Читателю апологіи Аѳинагора не нужно трудиться надъ тѣмъ, чтобъ услѣдить теченіе его мыслей: апологетъ самъ предупреждаетъ его, о чемъ онъ будетъ говорить прежде, о чемъ послѣ, и въ теченіе всей его рѣчи постоянно встрѣчаются руководящія замѣчанія относительно плана и порядка въ изложеніи. „Насъ обвиняютъ въ трехъ преступленіяхъ: въ безбожии, въ яденіи человѣческаго мяса и въ Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ“,—говоритъ онъ въ началѣ третьей главы. А въ началѣ четвертой онъ предупреждаетъ: „я буду отвѣчать на каждое изъ этихъ обвиненій“... И начинается далѣе: „что касается обвиненія въ безбожии, 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, вполне естественно и безъискусственно апологія дѣлится на *три* части. Въ *первой* части, самой большой, апологетъ опровергаетъ обвиненіе христіанъ въ безбожии (гл. 4—30); во *второй* (32—34)—обвиненіе въ кровосмѣшеніяхъ и въ *третьей* (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 „Прошенія 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 названіе *прошенія* (*πρὸςβεῖα*). Содержаніе изложеннаго въ нихъ прошенія состоитъ въ томъ, чтобы императоры М. Аврелій и Л. А. Коммодъ распро-

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

Законы римской имперіи допускаютъ полную терпимость по отношенію ко всѣмъ религіозныхъ культамъ разныхъ націй (6 примѣровъ). Одни христіане лишены въ своей религіи защиты закона и права: при сужденіи 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 судьи отнесутся къ нимъ по законамъ наравнѣ со всѣми другими преступниками,—но они ошибаются. И на судѣ они лишены защиты закона: ихъ осуждаютъ безъ предварительнаго 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) гнусныя кровосмѣшенія. 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).

А.

Христіане—не безбожники (глл. 4—30). Опровергая первое, возводимое на христіанъ, обвиненіе—въ безбожии, 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 атеизмъ; 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 *Единого 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. Эврипидъ и Софокль (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, полученныя 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 невинность ихъ въ атеизмъ 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 промышленіи и бодрствованіи Бога надъ міромъ и людьми. Что укрѣпляетъ ихъ въ страданіяхъ здѣшней жизни и въ твердомъ перенесеніи 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 многого, — чтобъ не утомить васъ!“ — такъ заключаетъ Аѣинагоръ изложеніе догматическаго и нравственнаго ученія христіанъ.

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

Но что христіане обходятся въ своемъ богочитаніи безъ жертвъ и возліаній, это, говоритъ Аѣинагоръ, свидѣтельствуется 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 обоготворенія матеріи, потому что они умѣютъ различать между Богомъ и матеріею,

между художникомъ и матеріаломъ, между вѣчнымъ и тлѣннымъ (гл. 15); — ни б) въ формѣ космизма и пантеизма, потому что они признають міръ твореніемъ Божиимъ 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 вещество 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 приводитъ Аѳинагора 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. Мифологія, 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 мифологіи 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 онѣ 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 Ѳалесъ и Платонъ. Послѣдній подъ именемъ Зевса разумѣетъ безначальнаго Творца вселенной, а боговъ мифологическихъ 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—пали. 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 благодѣи Божіей: подорвали въ людяхъ вѣру въ Промыслъ Божій и сдѣлались виновниками ученія о неразумномъ случаѣ (*εἰμαρμένη*) (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: проричанія, испѣленія больныхъ. Этихъ дѣйствій конечно не могутъ производить ни самыя статуи и изображенія, ни тѣ люди, которымъ онѣ 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, Аѳинагоръ 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, Аѳинагоръ въ видѣ приступа говоритъ, что самый фактъ существованія клеветъ на христіанскую жизнь его не удивляетъ: порокъ всегда враждуетъ противъ добродѣтели (историческіе 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, Аѳинагоръ опровергаетъ эти обвиненія подробно.

Б.

Обвиненіе въ ужасныхъ кровосмѣшеніяхъ весьма удобно можетъ относиться къ языческимъ богамъ и къ самимъ язычникамъ, но совсѣмъ нелѣпо 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 пролюбоудѣяніемъ (гл. 33). Такимъ образомъ, язычники, эти доказанные прелюбоудѣи и дѣторастилители, укоряють и клеветуютъ на дѣвственниковъ и единобрачныхъ,—злѣдѣи и хищники возводятъ обвиненія на чтителѣй не только справедливости, но и терпѣнія (гл. 34).

В.

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

Новымъ аргументомъ противъ этого обвиненія служитъ ученіе христіанъ о воскресеніи человѣческихъ тѣлъ. Рѣшится ли христіанинъ сдѣлаться гробомъ человѣческаго тѣла, которое,—онъ знаетъ,—при воскресеніи отъ него потребуетъ?—Ученіе о воскресеніи не вздоръ: подтвержденіе ему можно найти у философовъ, можно представить умозрительныя доказательства въ его пользу,—но это должно служить предметомъ спеціальнаго 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“ Аѳинагора мы видимъ, что, по формѣ и по характеру своему, это сочиненіе принадлежитъ къ тому разряду христіанскихъ апологій, которыя называются *судебными*. Самъ авторъ, повидимому, намѣренъ былъ для своей апологіи именно форму защитительной

ораторской рѣчи и строго слѣдовалъ этой формѣ. Рѣчь его вся построена такъ, какъ будто онъ говорилъ ее, или намѣренъ былъ говорить предъ лицомъ 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 сдѣланныя нами замѣчанія о чрезвычайно сдержанномъ и спокойномъ тонѣ апологіи Аѣинагора, мы рѣшились бы скорѣе согласиться съ мнѣніемъ Dodwell'a, что „Прошеніе“ читано было Аѣинагоромъ предъ лицомъ самихъ императоровъ,—чѣмъ допустить ни на чемъ не основанное утвержденіе Бэлія (Baelius), по которому Аѣинагоръ совѣмъ и не назначалъ своей апологіи для подачи императорамъ и не придавалъ ей публичнаго значенія, а написалъ ее для приватнаго чтенія въ кружкахъ христіанъ ¹⁾.

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

¹⁾ *Baelius*, Lexic. historic. См. у Lumper'a l. c. p. 59. Выставляя мнѣніе Dodwell'a болѣе заслуживающимъ вѣроятія, мы однако считаемъ неосновательнымъ окончательно на немъ остановиться. Мнѣніе это основано на словахъ извѣстнаго намъ свидѣтельства Ф. Сидета, гдѣ говорится между прочимъ, что Аѣинагоръ *προσέφώνησεν*, произнесъ свою апологію императорамъ. Но *προσέφώνησεν* не всегда значитъ — «произношу». Въ отношеніи къ литературнымъ произведеніямъ оно можетъ значить: «приписываю кому-нибудь, отношу, посвящаю, назначаю». Срав. напр. Фотія cod. 155. У Симплиція въ его комментаріяхъ на Эпиктета *προσέφωνεν* значитъ тоже, что и *подноситъ*: *ὅ καὶ τὸ σῦνταγμα προσέφωνησεν, ὡς ἑαυτῷ μὲν φίλτατῷ, μάλιστα δὲ τὸν Ἐπίκτητον τεθαυμανότι*. См. у Отто, v. VII, prol. LXIII.

обнаруживаетъ ни малѣйшаго намѣренія осмѣять языческое міровоззрѣніе, подобно Ермію философу, или выдвинуть на первый планъ гнусности языческихъ культовъ, подобно Татіану; съ другой стороны, онъ не задается спеціальною цѣлю изложить систему христіанскаго вѣроученія и нравоученія и пропагандировать ее между язычниками. Главная, даже исключительная его цѣль — защитить христіанство предъ лицомъ высшей власти. Отсюда все его умозрительныя разсужденія, его догматическое ученіе, его критика политеизма суть только послышки, въ заключеніе которыхъ всегда слѣдуетъ главное положеніе апологіи: христіане невинны 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 странной 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 Аѣинагоръ тотчасъ же заключаетъ: „итакъ, мы — не безбожники, когда признаемъ Бога-Творца вселенной и Его Слово: это доказано по мѣрѣ моихъ силъ, хотя и не вполне соотвѣтственно важности предмета“ (гл. 30).

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

служила для апологета оружіемъ противъ обвиненія христіанъ въ атеизмъ, 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 приемовъ 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 выдержанный серьезный характеръ, — характеръ оффиціального прошенія на имя верховной власти. Намъ слѣдуетъ, поэтому, прежде, чѣмъ приступить къ изложенію содержанія „Прошенія“, постараться по возможности въ ясныхъ чертахъ представить себѣ тѣ отношенія, въ которыхъ правительство М. Аврелія стояло къ христіанской религіи и къ христіанскому обществу.

Всѣ историки согласны въ томъ, что христіанъ при М. Авреліи преслѣдовали: разыскивали ихъ, ссылали, томили по тюрьмамъ, пытали, казнили. Но всѣ въ тоже время должны сознаться, что этими чертами еще не вполне 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 государственнй 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 поръ раздѣляетъ ученыхъ на двѣ группы. Одни рѣшительно заявляютъ, что „гоненіе М. Авреліа производилось по именному императорскому приказанію, утвердившему гоненіе на христіанъ“¹⁾. Другіе отрицаютъ существованіе подобнаго приказанія или эдикта и утверждаютъ, что гоненіе при М. Авреліи основывалось на традиціи, на указѣ Траяна.

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

Мы не станемъ вдаваться въ подробную критическую опѣнку того и другаго мнѣнія, но лишь попытаемся поискать данныхъ для рѣшенія выставленнаго нами спорнаго вопроса въ изучаемой нами апологіи Аѳинагора. 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 Аѳинагоръ задается спеціальною цѣлью выставить предъ императорами плачевное положеніе христіанскаго обще-

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

²⁾ *Keim*, *Rom und Christenthum*, S. 605 и др. *Pressense*, *Geschichte des drei Jahrh. der chr. Kirche*. В. *Aubè*, *Histoire des persecutions de l'église*. 2-me série. 69 сѣд. *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 положеніе* въ римскомъ государственномъ организмѣ,—вотъ основная мысль Аѳинагора. Законы римской имперіи оказываютъ покровительство всѣмъ религіознымъ культамъ безъ различія. „Въ вапей 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... Но 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 преступленій“ 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. Аврелія съ сыномъ, что о нихъ вездѣ распространилась слава, какъ о государяхъ нелицепріятныхъ ²⁾, кроткихъ, снисходительныхъ и человеколюбивыхъ, засвидѣтельствовавшихъ свое правдолюбіе

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

²⁾ *Suppl. I, p. 2. B:* ὅτι μὴ παραχρῆσθῃτε, ὡς οἱ πολλοὶ ἐξ ἀνοήτων τὸ ὄνομα τῆ ἀπεχθάνεται: т. е. «никакое имя не составляетъ для васъ предмета ненависти (иначе васъ, какъ толпу, вводила бы въ заблужденіе всякая молва)». Въ древнѣйшихъ кодексахъ въ этомъ мѣстѣ вмѣсто ὅτι μὴ имѣется ἡμῖν. Отто на весьма достаточныхъ основаніяхъ предполагаетъ здѣсь опisku и въ своемъ изданіи ставитъ ὅτι μὴ—ἀπεχθάνεται. Редакторъ новѣйшаго изданія сочиненій Аѳинагора Эдуардъ Шварцъ (*Texte u. Unters. Band 4, Heft 2*) считаетъ слова: ἡμῖν δε..... τιμωρίας позднѣйшею вставкой. — Во всякомъ случаѣ, странно читать ἡμῖν 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 святыя 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, состоитъ 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⁾ *Supplic. I, 1, p. 2. B:* «οἱ μὲν καὶ ἓνα ἰσονομοῦντες, αἱ δὲ πόλεις πρὸς ἀξίαν τῆς ὕψους μετέχουσιν τιμῆς. Черты чисто историческія. Аѳинагоръ, какъ грекъ и провинціалъ, говоритъ конечно о привилегіяхъ провинціальныхъ жителей и городовъ. Дѣйствительно, при М. Авреліи былъ открытъ широкій доступъ къ римскому гражданству для иностранцевъ. «Data cunctis promiscue civitas romana». Puchta. *Corpus Inscriptionen. Bd. I, 415.* Ср. 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 δικαῶν и 3) αἱ ἐλάττους πόλεις, т. е. метрополіи, города имѣющія свои судебныя мѣста и города меньшіе. Преимущества чести городовъ выражались въ разныхъ привилегіяхъ, о которыхъ и упоминаетъ Аѳинагоръ, говоря, что «города пользуются честью сообразно съ своимъ достоинствомъ». Въ законахъ встрѣчаемъ между прочимъ слѣдующее различіе между городами разныхъ разрядовъ. Меньшіе города, по указу Антонина, могли имѣть пять врачей, свободныхъ отъ государственныхъ повинностей, средніе города семь, а метрополіи десять врачей. Maguardt, *Römische Stad. I, 185.*

²⁾ *Suppl. I, p. 2. B. C.*

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

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

¹⁾ Supplic. с, 1, 2, С: Μηνύσαι τὰ καὶ ἑαυτοὺς ἐτολήσαμεν (διδασχθήσεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι οὐδὲν καὶ παρὰ πάντα νόμον καὶ λόγον πάσχοντας ἡμᾶς) καὶ δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι, ὅπως πανσόμεθα ποτε ὑπὸ τῶν συνκοφάντων σφαττόμενοι.

²⁾ Suppl. 2, 3, В: ὑμῶν ἡδὲ ἔργον τῶν μελλόντων... βασιλεῶν ἀποκινεῖν ἡμῶν νόμον 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 объ отмѣнѣ государственнаго закона противъ христіанъ, а объ огражденіи ихъ отъ незаконныхъ преслѣдованій толпы, для которой ненавистно самое имя христіанъ. Такія же просьбы и тѣже жалобы мы читаемъ и въ первой апологіи Іустина философа: очевидно, со времени его государственное положеніе христіанъ не измѣнилось.

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

Для народа христіане были безбожники, оскорбители національныхъ религій, виновники общественныхъ бѣдствій и гнѣва 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 Аѣинагоръ, — обратите на насъ вниманіе, чтобъ 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 быющему не воздавать тѣмъ же и не судиться съ тѣми, кто нападаетъ на насъ и грабитъ, но ударившему въ одну щеку подставлять и другую,

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

1) На основаніи приведенныхъ словъ Аѳинагора можно съ большою увѣренностью заключить, что описываемое имъ гоненіе не имѣло подъ собою 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 διωκόντες*)—злоумышляютъ на нашу жизнь“. Правительство тогда уже вступается въ дѣло, когда христіане представлены ему народомъ, какъ тяжкіе преступники. Тогда они наказываются безъ разслѣдыванія, 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 церковей малоазійскихъ. Они пишутъ: „*сперва* они мужественно перенесли нападенія всей толпы народа, какъ-то: крики, побои, влаченія, грабительство, бросаніе камнями и вообще все, чтò ожесточенный народъ любитъ дѣлать со врагами и непріятелями. *Потомъ*, бывъ представлены на площадь и допрашиваемы предъ всѣмъ наро-

¹⁾ Supplic. I, 2. C. D. 3 A: Οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἢ παρὰ τῶν δικόντων ξημία, οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἢ αἰσχρήν, ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν μειζόντων ἢ βλάβη..... ἀλλὰ εἰς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς χρήμασιν, ἐπιβουλεύουσιν ἡμῖν, κατασκηδάζοντες ὅχλον ἐγκλημάτων· ἃ ἡμῖν μὲν οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας, τοῖς δὲ ἀδολεσχοῦσι καὶ τῷ ἐκείνων πρόσεστι γένει.

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

домъ, они исповѣдывали себя христіанами“ ¹⁾).

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

¹⁾ Евсеій, V, 1. Но всего рѣшительнѣе подтверждается наше мнѣніе мученическими актами св. Поликарпа смирскаго. Въ нихъ весьма ясно обозначены роли правительства и народа въ процессѣ надъ христіанами. Вотъ что разсказывается между прочимъ въ 15 гл. IV книги Евсеія. Проконсулъ хотѣлъ поколебать исповѣдника Германика, приговореннаго къ растерзанію звѣрями, и съ этой цѣлю указывалъ ему на его юный возрастъ и убѣждалъ его пожалѣть свою раннюю и цвѣтущую молодость. Но Германикъ остался непоколебимъ и былъ растерзанъ. Вся народная толпа, пораженная мужествомъ боголюбиваго и благочестиваго христіанскаго народа, закричала: *αἶρε τοὺς ἀθέους, ζητέτω Πολύκαρπος!* (Хватай атеистовъ, ищите Поликарпа!) — по тексту актовъ Поликарпа, изданному Іаковомъ Уссеріемъ, см. Migne, Ser. gr., t. XX, 341—342). Нѣсколько ниже проконсулъ говоритъ Поликарпу, котораго уже отыскиали и схватили: «убѣди народъ!» *πείσον τὸν δῆμον*. Когда же Поликарпъ объявилъ себя христіаниномъ, то «вся толпа язычниковъ съ неугрожимою яростью и громогласно закричала: «онъ—учитель Азіи, отецъ христіанъ, истребитель нашихъ боговъ; онъ научилъ многихъ не приносить жертвъ и не поклоняться 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 сожженію.

Итакъ, народъ волнуется, требуетъ, чтобъ Поликарпа разѣскивали 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 содержитъ 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 наблюдается сострадательное и благодушное отношеніе къ христіанамъ среди языческаго населенія. «Народная инициатива, — говоритъ Шампави, — не имѣетъ никакого значенія въ это гоненіе; гоненіе было чисто правительственнымъ, народъ оставался индифферентенъ». Les Caesars, II, 286.

лись имущественнымъ раззореніемъ и лишеніемъ чести (*εἰς χρημάτων ἢ παρὰ τῶν δικόντων ζημία, εἰς ἐπιτίμiam ἢ αἰσχύνην*). *Keim*, усиливаясь доказать, что гоненіе на христіанъ при М. Авреліи происходило по именному императорскому указу, подъ *лишеніемъ чести* разумѣтъ лишеніе христіанъ всѣхъ правъ свободного гражданства, объявленное свыше; а изъ жалобы Аѳинагора на имущественное раззореніе тотъ же *Keim* и съ нимъ проф. Лебедевъ ¹⁾ 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 вполне основательными.

а) Спрашивается, слѣдуетъ-ли изъ того, что „христіанъ гонятъ, притѣсняютъ и мучать“, 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 Аврелія и его мнимаго указа. Припомнимъ напр. случай съ ап. Павломъ и Силою, которые, несмотря на то, что были римскими гражданами, все-народно были истязаемы въ Филиппахъ по требованію народа и даже по приказанію воеводъ (Дѣян. XVI, 20 слѣд.).

Далѣе, если предполагаемый *Keim*'омъ эдиктъ М. Аврелія лишалъ правъ гражданства всѣхъ уличенныхъ христіанъ, то спрашивается, зачѣмъ, во время процесса надъ лѳонскими христіанами, лѳонскому 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 легату ¹⁾).

б) Не вполнѣ основательны соображенія *Keim*'а и насчетъ имущественнаго раззоренія христіанъ. *Keim* и проф. Лебедевъ почему-то думаютъ, что денежные убытки причинялись христіанамъ только донощиками, которыхъ они представляютъ чѣмъ-то вродѣ профессиональных государственныхъ сыщиковъ. Между тѣмъ, и изъ словъ Аѳинагора, и въ особенности изъ описанія ліонскаго гоненія очевидно, что христіанъ раззоряли не столько частныя лица, сколько народъ, который производилъ безобразные грабежи и погромы христіанскихъ домовъ. Аѳинагоръ выражается о лицахъ, производящихъ расхищенія, неопредѣленно, называя ихъ просто гонителями (*οἱ διωκόντες*), но опредѣленно называетъ ихъ поступки *грабительствомъ* (*ἀρπάζουσι*). Въ посланіи же ліонскихъ мучениковъ прямо говорится, что грабежи, вмѣстѣ съ другими насиліями, производились народной толпою: „они (исповѣдники) мужественно перенесли нападенія всей толпы народа (*τὰ ἀπὸ τοῦ ὄχλου πανδημεὶ βωρῆδὸν ἐπιφερόμενα*): крики, побои, влаченія, *грабительства* (*διὰ ρπαγὰς*) и т. д. Безъ сомнѣнія, и Аѳинагоръ разумѣлъ подъ словами: *εἰς τὰ χρεῖματα ζημία* — именно безобразныя расхищенія имуществъ при христіанскихъ погромахъ.

Но этимъ мы вовсе не хотимъ устранить то мнѣніе, что христіанъ могли грабить и частныя лица — донощики: мы только имѣемъ основанія не соглашаться съ *Keim*'омъ въ томъ, будто эти донощики 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 донощики и искатели чужого, находя себѣ поводъ въ указахъ, явно разбойничаютъ, днемъ и ночью грабятъ жителей, ни въ чемъ

¹⁾ Евсевій, *Hist. eccles.* V, 1.

не виноватых“¹⁾. Но, во-первыхъ, изъ этихъ словъ совѣтъ не слѣдуетъ, что въ указахъ было дано доносчикамъ позволеніе отнимать у христіанъ имущества; говорится только, что доносчики находили въ указахъ *поводъ* къ насиліямъ. Можетъ быть, самый фактъ обнаруженія 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 насъ истощаются деньги, они замышляютъ противъ самой жизни нашей“, — говоритъ Аѳинагоръ. 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 „ночно“? Повидимому, дѣло конфискаціи имущества 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 насиліи доносчиковъ надъ христіанами, потому что христіане, исповѣдавшіе себя таковыми, заключаемы были въ тюрьму и дома ихъ оставались пустыми: насиліе производить было не надъ кѣмъ. — *Keim* 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 поощренія 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 ἀναδείξουσιν οὐκ ὀφείλουσιν καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταί, τὴν ἐν τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμὴν, φανερώς ληστρεύουσιν, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαρπύζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικούντας.*

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 убѣжденію, которое мы высказали 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 въ послѣдствіи, при Деціи ²⁾. Оно брало на себя

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

²⁾ Профессоръ А. П. 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 говоритъ о пыткахъ противъ христіанъ» (Указ. соч. стр. 55). — Но это доказательство въ пользу существованія новаго указа кажется намъ не вполне убѣдительнымъ. Употребленіе пытокъ при допросахъ христіанъ тогда бы могло служить отличительною чертою гоненія М. Аврелія, если бы было доказано, что до М. Аврелія онѣ 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-лѣтняго старца» (Евсев. Ц. И. III, 32). Еще болѣе ясное свидѣтельство

лишь судебную и исполнительную власть въ процессахъ 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 poenitentia impetret, т. е. кто отречется отъ христіанства и подтвердитъ это самымъ 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 твердыя 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, которые отрекутся,—освободить“ ¹⁾. Ссылки на законъ Траяна дѣлаютъ также проконсулы въ актахъ мучениковъ. Такъ, при допросѣ Цециліи, префектъ спрашивалъ 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 звѣрями» (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 употреблялись, то, значитъ, и узаконены онѣ были раньше его.

¹⁾ Евсев. Н. Е. V, 1 (47): *εἰ δέ τις ἀρνοῖτο, τοὺτους ἀπολυθῆναι.*

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, внѣ-законное (*extra legum*), —то самое положеніе, въ которое они были поставлены закономъ Траяна. И если первымъ слѣдствіемъ этой исключительности была, какъ мы видѣли, совершенная беззащитность христіанъ отъ нападеній толпы, то вторымъ столь-же неизбѣжнымъ слѣдствіемъ 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 убійца, или на третьяго, что онъ измѣнникъ отечеству. Судебный процессъ по всѣмъ 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, dimittantur? См. у Allard'a I, 422 примѣчаніе. — Законъ Траяна имѣлъ силу даже при Коммодѣ. Вотъ что читаемъ у Іеронима 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: ἀναρωτῆσαι αὐτὸ τοῦτο μόνον, εἰ χριστιανός ἐστι (Apol. II, с. 2).

что ты убійца, или измѣнникъ“ и т. п. Убійца могъ отрицать возведенное на него обвиненіе, и тогда начиналось судебное слѣдствіе или дознание (ἐξέτασις), т. е. допросъ свидѣтелей и т. п. Но христіанинъ не могъ отрицать возводимого 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 зрѣнія судьи это было признаніемъ преступника въ преступленіи, и еще не въ одномъ, а во многихъ преступленіяхъ, которыя подразумевались подъ именемъ христіанина: христіанинъ,—слѣдовательно,—безбожникъ; христіанинъ,—значитъ онъ виновенъ въ яденіи человѣческой плоти и въ кровосмѣшеніяхъ. По совокупности этихъ преступленій и произносился обвинительный приговоръ: выходило такимъ образомъ, что христіанъ обвиняли за одно только имя ¹⁾). Вопіюще несправедливостью со стороны судей было отождествленіе христіанства съ вышеупомянутыми преступленіями и, какъ слѣдствіе этого, отождествленіе христіанскаго исповѣданія: „я христіанинъ“ съ признаніемъ въ этихъ преступленіяхъ. Аѳинагоръ, 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 проситъ лишь перемѣ-

¹⁾ Когда Поликарпъ смирскій объявилъ себя христіаниномъ, проконсулъ послалъ глашатая объявить объ этомъ трижды по народу (Евс. Н. Е. IV, 22).—Въ Ліонѣ мученику Атталу, проводя его по амфитеатру, привѣсили на грудь дощечку, на которой написана была вина его: «Атталъ—христіанинъ». — Во многихъ другихъ мученическихъ актахъ находимъ указанія на то, что исповѣданіе вѣры: «я христіанинъ» считалось у судей актомъ признанія въ преступленіи. Укажемъ на акты Эпипода и Александра у Ruinart, 4: «Captos ante discussionem carcer accepit: quia manifesti putabantur criminis nomen esse ipsa appellatio Christiana, т. е. взявши ихъ (мучениковъ) посадили въ тюрьму, потому что самое названіе христіанъ считалось именемъ явнаго (уличеннаго) преступленія».

нить порядокъ судопроизводства: пусть ихъ обвиняють не въ томъ, что они христіане, но пусть разберуть, виновны ли христіане въ какомъ-нибудь преступленіи въ частности, напр. виновны ли они въ безбожіи и т. д. „Если кто можетъ обвинить насъ въ великомъ или маломъ преступленіи, мы не просимъ избавить насъ отъ наказанія, какъ бы ни было оно сильно и жестоко“. Христіане просятъ лишь одной милости, чтобъ ихъ не обвиняли за одно имя, чтобъ игнорировали основанное на слухахъ предубѣжденіе, 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 преступленіи“¹⁾. При существованіи этого предубѣжденія всегда выходило, что христіанъ осуждаютъ безъ суда и слѣдствія. „Между тѣмъ, какъ прочіе обвиняемые въ преступленіи, не подвергаются наказанію прежде дознанія ихъ вины, — въ отношеніи къ намъ имя значитъ болѣе, чѣмъ судебныя улики, потому что судьи не изслѣдуютъ, сдѣлалъ ли подсудимый (христіанинъ) какое-нибудь преступленіе“²⁾. „Между 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 преступленіяхъ, не унывають, зная, что вы будете изслѣдовать ихъ жизнь и не обратите вниманія ни на имена, если они — только голыя имена, ни на преступленія, выставляемые обвинителями, если они ложны: при одинаковомъ порядкѣ судопроизводства, они получаютъ или обвинительный, или оправдательный приговоръ. Этого-то, принадлежащаго всѣмъ, права просимъ и мы, чтобъ не ненавидѣли и

¹⁾ Supplic. 2, p. 10. A. B.

²⁾ Suppl. 2, p. 10, C: οὐκ, — εἰ ἠδίκησέ τι ὁ κρινόμενος τῶν δικασόντων ἐπιζητούντων, ἀλλ' εἰς ὄνομα, ὡς εἰς ἀδίκημα ἐνυβριζόντων.

не наказывали насъ за то, что мы называемся христіанами (ибо что преступнаго въ этомъ имени?), но чтобы судили насъ, — въ чемъ бы кто ни обвинялъ 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, Аѣинагоръ приводитъ въ примѣръ судебныя процессы надъ философами. „Ни одинъ изъ нихъ прежде судебного изслѣдованія не считается у судьи за добраго или худаго только по его наукѣ или специальности, но, если кто окажется виновнымъ въ преступленіи, то подвергается наказанію, не навлекая на самую философію нареканія,—ибо онъ виновенъ, какъ неистинный философъ, а наука невинна;—если же онъ оправдывается 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 цѣлію представить отъ себя императорамъ изслѣдованіе (*ἐξετάσις*) 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 начинается самое изслѣдованіе христіанской жизни и ученія.

¹⁾ Supplic. 2. 12. D: *μη ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐπὶ δὲ ἀδικήματι.*

²⁾ Supplic. 2. 14. D: *ὁ τῶν κρινομένων ἐξεταξέσθω βίος, τὸ δὲ ὄνομα παντὸς ἀφείσθω ἐμνήματος.*

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

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

Народная ненависть къ христіанамъ есть, по Аѣинагору, „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, Пинеагоръ былъ сожженъ вмѣстѣ съ другими тремя стами человѣкъ; Гераклитъ и Демокритъ—тоже: первый былъ изгнанъ изъ г. Ефеса, другой изъ Авдери, бывъ признанъ за сумасшедшаго. И Сократъ былъ обвиненъ аѣинянами на смерть“³⁾.

Такимъ образомъ, чистая и добродѣтельная жизнь христіанъ служила живымъ укоромъ развращенному языческому обществу и тѣмъ возбуждала ярость его. Аѣинагоръ 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 апологіи Аѣинагора.

¹⁾ Supplic. с. 2.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Supplic. с. 3. 4 D. Срав. с. 31. 35. А. В.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Опроверженіе обвиненій, возводимыхъ на христіанъ язычниками.

Глава первая: обвиненіе христіанъ въ атеизмъ и опроверженіе этого обвиненія Афинагоромъ.

Οὐκ ἔσμεν ἄθεοι.

(Athen. Sympl. с. 4).

Обвиненіе въ безбожїи (*ἄθεότης*) было самымъ распространеннымъ и самымъ серьезнымъ изъ всѣхъ обвиненій, возводимыхъ на христіанъ язычниками. Оно было настолько распространено, что слова *христіανοί* и *ἄθεοι* сдѣлались почти синонимами на народномъ языкѣ ¹⁾. Серьезнѣе другихъ обвиненій оно было потому, что въ глазахъ язычниковъ не было преступленія ужаснѣе атеизма, и мнимый атеизмъ христіанъ въ большинствѣ случаевъ рѣшалъ судьбу ихъ, помимо другихъ обвиненій ²⁾. Съ другой стороны, обвиненіе хри-

¹⁾ *Αἶρε τοὺς ἄθεοὺς!* кричалъ народъ проконсулу, требуя наказанія христіанамъ (Евсев. Н. Е. IV, 15).—Въ письмѣ М. Аврелія въ М. Азію (такъ называемое: *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας ἐπιστολὴ* у Евсев. Н. Е. IV, 13) говорится, что христіанъ обвиняли въ безбожїи: *οὓς (χριστιανούς) εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαιοῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν ἥνπερ ἔχουσιν, ὡς ἄθεων κατηγοροῦντες*.

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

стіанъ въ атеизмѣ казалось наиболѣе обоснованнымъ и меньше 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 блукстители языческой религіи вполне убѣжденно и рѣшительно присоединяли свой голосъ къ воплю черни; *αἰρε τοὺς ἀθέους!* ¹⁾. Фронтонъ-риторъ, Цецилій (у М. Феликса), Кресцентъ-философъ (у Іустина), Цельсъ и извѣстный шарлатанъ времени М. Аврелія — Александръ аботейхскій — согласно обвиняють 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 приводитъ 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 (яденіе челоѳческаго мяса, кровосмѣшеніе, почитаніе genitalium священника, поклоненіе голоѳ ослѧ) ученые язычники обыкновенно говорятъ съ нѣкоторою осторожностью, свидѣтельствующею о томъ, что они не вполне вѣрили народнымъ разсказамъ; а главное, они всегда дѣлають ссылку на эти народные разсказы, слагая такимъ образомъ съ себя всякую отвѣтственность за ихъ достовѣрность. Такъ, въ рѣчахъ Цецилія (у М. Феликса) мы постоянно встрѣчаемъ оговорки: «слышно», «говорять», «пропицательная молва приписываетъ имъ злодѣянія», и т. п. Въ одномъ мѣстѣ Цецилій прямо говоритъ: «не знаю, можетъ быть, все это ложно, но подозрѣнія оправдываются ихъ ночными собраніями» (Octavius, cap. IX). О рѣчи Фронтонѧ 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 доназательство ихъ религіозности.

Аѣинагоръ начинаетъ свою защиту опредѣленіемъ самого понятія *атеизма*. Онъ припоминаетъ изъ исторіи случай обвиненія въ атеизмѣ философа Діагора ¹⁾. „Аѣиняне, — говоритъ онъ, — по справедливости обвинили Діагора въ безбожіи“, 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, чтобъ сварить рѣпу, — но онъ и прямо объявлялъ, что *совсѣмъ нѣтъ Бога* ²⁾).

Таковы ли христіане?

Нѣтъ, въ противоположность атеисту Діагору, они признаютъ, что *Богъ есть*. Только Бога они не думаютъ видѣть въ матеріи, какъ язычники, но отличаютъ Его отъ матеріи, — учатъ, что иное — вещество и иное — Богъ и между ними величайшая пропасть, — что Богъ несотворенъ и вѣченъ, а потому не подлежитъ чувствамъ и можетъ быть постигаемъ только мыслію; что, будучи несотвореннымъ, не тварію, а Творцемъ, *Онъ Единъ*. — Вотъ ученіе христіанъ. Спрашивается: 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 натуралистическаго объясненія политеизма, и потому былъ осужденъ аѣинянами, какъ *атеистъ*. Приговоръ, вырѣзанный на мѣдной колоннѣ, общалъ одинъ талантъ тому, кто умертвитъ Діагора, и два таланта тому, кто доставитъ его живымъ въ Аѣины. — Diodor. Sic. 13, 6. Справ. Döllinger, Heidenthum und Christenthum 246.

²⁾ Suppl. 4, 5. В: ἀντικρύς δε ἀποφανομένῳ μὴδ' ὅλως εἶναι θεόν.

Но Аѣинагоръ, говоря это, зналъ, что многимъ язычникамъ хорошо извѣстно приведенное имъ краткое изложеніе христіанскаго ученія о Богѣ, и, однако, они обвиняли христіанъ въ атеизмъ. 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?“—воскликаетъ Цецилій у М. Феликса ¹⁾. *Unus illis Deus nullus est*“,—пишетъ императоръ Адріанъ о христіанахъ ²⁾. Язычники никакъ не могли согласить монотеизмъ съ необходимостью божественнаго воздѣйствія 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 единственно вѣрный путь къ познанію Его есть *вѣра*. „Ты сказалъ: „покажи мнѣ твоего Бога“!—говорилъ Теофилъ антиохійскій 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.

Аѣинагоръ 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⁾ Теоф., къ Автол. кн. I, 2. 14.

на языческихъ поэтовъ и философовъ, у которыхъ встрѣчаются подобныя христіанскимъ мысли о единствѣ Божіемъ 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 Единого Бога и *твореніе* міра (черезъ Сына) и управление и *промысленіе* 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 Божественнаго міроуправленія.

„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 прибѣгали при разрѣшеніи 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 *Эврипида*, апологетъ между стихами его указываетъ, съ одной стороны, такіе, въ которыхъ поэтъ сомнѣвается въ бытіи Зевса, а, съ другой стороны, такіе, въ которыхъ онъ съ рѣшительностью исповѣдуетъ его бытіе. Повидимому, поэтъ самъ себя противорѣчитъ. Но противорѣчія нѣтъ: когда поэтъ, сомнѣваясь, 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 Chrysost. Orat. XXII, p. 391. Plutarch. Amator. p. 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: „видишь ли ты Вышняго, Который и эфиръ безпредѣльный и землю объемлетъ вокругъ властными дланями? Его Зевсомъ называй и почитай Богомъ“. Такимъ образомъ, поэтъ подъ наименованіями 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 невидимое Его (*τὸν ἀδῆλόν*) увидѣлъ, вникая мыслію въ явленія воздуха, эфира и земли“¹⁾. Онъ имѣлъ спиритуалистическія понятія о Божествѣ: онъ понималъ, что Богъ есть Тотъ, Кто сотворилъ всѣ вещи и Духомъ Котораго онѣ управляются“²⁾. Такимъ образомъ, онъ утверждалъ и отличіе 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. *Филалай*, *Лисій* и *Олимпъ* — пифагорейцы называютъ Бога то невыразимымъ числомъ, то „избыткомъ большаго изъ чиселъ (10) предъ ближайшимъ (9)“, т. е. Единицей. *Платонъ* признаетъ единого и вѣчнаго Бога и, если

¹⁾ Suppl. 5, 6. A: Τόν δε (т. е. Бога, въ противоположность такъ называемымъ богамъ) ἀπὸ τῶν ἔργων, ὅψει τῶν ἀδῆλων νοῶν τὰ φαινόμενα αἴρος, αἰθέρος, γῆς. Главную трудность для перевода представляютъ слова ὅψει τῶν ἀδῆλων. Срав. Римл. I, 20: τὰ ἀόρατα αὐτοῦ... τοῖς ποιήμασι νοοῦμενα καθορᾶται.

²⁾ Suppl. 5. 6. D.

³⁾ Ibidem.

иногда и говорить о другихъ богахъ, то признаетъ ихъ сотворенными.—*Аристотель* тоже учитъ о Единомъ Богѣ. *Стоики*, хотя допускаютъ много наименованій Божества, но въ сущности признаютъ Единое (*πῦρ 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 наиболее согласнымъ съ 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 своемъ богопознаніи главнымъ образомъ на Откровеніи, на свидѣтельствахъ пророковъ. Ихъ ученіе имѣетъ, 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, кромѣ Меня, нѣтъ Бога“ (Исаіи XLIV, 6) и друг. ²⁾.

Чтобы уснить смыслъ апологетическаго приѣма Аѳинагора—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 Афинагоръ 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 направленіи философіи, даже философы могли читать писанія Моисея и пророковъ. Афинагоръ, по крайней мѣрѣ, думаетъ, что эти писанія извѣстны императорамъ-философамъ. „Думаю, что и вамъ, любознательнѣйшимъ и ученѣйшимъ, безъизвѣстны писанія Моисея, Исаи и Іереміи“ ³⁾. Такимъ образомъ, писанія Ветхаго Завѣта и для язычниковъ - императоровъ могли служить нѣкоторымъ авторитетомъ; и свидѣтельства Моисея, Исаи и Іереміи за монотеизмъ могли, поэтому, имѣть силу и для язычниковъ.

Но обратимся къ апологіи Афинагора. 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 Единого Бога и подтвержденіе ея въ откровеніи придавало ей характеръ религіозно-философской доктрины. „Я достаточно доказалъ, что мы—не безбожники, когда

¹⁾ См. Размышленія, IX, 27. См. также Zeller, Band III, 409, стр. 119.

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

³⁾ Supplic. 9, 9. D.

признаемъ Единого Бога, безначальнаго, вѣчнаго, невидимаго 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, какіе 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 доселѣ 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, кромѣ Бога единаго, еще и другихъ боговъ. Извѣстно также было всѣмъ, что Сократъ, отвергнувшій во имя Единого 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 отвлеченной, мертвой идеей. Указанныя Аѳинагоромъ свойства христіанскаго Бога ничего не говорили языческому уму о живомъ, личномъ Богѣ и его отношеніяхъ къ міру. 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 объ Его близкихъ и живыхъ отношеніяхъ къ сотворенному Имъ міру. Онъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ, Словѣ, Которое произошло

¹⁾ Symplic. 10, 10. B.

отъ Бога Отца, чтобы быть „идеєю и дѣйственной силою“ сотворенныхъ вещей; говорить о Духѣ Святомъ,—Его исхожденіи отъ Бога Отца и Его дѣйстви на пророковъ, изрекающихъ людямъ откровеніе, и заключаетъ: „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 языческое недоумѣніе о возможности для Единого Бога управлять міромъ, Аѳинагоръ присоединяетъ ученіе объ 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,—говоритъ апологетъ,—я хочу, чтобы вы не увлекались общимъ безразсуднымъ мнѣніемъ и могли знать истину“³⁾).

II.

Нравоученіе и жизнь христіанъ, какъ доказательство ихъ религіозности.

Указавъ на христіанское догматическое ученіе въ опроверженіе обвиненія христіанъ въ атеизмъ, Аѳинагоръ вслѣдъ за тѣмъ и съ тою же самою цѣлію представляетъ 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 обуславливаютъ 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, которыя не отъ человѣка происходятъ, но изречены и преподаны Богомъ,—мы можемъ убѣдить васъ не считать насъ 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 посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“¹⁾).

Поднимая вопросъ о морали, Аѳинагоръ 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 преобладающею была стоическая: въ Римѣ она продолжала направленіе, данное Сенекой, въ Греціи слѣдовала по стопамъ Эпиктета. Философствовать теперь значило учиться, чего желать и чего избѣгать въ жизни; діалектика ~~должна была поступить на службу добродѣтели~~²⁾). Но, разрабатываемая средствами школьной діалектики и оторванная отъ религіи, философская мораль указаннаго 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 схоластикѣ. 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 омонимы, и категоріи и аксіомы, чтò такое подлежащее и чтò 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. C. D.

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 самыя принципы и выводы изъ нихъ. Они знаютъ, какое услышатъ поученіе, имъ только не извѣстенъ способъ, какимъ оно будетъ сдѣлано. Они рукоплещутъ не мыслямъ, 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 книгѣ мы встрѣчаемъ очень поучительныя иллюстраціи къ Аѳинагоровой характеристикѣ софистовъ II в. Философы-моралисты занимались, напр., рѣшеніемъ такихъ вопросовъ: «когда объ 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?» (Авлъ Геллій VI, 13). — Философъ Фаворинъ, одинъ изъ величайшихъ умовъ своего времени, не пренебрегалъ заниматься грамматикой. За столомъ его читались какъ грамматическіе трактаты, такъ и философскія сочиненія и говорилось о происхожденіи и этимологіи словъ, точно такъ же, какъ объ обязанностяхъ и добродѣтели. Одинъ «дурно воспитанный» грамматикъ говорилъ Авлу Геллію: «все кажется мнѣ безнадежно погибшимъ, когда я вижу, что и вы, составляющіе славу философін, только и занимаетесь, что словами» (Авлъ Гел. XVIII, 7). Дѣйствительно, говоритъ Буассье, было вѣроятно очень трудно отличить тѣ засѣданія, на которыхъ преподавалась мораль, отъ тѣхъ необыкновенныхъ представленій, которыя привлекали толпу въ школу декламаторовъ». Буасс. 407.

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

Но говоря это, Аѳинагоръ совѣмъ не имѣлъ цѣлю только выставить въ блестящемъ свѣтѣ высоконравственную 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 далъ 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 требованія 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 жизнь воздержную, челоѣколюбивую и униженную, зная, что здѣсь, хотя бы насъ лишили жизни, мы не можемъ потерпѣть никакого зла, которое бы сравнялось съ благами, намъ уготованными *тамъ*, отъ Всевышняго Судии за кроткую, челоѣколюбивую 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 мнѣнію, людей будутъ судить Миносъ и Радаманъ,— герои, люди, которые и сами, „вмѣстѣ съ отцемъ своимъ“ (Юпитеромъ) подлежатъ суду Божию.— Язычники, далѣе, считаютъ смерть глубокимъ сномъ и забвеніемъ: неудивительно, поэтому, что смыслъ жизни для нихъ заключается въ томъ, чтобы пить и ѣсть, „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 маловажную земную жизнь, въ ожиданіи лучшей жизни, уготованной всѣмъ чистымъ отъ неправды, которые любятъ даже враговъ своихъ и проводятъ такую жизнь, чтобъ избѣжать будущаго осужденія! *)

III.

Взглядъ христіанъ на виѣшнее богопочитаніе, какъ оправданіе отрицательнаго 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 богопочтенія 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 промышленіи надъ міромъ и о внутреннемъ богопознаніи и богопочитаніи; онъ даже издалъ спеціальнй законъ противъ суевѣрій, который навводили со всѣхъ сторонъ Римскую имперію. (См. *Modest. digest.* 48, tit. 19. 30: *Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numis terrerentur, Divus Marcus hujus modi homines in insulam relegari rescripsit*). И однако, не смотря на все это онъ былъ суевѣрецъ. Предъ походомъ на маркомановъ онъ обращается за совѣтомъ и предсказаніемъ къ Александру Абонотейскому, который посоветовалъ 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 пѣлое сочиненіе противъ суевѣрія: до такой степени оно давало себя чувствовать. Въ Аѳинахъ въ царствованіе Антонина и Адріана городъ 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 (Коринѳ. I, 10, 20—21). Александръ, извѣстный „пророкъ“ времени М. Аврелія, всякій 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 отсутствіемъ у христіанъ языческихъ формъ культа, —

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

¹⁾ *Lucian, Demonax* 11. «Мужи аѳинскіе, сказалъ Демонаксъ разспирѣвшему 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⁾ *Apuleius, Apologia*. См. у Aube, *Les persecutions de l'Eglise*, 109.

³⁾ *Lucianus, Ἀλέξανδρος* XXXVIII.

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

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 отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы, Кто украсилъ эфиръ звѣздами и повелѣлъ землѣ производить всякія сѣмена, Кто сотворилъ животныхъ и создалъ человѣка. Если мы, признавая Бога Создателемъ, Который все содержитъ и наблюдаетъ вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростію, воздѣваемъ къ небу чистыя руки: то какія еще нужны Ему жертвоприношенія?

И боговъ—приношеніемъ жертвы, обѣтомъ смиреннымъ, Вѣнь возліаньемъ и дымомъ куреній смягчаетъ и гнѣв-
ныхъ

Смертный молящій, когда онъ предъ ними виновенъ и грѣшенъ²⁾.

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

²⁾ Гомеръ, Илиада IX, 409—501.

Что мнѣ всесоженія, въ которыхъ Богъ не нуждается? Ему нужно приносить *жертву безкровную и служеніе разумное*“¹⁾).

Апологету оставалось разрѣшить еще одно недомѣніе 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, Аѳинагоръ 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 Аѳинагоромъ языческаго обвиненія христіанъ въ безнравственной жизни.

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

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

I.

Предсказаніе І. 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 (І Петр. II, 9), христіане съ первыхъ же дней своего существованія сдѣлались живымъ укоромъ и обличеніемъ для развращеннаго 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. с. 13.

шенія, 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 посѣщенія“ (1 Петр. II, 12). Апостоль объясняетъ и происхожденіе языческой клеветы на христіанъ: „довольно, говоритъ 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 точностію мы не знаемъ, но можемъ по нѣкоторымъ даннымъ догадываться, что и тогда уже обвиненія были ужасны. „Васъ злословятъ, какъ злодѣевъ“, говоритъ апостоль. Светоній въ біографіи Нерона пишетъ по поводу великаго римскаго пожара: „наказаніе потерпѣли христіане, приверженцы новаго злодѣйскаго суевѣрія“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, неопредѣленнымъ 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. Мнимыя злодѣйства христіанъ были представлены теперь въ конкретных формахъ: христіанъ обвиняли въ Ѣісовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ или, говоря по-просту, въ людоедствѣ и въ свальномъ грѣхѣ. Разказы о мнимыхъ христіанскихъ преступленіяхъ, неизвѣстно когда и кѣмъ впервые измышленные и на чемъ основанные, перешли въ необразованную толпу, циркулировали по всѣмъ концамъ Римской имперіи и сдѣлались всеобщою народною молвою о христіанахъ ¹⁾).

Но голосъ народа на сей разъ былъ голосомъ діавола ²⁾). 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. Аврелія. Христіане обязаны этимъ религіозной ревности извѣстнаго ритора Фронтонa. 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 другіе образованные люди, представителемъ которыхъ для насъ можетъ служить Цепилій философъ, выведенный въ діалогѣ М. Феликса „Октавій“. Онъ передаетъ разказы 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 δόμῃ καὶ χρόνῳ προκαταχρῶντα φημὶ κακῇ* (Іуст. I, 2); *τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ φημὶ* (Аѳин. 2, 14); *κατ' οἷς λόγους καὶ φημὶ προκατασχρῶν* (Θеоф. ант. III, 4).

²⁾ См. Іустин. I, 5. Особенно у М. Феликса, Октав. XXVIII: «все это басни, пущенныя демонами. Такія 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 чемъ 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 чемъ 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 разоблаченіе клеветы къ образованнымъ и правящимъ людямъ, разуверитъ ихъ въ справедливости слуховъ, убѣдитъ ихъ не вѣрить безумнымъ рассказамъ. 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 совершать преступленія.

Аѳинагоръ предполагаетъ у язычниковъ возможность разнообразныхъ побужденій къ составленію нелѣпыхъ обвиненій христіанъ въ безнравственной жизни: клеветуютъ, чтобъ имѣть оправданіе своей ненависти къ христіанамъ или—въ надеждѣ устроить 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 нѣсколько примѣровъ такой вражды изъ исторіи философовъ. Пифагоръ былъ сожженъ; Гераклитъ изгнанъ

изъ Ефеса; Демокритъ провозглашенъ сумасшедшимъ и изгнанъ изъ Авдери; Сократъ осужденъ Аѳинянами на смерть. Итакъ, христіане не первые терпятъ 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 допустятъ ни малѣйшаго грѣха: они знаютъ, что Богъ есть свѣтъ и видитъ сокровенное сердце чловѣческихъ; они убѣждены также, что за земною жизнью послѣдуетъ другая жизнь, лучшая для праведниковъ и худшая, мучительная для грѣшниковъ. Поэтому, говорить апологетъ, нельзя насъ подозрѣвать въ служеніи плоти и крови, и невѣроятно, чтобы мы намеренно стали подвергать себя наказанію великаго Судіи“ ²⁾).

Но апологетъ не удовлетворяется такимъ общимъ опроверженіемъ языческой клеветы и переходитъ къ подробному разсмотрѣнію обвиненій въ Оіестовыхъ вечерахъ и Эдиповыхъ кровосмѣшеніяхъ.

II.

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

¹⁾ Supplic. 31, 35. A. B.

²⁾ Supplic. 31, 35. C. D.

рѣчь нашего циртинскаго 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 собакъ, привязанной къ подсвѣчнику, бросаютъ кусокъ мяса на разстояніи бѣльшемъ, чѣмъ длина веревки: собака, рванувшись и сдѣлавъ прыжокъ, роняетъ и гаситъ свѣтильникъ... Такимъ образомъ, всѣ они, если не самымъ дѣломъ, то въ совѣсти дѣлаются кровосмѣсниками“¹⁾).

Для язычниковъ описанное преступленіе не было новостью. Извѣстно, что Эдипъ, царь пирскій, совершилъ по невѣдѣнію кровосмѣшеніе со своей матерью. Тоже самое сдѣлалъ Ѳеистъ, по оракульскому изреченію. Но, и кромѣ этихъ поэтическихъ примѣровъ, языческая дѣйствительность изобиловала единичными и коллективными преступленіями въ той формѣ, какая приписывалась христіанамъ. Такъ, мнимыя кровосмѣшенія и огульныя прелюбодѣянія христіанъ можно сопоставлять съ языческими вакханаліями, празднованіе которыхъ сопровождалось всевозможными безобразіями и преступленіями, не исключая и кровосмѣшенія. Въ 186 г. до Р. Х., когда вакханаліи были еще новостью для Рима, сенатъ былъ вынужденъ особымъ постановленіемъ воспретить ихъ празднованіе. Титъ Ливій рассказываетъ, 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 одеждѣ вакханокъ, онѣ 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.

наліи были мистеріями бога Діониса. Но и всѣ другія языческія мистеріи не отличались цѣломудреннымъ характеромъ: во всѣхъ нихъ праздновались „страсти боговъ“, по выраженію Аѳинагора; почти всѣ онѣ 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 мистеріямъ и въ особенности вакханаліямъ, гдѣ главную роль играли объяденіе и вино. Какъ бы то ни было, но Аѳинагоръ пользуется существованіемъ у язычниковъ безнравственныхъ мистерій для опроверженія языческой клеветы на христіанскія вечера. Онъ говоритъ, что кровосмѣшенія 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 служатъ Зевсъ, который имѣлъ дѣтей отъ своей матери Реи и женился на сестрѣ.

Христіане имѣютъ образцомъ своей жизни все-совершеннѣйшаго Бога и вслѣдствіе этого они даже въ мысляхъ не допускаютъ чего либо грѣховнаго. Въ доказательство этого Аѳинагоръ излагаетъ императорамъ христіанскія воззрѣнія на отношенія между полами 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 непорочною своихъ ближнихъ и особенно заботятся о томъ, чтобы тѣла ихъ оставались нерастлѣнными. У христіанъ въ обычаѣ цѣлованіе, но это цѣлованіе есть символъ братскихъ отношеній, или простое привѣтствіе, не болѣе. Имѣющіяся у христіанъ правила повелѣваютъ съ большою осторожностью употреблять цѣлованіе и не повторять его, „чтобъ оно не лишило вѣчной жизни, будучи хоть сколько нибудь осквернено помышленіемъ“¹⁾).

Въ своихъ воззрѣніяхъ даже на законный бракъ христіане строго цѣломудренны.

Во-первыхъ, смыслъ и оправданіе брака они видятъ лишь въ необходимости продолженія рода. Сособразно съ этимъ, во-вторыхъ, у нихъ считаются грѣховными брачныя сношенія, служащія лишь для удовлетворенія похоти: „какъ земледѣлецъ, бросивъ въ землю сѣмена, ожидаетъ жатвы и больше ужъ не сѣетъ, такъ и у насъ мѣрою пожеланія служитъ дѣторожденіе“. Въ-третьихъ, у христіанъ допускается и осуществляется обѣтъ дѣвства, какъ состоянія, наиболѣе приближающаго человека къ Богу. Между ними есть составившіеся 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 (*εὐπρεπὴς 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 имѣетъ весьма шаткія основанія.

а) Аѳинагоръ выраженіемъ своимъ о второмъ бракѣ хотѣлъ 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 Аѣинагоръ, обвиненія христіанъ въ распутствѣ, выдуманная язычниками, напоминаютъ пословицу: „*ἡ πόρνη τὴν βωφρονα*“, 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, созданнаго Богомъ? ¹⁾).

III.

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

б) Что древняя церковь весьма строго смотрѣла на вторые браки и что она считала нормальнымъ бракомъ лишь первый бракъ, объ этомъ свидѣлствуетъ не одинъ Аѣинагоръ. Такъ Теофілъ антиох. (Автол. III) говоритъ: «у христіанъ охраняется единобрачіе»; Минуцій Феликсъ пишетъ: «*cupiditatem procreandi aut uisum, aut nullam sentimus*». Второбрачные въ древней церкви подвергались опитиміи и временному отлученію отъ общества (Лаол. 1. Неокес. 3 и 7). Вотъ что пишетъ св. Василій Великій въ первомъ каноническомъ посланіи къ Амфилохію: «Двоебрачными назначаютъ годъ, а иные два... И таковой бракъ называютъ уже не бракомъ, но многоженствомъ, лучше сказать, подвергшимся осужденію блудомъ; потому что и Господь самарянокъ, которая имѣла одного за другимъ пятерыхъ мужей, говоритъ: «егоже нынѣ имаша, нѣсть ти мужъ» (Іоан. IV, 18), показывая, что преступившіе мѣру двоебрачія не достойны уже называться мужемъ и женой» (ч. VII, 6—7 стр. прав. 1). Іеронимъ называетъ вторые браки: *digamiae praescripta 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 прелюбодѣланію.

¹⁾ Suppl. 34, 37. D.

за существованіе, по которому люди подобно рыбамъ поглощаютъ встрѣчныхъ и преслѣдуютъ сильный слабаго. Тѣ жестокія напр. насилія, которыя язычники причиняютъ христіанамъ, воистину можно назвать людодѣдствомъ. 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 (*ἀγαθοί*) и терпѣливо сносить обиды ¹⁾. Могутъ ли они, спрашивается, быть человекоубійцами? (А ихъ обвиняютъ именно въ этомъ, потому что нельзя ѣсть человѣческую плоть, не убивъ напередъ человѣка). Никто и никогда не обличилъ христіанъ въ этомъ преступленіи.

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 убійство значитъ участвовать въ убійствѣ. — Христіане далѣе считаютъ преступницами тѣхъ женщинъ, которыя вытравляютъ у себя зародышъ: могутъ ли они сами убивать, — не зародышъ, а цѣлаго человѣка? Наконецъ христіане строго осуждаютъ подкидываніе дѣтей, считая его дѣтоубійствомъ: какъ же могутъ они убивать уже вскормленнаго ребенка? ²⁾).

Въ заключеніе Аѳинагоръ приводитъ противъ разбираемаго обвиненія слѣдующій доводъ: онъ ссылается 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 разложенія и упадка. Первымъ изъ такихъ признаковъ было чрезвычайное размноженіе боговъ. Народная масса не удовлетворяется уже прежними мифологическими богами. Съ одной стороны приобрѣтають большую популярность чужеземные культы, особенно восточные — Озириса и Изиды, Митры и Сераписа, съ другой стороны появляется множество мѣстныхъ, провинціальныхъ боговъ, при чемъ 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, отрицая поли-

¹⁾ Suppl. c. 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 улучшеній въ политеизмъ, какой „разумный смыслъ ни вкладывали бы“ въ языческую міѳологію, 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. Плутархъ 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, чѣмъ 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 ящикъ, оставили его, встали на твердую почву христіанства и, опираясь на нее, столкнули все

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

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

³⁾ Плутархъ, De Iside et Osiride.

ветхое зданіе политеизма въ бездну совершеннаго забвенія.

Аѣинагору принадлежитъ въ этомъ дѣлѣ немалая доля участія. Почти половину своей апологіи (гл. 15—29) онъ посвящаетъ критикѣ языческаго политеизма. Въ этомъ случаѣ онъ поступаетъ такъ же, какъ и другіе апологеты, напр. Іустинъ, Теофилъ и Татіанъ. Но его критика, по нашему мнѣнію, отличается большею обстоятельностью и систематичностью, чѣмъ критика Іустина и Теофила, и большею философскою серьезностью, чѣмъ критика Татіана. У тѣхъ апологетовъ критика язычества занимаетъ второстепенное мѣсто. Аѣинагоръ 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 мѣологии, но касается и философскихъ теософій.

Въ нижеслѣдующихъ главахъ мы представимъ критику Аѣинагора 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 Аѣинагора на происхожденіе и сущность политеизма.

Глава первая: *политеизмъ, какъ обоготвореніе матеріи.*

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

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

Аѣинагоръ 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 Аѣинагоромъ 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 Сушаго“ (гл. XIII, 1). Апостоль Павелъ также говоритъ о язычникахъ, что они славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному челоѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, — поклонились и служили твари вмѣсто Творца (Рим. I, 23—25). Аѣинагоръ высказываетъ ту же мысль языкомъ философскимъ, имѣя въ виду императоровъ - философовъ. Онъ доказываетъ, что во всѣхъ исторически-извѣстныхъ формахъ богочитанія 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 Аѣинагоръ, 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 мнимаго богочитанія, чтутъ именно „тѣ или другіе виды вещества“, т. е. видимыя, чувствомъ постигаемыя, формы матеріальнаго 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⁾ Supplic. с. 15 fin.

Фетишизмъ, понимаемый въ широкомъ смыслѣ, есть обоготвореніе мертваго вещества: камней, деревьевъ, золота, серебра и т. п. Фетишизмъ представлялъ собою 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 идола 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. Апулей ставитъ въ упрекъ своему противнику Эмилиану, что въ его владѣніяхъ нѣтъ не только священной рощи, но даже ни одного посвященнаго камня ¹⁾. Теофрастъ упоминаетъ между суевѣріями обычай, по которому на всѣхъ перекресткахъ дорогъ ставились священные камни, и никто не проходилъ мимо ихъ, чтобъ не сдѣлать возліянія изъ масла ²⁾. Лукіанъ передаетъ, что Рутіліанъ, 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 то же, только два названія одного и того же 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 натуралистическій: „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 физическіе феномены, будучи обоготворены и сдѣлавшись предметомъ религіознаго почитанія, привели къ политеизму“ ¹⁾. Греки смотрѣли на міръ, какъ на *κόσμος*, т. е. какъ на необъятно великій и въ тоже время прекрасный, стройный организмъ. Жизнь космоса настолько поражала фантазію и чувство язычника, что онъ олицетворялъ и обоготворилъ различныя части міра и различныя 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 стойки тоже провозглашали принципъ *πάντα θεῖα*: они обоготворяли звѣздное небо и такъ называемые 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 смѣшеніе Бога и міра въ пантеизмъ, Аѳинагоръ говоритъ:

¹⁾ Döllinger, указ. соч. 54.

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

³⁾ De tranquillitate animi, с. 20,

„прекрасенъ міръ какъ своимъ величіемъ и расположеніемъ звѣздъ, которыя находятся въ наклонномъ кругѣ (зодіака) и у сѣвера, такъ и сферическимъ видомъ своимъ: но не ему, а Создателю его должно поклоняться“ ¹⁾). Подданные, приходя къ императорамъ съ просьбами, не останавливаютъ всего своего вниманія на великолѣпіи ихъ палатъ, пренебрегши воздать почтеніе имъ; но, мимоходомъ взглянувши на царское жилище и подивившись его великолѣпію, воздаютъ почести императорамъ,—средоточію всего. Язычники въ своемъ богопочитаніи 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 производитъ гармонію, извлекая изъ него звуки. Развѣ на музыкальныхъ состязаніяхъ увѣнчиваютъ вѣнками цитры, минуя артистовъ? Пусть говорятъ съ Платономъ, что міръ есть *художественное произведеніе*: это еще не значить, что онъ достоинъ божескаго поклоненія; это значить только, что есть Художникъ, Которому одному подобаешь это поклоненіе. Пусть думаютъ съ перипатетиками, что міръ есть *тѣло* Бога: опять это должно побуждать къ почитанію не міра, а Бога, Который, какъ причина движенія въ этомъ тѣлѣ, отличенъ отъ міра. Наконецъ пусть признаютъ части міра *силами* божіими: опять поклоненіе должно воздавать не этимъ силамъ, а Тому, Кому онѣ 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 котораго міръ состоитъ. А обоготворяя вещество, они совершенно искажаютъ идею Бога и религіи: служатъ тлѣнному вмѣсто Вѣчнаго и несущему вмѣсто Сущаго.

¹⁾ Supplic. с. 16.

²⁾ Supplic. с. 16.

Но еще очевидно обнаруживается языческое служеніе веществу въ обоготвореніи статуй и изображеній боговъ. Что язычники дѣйствительно обоготворяли статуи и изображенія боговъ, объ этомъ свидѣтельствуя 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, переселеннаго Фидіемъ на землю“ ¹⁾. Обоготвореніе статуй осмѣивается у Лукіана въ забавной сценѣ „Собранія боговъ“. Гермесъ на этомъ собраніи указываетъ каждому богу мѣсто, сообразное *съ достоинствомъ* его. Вслѣдствіе этого распредѣленія получилось, что Бендисъ и Анубисъ, Аттисъ и Митра, — языческіе 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 Лахересъ снялъ одежды *съ Аѣины*, Діонисій остригъ золотые локоны *Аполлона*, Зевсъ капитолійскій сожженъ и разрушенъ во время войны ³⁾. Нѣкто Стилпонъ былъ наказанъ изгнаніемъ изъ Аѣинъ за то, что утверждалъ, что фидіева статуя Аѣины не есть божество.

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

¹⁾ Лукіанъ, Jupiter conful. 8. см. Döllinger, 632.

²⁾ Döllinger, Christenthum und Heidenthum, 632.

³⁾ De Iside et Osiride, 11.

ляютъ ихъ на колѣнахъ, стоятъ или сидятъ предъ ними въ продолженіе цѣлаго дня, бросаютъ имъ золотыя монеты, убиваютъ предъ ними свои жертвы, — и въ тоже время, какъ оказываютъ такое почтеніе этимъ, презираютъ людей, которые ихъ сдѣлали“¹⁾).

Принимая во вниманіе приведенные отзы́вы языческихъ писателей объ идололѣтріи язычниковъ, мы видимъ, что Аѣинагоръ былъ вполнѣ правъ, обвиняя язычниковъ въ обоготвореніи изображеній боговъ и выдвигая 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 почестей, 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 валянья изобрѣтены въ историческое время: всѣмъ извѣстны первые ихъ изобрѣтатели и самыя обстоятельства изобрѣтенія. Тѣмъ болѣе извѣстно время появленія статуй и изображеній боговъ: можно указать въ отдѣльности мастера каждой статуи. Такъ:

б) Статуи Артемиды ефесской и Аѣины²⁾ были сдѣланы Эндіемъ, ученикомъ Дедала. Аполлонъ пифійскій есть произведеніе Θεодора и Телекла, Аполлонъ делосскій и Артемида—искусство Идектея и Ангелліона, Гера самосская и аргивская—дѣло рукъ Смилида, а остальные статуи—произведенія Фидія. Кратко сказать, нѣтъ 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 δὲ Ἀθηλαῆς. Аѣина называется здѣсь Аѣилою вѣроятно потому, что изображена была съ одною грудью, въ видѣ Амазонки.

лично ли имъ названіе боговъ? Онѣ не только не существуютъ отъ начала (ἐξ 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 искусная 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. Выставленные до сихъ поръ возраженія апологета имѣли отношеніе или къ крайностямъ внѣшняго языческаго культа, которыя обнаруживались въ забвеніи изображаемаго и въ обоготвореніи самаго матеріальнаго 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 религію 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, кромѣ этого, приблизиться къ богамъ нѣтъ, ибо трудно видѣть бо-

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

Подобное возраженіе было не только возможно, но и вполнѣ рationally. 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 чтобъ разрѣшить ихъ, ему нужно было теперь обратиться уже не ко внѣшнимъ формамъ языческаго культа, а къ языческой теологіи, которая въ свою очередь цѣликомъ выражалась въ миѳологіи. Аѳинагоръ, путемъ подробнаго изслѣдованія существа и свойствъ боговъ, поскольку они раскрыты въ миѳологіи, приходитъ къ заключенію, что боги миѳологіи не имѣютъ ничего божескаго, и поклоненіе имъ мало возвышается надъ поклоненіемъ матеріи.

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

¹⁾ Supplic. с. 18. Подобное возраженіе дѣлаетъ Цельсъ въ своемъ *Λόγος ἀληθείας* (Orig. Contra Cels. 7, 62). Онъ говоритъ: возражая противъ почитанія статуй и изображеній боговъ, христіане не говорятъ чего нибудь новаго. Еще Гераклитъ говорилъ: «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, Гераклитъ ясно возражаетъ противъ тѣхъ невѣждъ, которые, не зная существа боговъ и героевъ, молятся непосредственно статуямъ. Христіане же встаютъ 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, кромѣ равнѣ 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 языческіе мифологическіе 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 безсмертныхъ“—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 космогоніи ²⁾, въ основѣ образованія лежитъ *вода* и образовавшійся изъ нея *илъ*. 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 сильнаго давленія родителя распадается на двое: верхняя часть приняла образъ неба (*Уранъ*), а нижняя—образъ земли. Земля сдѣлалась тѣлесной богиней, подъ именемъ *Геи*. Небо—Уранъ, соединившись съ землею, произвело женщинъ: Клото, Лахезу и Антропу 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, *Ргаераг.* II, 2. гл. Аѳинагоръ говоритъ (гл. 18), что Орфей считается «совершеннѣйшимъ богословомъ» у язычниковъ. Дѣйстви-тельно орфическая поэзія носила характеръ попреимуществу религиозный. О. Мюллеръ прямо называетъ ее богословскою (*Хрисанъ*, II, 339).

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

ная Гея произвела небесныхъ сыновъ, которымъ дали названіе 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 быть названы *богами*.

Но язычники не ограничились только допущеніемъ въ понятіе о существѣ боговъ признака противорѣчиваго и разрушающаго самое понятіе о Божествѣ—именно, допущеніемъ мысли о *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, которыя ставятъ божество даже ниже человѣка и приравниваютъ его къ самымъ 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 сосцовъ. У Орфея рассказывается, 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 назваться богами? ²⁾.

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

¹⁾ Suppl. с. 18.

²⁾ Supplic. с. 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 ранить Діомедъ (Ил. V, 376). Боги свирѣпствуютъ, терзаютъ смертныхъ и такимъ образомъ являются злодѣями: Арей называется „бурнымъ, истребителемъ народовъ, покрытымъ кровію“ (Ил. V, 31). Рассказывается о междуусобіяхъ и войнахъ и между самими богами: Урана оскотляетъ его сынъ; Кроносъ связывается и низвергается въ тартаръ; титаны поднимаютъ возстаніе; богъ Стиксъ умираетъ въ битвѣ.—Но особенно много рассказывается въ мифологіи о любовныхъ похожденияхъ 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 (Еврип. Alcest. 1) и пасетъ его стада¹⁾.

II.

Критика аллегорическихъ толкованій мифологіи.

Лучшіе изъ язычниковъ обратили конечно вниманіе на тѣ несообразности, какія приписывала богамъ мифологія, и осуждали ее за это. Уже Платонъ говорилъ, что поэты, которые приписываютъ богамъ чловѣческія слабости, не терпимы въ благоустроенномъ государствѣ²⁾. У позднѣйшихъ философѣвъ, имѣвшихъ тенденцію реформировать языческій политеизмъ, явилось стремленіе примирить всѣ сказанія о богахъ съ требованіями разума и нравственности. Средствомъ для такого примиренія они избрали такъ называемое *аллегорическое толкованіе мифовъ*.

¹⁾ Supplic. с. 21.

²⁾ Respublic. 377.

Впервые во всей широтѣ аллегорическое толкованіе примѣнено было стоиками. Зенонъ и особенно позднѣйшіе стоики Клеанъ 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 мифовъ, усвоенной позднѣйшими философами, состоитъ въ подмѣнѣ понятія *мифъ* понятіемъ *аллегорія*. Между этими двумя понятіями существуетъ, какъ извѣстно, большое различіе. „Въ мифѣ, говоритъ Мюллеръ, разумѣется именно то, что и говорится; аллегорія напротивъ *ἄλλο μὲν αὐτορεῖναι*, *ἄλλο δὲ νοεῖν*, т. е. говоритъ одно, а подразумеваетъ другое“ ²⁾. Философы-аллегористы признали всѣ мифы за аллегоріи и видѣли въ разсказахъ о богахъ не буквальный, а иносказательный смыслъ.

Но среди представителей теоріи аллегорическаго толкованія мы находимъ двѣ рѣзко отличныя другъ отъ друга партіи: стоиковъ и неоплатониковъ. *Стоики* вынуждались толковать мифы аллегорически, выходя изъ своего пантеистическаго 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“, *πολυώνυμος*. Та часть Зевса, или міроваго духа, которая остается въ высшихъ областяхъ вселенной, какъ эфиръ, называется *Аэтиною*; та, которая обитаетъ въ воздухѣ, — *Герой* (*Ἥρα—ἄήρ*); та часть Зевса, которая превратилась въ стихійный огонь, называется *Гедестомъ*; 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 мѣфы, напр. о рожденіи Діониса, о титанахъ, о похищеніи Персефоны и т. п.

Неоплатоники, или новые платоники, представителемъ которыхъ въ данномъ случаѣ является Плутархъ, признавали боговъ политеизма въ ихъ подлинномъ мифологическомъ смыслѣ и поэтому считали стойковъ атеистами за ихъ аллегорическое толкованіе мѣфовъ, въ сущности уничтожающее боговъ ²⁾). У Плутарха Зевсъ—высочайшій богъ, одаренный всѣми совершенствами (личность, блаженство, безтѣлесность и т. д.). Эллинскіе мифологическіе боги суть низшіе боги, посредники между Зевсомъ и міромъ, но они тоже безтѣлесны и совершенны. Поэты, наговорившіе о богахъ много непристойнаго, конечно не были любезны Плутарху, и онъ вслѣдъ за Платономъ говорилъ, что поэты лгутъ. Цѣлью Плутарха было оградить народную религію отъ нареканій, а также предостеречь юношество отъ нехорошихъ заключеній на счетъ мифологическихъ боговъ. Потому-то Плутархъ и рекомендуетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ аллегорическое пониманіе мѣфовъ. Онъ написалъ отдѣльное 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 мѣфовъ рѣзко отличается отъ стоическаго. Стоики знали въ мѣфахъ 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. Срав. Stoic. rep. 38—40. Definit. oracul. 19. De εἰ, с. 21.

ному толкованію лишь въ исключительныхъ случаяхъ, когда о богахъ говорится что nibудь неблагоприличное. Такимъ образомъ допускается произволъ въ области толкованія мифовъ, потому что то или другое пониманіе зависитъ исключительно отъ нравственной и педагогической точки зрѣнія. Вотъ образцы плутарховскихъ толкованій. Если въ мифахъ рассказывается что nibудь 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 мифахъ говорится напр., что Венера прелюбодѣйствуетъ съ Марсомъ, то это значитъ, говоритъ Плутархъ, что звѣзды Венера и Марсъ сходятся въ своемъ теченіи. Гера, по мифамъ, прихорашивается предъ принятіемъ Зевса: это значитъ, что отъ огня очищается воздухъ (*ἀήρ*—*Ἥρα*)¹⁾.

Отъ вниманія Аѳинагора не могли ускользнуть возраженія, возможные со стороны аллегористовъ. Эти послѣдніе могли такъ отозваться на его критику мифологическихъ сказаній 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 мифы 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: блистающій Зевсъ, живительная Гера, Плутонъ и Нистида, наполняющая слезами источники²⁾. Это

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

²⁾ Стихи Эмпедокла, приведенные Аѳинагоромъ, находятся у Диог. Лаэрт. 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 стихии, сотворенныя 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 νεῖκους*). Слѣдовательно главнымъ началомъ являются не тѣ элементы, а *φιλία* — любовь. Если теперь мы допустимъ, что огонь, вода, воздухъ и земля, — эти подчиненныя начала (*ἀρχόμενα*) и то главное начало (*τὸ ἀρχικόν*) имѣютъ одну и ту же сущность (*δύναμιν*), т. е. божескую, — а это мы допускаемъ, если называемъ стихии богами, — то мы отождествимъ вещество тлѣнное, текучее и измѣняемое съ безначальнымъ и неизмѣняемымъ Богомъ ²⁾.

Указавъ такимъ образомъ противорѣчiе въ міровоззрѣнiи Эмпедокла, или вѣрнѣе въ комментарiяхъ на него, Аѳинагоръ переходитъ къ разбору стоическихъ толкованiй мифологiи. По ученiю стоиковъ, Зевсъ есть пламенѣющее существо, Гера — воздухъ, Посейдонъ — вода. Но и ученiе стоиковъ заключаетъ въ себѣ противорѣчiе, если понимать его въ томъ смыслѣ, что Зевсъ — огонь есть богъ, Гера — воздухъ тоже богъ и т. д., — противорѣчiе съ ученiемъ ихъ же, стоиковъ. Сами они признаютъ одного высочайшаго Бога, вѣчнаго и безначальнаго; отъ него они отличаютъ вещи. Называя верховнаго Бога духомъ (*πνεῦμα*), они утверждаютъ, что этотъ духъ божественный (*τὸ πνεῦμα*

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

²⁾ Supplic. с. 22. 22. D. 23. A.

τοῦ θεοῦ) ¹⁾ проникаетъ всѣ матеріальныя вещи вселенной и смотря по тому, гдѣ онъ находится и что оживотворяетъ, онъ получаетъ различныя наименованія: частица міроваго духа, ставшая воздухомъ, называется Герой, ставшая огнемъ—называется Зевсомъ и т. д. Такимъ образомъ духъ какъ бы вселяется въ вещественныя тѣла и обитаетъ въ нихъ. Но обоготворяетъ ли онъ ихъ? Имѣетъ 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 всемірномъ пожарѣ ²⁾, — 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 тлѣнію?

Также несостоятельны и противорѣчатъ сами себѣ и другія аллегорическія объясненія міеовъ. Такъ, говорятъ, что *Кроносъ* міеологическій есть *время*, а *Рей*, 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 Реи объясняются и всѣ подробности сказаній о нихъ. Такъ, оскотленіе Кроноса означаетъ просто актъ оплодотворенія, т. е. отдѣленіе мужскаго сѣмени; далѣе раз-

¹⁾ На съ не должно смущать выраженіе *духъ божій* (πνεῦμα τοῦ θεοῦ), употребленное Аѳинагоромъ 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 πνευματικῇ, κίνησις, πνεῦμα, ὁ τοῦ κόσμου 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 пожирании Кроносомъ своихъ дѣтей указываютъ на обращеніе времени, въ которомъ измѣняются всѣ вещи; наконецъ заключеніе Кроноса въ узы и низверженіе его въ тартаръ означаетъ время, измѣняющееся по періодамъ 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“¹⁾: 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, невысказанные въ Богѣ²⁾.

Мы видимъ такимъ образомъ, что аллегорическое толкованіе мифологии, 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, что говорится противъ нихъ“³⁾. Эмпедоклъ 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 мифологическихъ боговъ въ смыслъ явленій 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 мифовъ 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 филологіи (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. „Элемнты: вода, земля, огонь, воздухъ, а также міровой свѣтъ, небо, свѣтила, отдѣльныя вещи въ природѣ, физическіе феномены, будучи обоготворены, повели къ происхожденію и образованію политеистическихъ религій. Сначала произошло затемнѣніе первоначальнаго 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, отдѣльное отъ міра и безконечно надъ нимъ возвышенное. Послѣ этого неизбежно произошло то, что онъ, заключенный въ тѣсныхъ границахъ матеріальнаго, думалъ удовлетворить врожденной способности богопознанія и богопочитанія чрезъ обоготвореніе матеріальной 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 неисчислимыхъ силъ“¹⁾). Обоотворивъ эти силы, представлявшіяся ему таинственными, человѣкъ олицетворилъ ихъ по своему образу и подобию, антропоморфировалъ, потому что иначе, какъ въ поэтическихъ образахъ, онъ и не могъ ихъ мыслить по неразвитости рефлектирующихъ способностей ума.

Если мы теперь отъ изложеннаго нами объясненія политеизма обратимся къ объясненію, которое во второмъ 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 мифовъ. Аѳинагоръ соглашается съ языческими теологами (*θεολογούμετες*) въ томъ, что мифы имѣютъ смыслъ естественный. Но, согласившись на это, онъ послѣдователенъ въ дальнѣйшихъ выводахъ: если мифы должно объяснять въ отношеніи къ природѣ (*φυσιολογεῖν*), то ужъ не должно и невозможно въ тоже время прилагать ихъ и къ богамъ (*θεοποιεῖν*). Боги суть не болѣе, какъ пустыя наименованія, поэтическія олицетворенія физическихъ феноменовъ. „Вращаясь туда и сюда около видовъ вещества, они отступаютъ отъ Бога, созерцаемаго разумомъ, и обоотворяютъ стихіи и части ихъ, давая имъ разныя названія: посѣвъ хлѣба называютъ *Озирисомъ*, виноградный сокъ *Діонисомъ*, а самое растеніе Семеллой; свѣтъ солнечный подразумеваютъ подъ молніей“²⁾).

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

²⁾ Suppl. 22, 24 В. Разумѣется мифъ о происхожденіи Діониса отъ Зевса и Семеллы и о судьбѣ Семеллы. Зевсъ склонился любовью къ смертной Семеллѣ, дочери Кадма, и послѣдняя родила отъ него *Діониса*. Ревнивая Гера рѣшила погубить соперницу. Она явилась къ Семеллѣ ипкогнито и подучила ее упросить Зевса, чтобъ онъ явился 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 боговъ, 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 пѣлый сонмъ боговъ, — живыхъ, личныхъ существъ? И какъ эти фиктивные существа могли овладѣть сознаниемъ чловѣка 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 обоготворенія язычниками природы Аѳинагоръ указываетъ въ помраченіи у нихъ чистой идеи Бога истиннаго и въ полномъ ихъ подчиненіи исключительному господству чувственныхъ впечатлѣній и матеріальныхъ вліяній. Вотъ классическое въ своемъ родѣ мѣсто въ апологіи Аѳинагора, гдѣ апологетъ съ большою проникательностью описываетъ весь процессъ отпаденія язычниковъ отъ Бога. „Отступивъ отъ величія Божія и лишившись способности умственного воззрѣнія (*ὑπερχίψαι τῷ λόγῳ οὐ δυνάμενοι*), — ибо у нихъ нѣтъ стремленія къ небесному обиталищу (*τόπος*), они прилѣпились къ видамъ матеріи ¹⁾ и, ниспадши долу (*καταπίπτοντες*), они боготворятъ обращенія (*τροπαίς*) стихій, подобно тому, какъ если бы кто принялъ за кормчаго

и тутъ же умерла. Въ прозаическомъ толкованіи мифъ этотъ заключалъ въ себѣ простую мысль о культурѣ винограда, при чемъ Діонисомъ названъ самый плодъ, Семеллой — виноградная лоза, а гибель этого растенія отъ молніи олицетворена подъ образомъ явленія къ Семеллѣ Громовержца Зевса (Изложеніе мифа см. у Петискуса, Олимпъ. 166—167).

¹⁾ *Συντετῆκασιν*, отъ *συντήκω*, расплавляться, таять, сливаться, а также томиться, изнемогать, изнывать. О. Преображенскій вѣроятно читалъ *συνεστῆκασιν*, ибо переводить: *остановились*.

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

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

Но для успѣха полемики съ политеизмомъ не достаточно было остановиться только на объясненіи его историческаго 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 явленій, Аѣинагоръ выдвигаетъ свое мнѣніе объ участи демоновъ въ языческомъ политеизмѣ.

II.

Мнѣніе о томъ, что злые духи суть виновники политеистическаго культа, принадлежитъ далеко не одному Аѣинагору. Съ настойчивостью утверждали это мнѣніе и другіе древнѣйшіе писатели христіанской церкви: нѣкоторые изъ апостольскихъ мужей и почти всѣ апологеты. Такъ, христіанскіе писатели, и во главѣ ихъ св. ап. Павелъ, рѣшительно 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 христіанскихъ апологетовъ: у Іустина, Татіана, Аѳинагора, Теофила, Климента александрійскаго, Тертуліана, Лактанція ²⁾. Можно сказать, что мнѣніе объ участіи демоновъ въ учрежденіи языческихъ культовъ составляетъ тотъ общій 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 чемъ 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 христіанской литературѣ не безъ солиднаго историческаго 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 христіанскіе писатели, какъ происходившіе изъ іудеевъ, такъ и бывшіе язычники.

¹⁾ Коринѳ. I, 10, 20—21: ἀλλ' ὅτι ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαίμονι τοῖς θύει, καὶ οὐ Θεῷ. οὐ θέλω δε ὑμᾶς κοινῶνους τῶν δαίμονων γίνεσθαι и дал. Въ Recognit. 2, 71 повторяется та же мысль: «qui idola colit aliquando—vel de immolatis eorum digustavit, conviva factus est daemonum. См. также, 4, 36. Клим. римск. Homil. 7, 3; 9, 15, 23; 11, 19. Варнава, гл. 16: ἦν πλήρης (ἡ καρδία) εἰδωλολατρίας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων. У апологетовъ: Іуст. Разговоръ съ Триф. 35, М. Fel. с. 12, 38.

²⁾ Іустинъ, 1 Апол. 5. 9. Татіанъ, Orat. ad Graec. 7, 8. Татіанъ называетъ даже Зевса предводителемъ демоновъ (ὁ ἡγούμενος τῶν δαιμόνων), с. 8. 12. С. Теофилъ ант. Ad Autol. Lib. I, с. 10. οὐ γὰρ εἰς θεοὶ ἀλλὰ εἰδόλα..., ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνια ἀκάθαρτα. Климентъ алекс. Cohortat. ad Gent. II, p. 65. Тертуліанъ, De idololatria, VII: «идолы суть тѣла демоновъ»; De corona militis, X: идолы суть vanitas et fantasma daemonum. Лактанцій, Divin. Institut. Lib. II, XVII.

Еще въ Ветхомъ Заветѣ языческіе боги назывались *schedim* (Второз. XXXII, 17. Пс. 105, 37). Слово *schedim* значитъ собственно: власти, хозяева, и т. п. Но этимъ же словомъ палестинскіе іудеи называли „ангеловъ діавола“, а іудей-эллинисты переводили это слово по-гречески словами *δαίμονες* и *δαίμονια*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 *δαίμονια* и тамъ, гдѣ по-еврейски стоитъ не *schedim* (отъ *sched*—демонъ), а *elilim*. Такъ напр. LXX переводятъ мѣсто въ Псалм. 95, 5: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαίμονια*, т. е. всѣ боги язычниковъ суть демоны. Это же самое мѣсто блаж. Іеронимъ переводитъ 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 незначащія, не истинные боги, въ противоположность Богу истинному, сотворившему міръ. LXX, переводя *elilim* словомъ *δαίμονια*, 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 и ши-

¹⁾ Второз. XXXII, 17: *ἔθυσαν δαίμονιους* (*schedim*)—пожроша бѣсовомъ, а не Богу. Псал. 105, 37: *καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαίμονιους* (*schedim*).

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

Но познакоимся съ языческимъ ученіемъ о богахъ-демонахъ, какъ излагаетъ его Аѣинагоръ. „Вопервыхъ, говоритъ онъ, *Θалесъ*, по словамъ тщательно изучившихъ его ученіе ¹⁾, различаетъ (*διαρεῖ*) бога, *демоновъ* и героевъ. Бога онъ почитаетъ умомъ міра, подъ *демонами* разумѣетъ духовныя существа, а подъ героями — души людей добрыя и злыя“. Указавъ на древнѣйшаго изъ философовъ, *Θалеса*, Аѣинагоръ прямо переходитъ затѣмъ къ *Платону* и на немъ останавливается. Онъ минуетъ демонологию 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 демоническаго объясненія политеизма, Аѣинагоръ, какъ и въ ученіи *Θалеса*, обращаетъ главное вниманіе на то, что *Платонъ* различаетъ (*τέμνει*) демоновъ отъ Бога безначальнаго, давая тѣмъ знать, что демонъ не есть Богъ.

¹⁾ Suppl. 23, 25. В. Вѣроятно, Аѣинагоръ разумѣетъ здѣсь *Плутарха* и цитируетъ его сочиненіе: *De placitis philosophorum*, гдѣ (lib. I, с. 8: *περὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων*) мы находимъ приводимыя Аѣинагоромъ слова о демонахъ буквально: *δαίμονας (ὑπάρχοντες) οὐσίας ψυχῆας. εἶναι δὲ καὶ ἡρώας τὰς κηρωρισμένας ψυχὰς τῶν σμμάτων καὶ ἀγαθοὺς μὲν ἀγαθὰς κακοὺς δὲ τὰς φανλὰς* (Edit. Didot. *Moralia* 2 (4) 1074.

„Платонъ различаетъ Бога безначальнаго, потомъ неподвижныя и подвижныя звѣзды и демоновъ. О послѣднихъ, подъ которыми онъ разумѣетъ боговъ политеизма, онъ отказывается говорить и совѣтуетъ слушаться тѣхъ, которые говорили о нихъ, т. е. совѣтуетъ держаться извѣстной 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 демоновъ ¹⁾).

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 выше нашихъ силъ“. Слѣдовательно, могли заключать язычники, боги-демоны суть непостижимыя для ума человеческого существа. — Имѣя въ виду это возраженіе, Аѳинагоръ говоритъ, что слова Платона о непостижимости демоновъ — боговъ суть иронія надъ этими богами ²⁾, 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 мыслію Бога и раскрылъ Его свойства, — неужели онъ считалъ выше силъ своихъ узнать истину о тѣхъ существахъ, которыя были производимы отъ подлежащихъ чувствамъ земли и неба? Этого нельзя сказать. Но такъ какъ онъ признавалъ, что боги не могутъ ни рождаться, ни рождаться, потому что получающее начало бытія имѣетъ и конецъ, и — что еще труднѣе переувѣрить народъ, безъ изслѣдованія вѣрившій баснямъ: поэтому онъ и сказалъ, что выше его знать и

¹⁾ Supplic. 23, 25. D.

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

говорить о происхожденіи демоновъ, ибо онъ не могъ ни мыслить, ни говорить, чтобы боги рождались“¹⁾). Такимъ образомъ Платонъ не только иронизируетъ, но и въ тоже время старается приспособить свою теологію къ народнымъ мировоззрѣніямъ. На самомъ же дѣлѣ онъ отводилъ мифологическимъ богамъ низшее мѣсто въ своей міровой системѣ²⁾).

Но противъ этого являлось новое возраженіе. Въ Федонѣ Платонъ говоритъ: „великій царь неба, Зевсъ, ѣдущій на быстрой колесницѣ первый, *устроилъ все и управляя*; 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?

Аѳинагоръ 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 общенародное слово, *не какъ свойственное* Богу, но какъ для всѣхъ понятное, потому что невозможно разсуждать о Богѣ понятно для всѣхъ; онъ прибавилъ и слово „*великій*“, чтобъ отличить небснаго отъ земнаго, отъ того, который мо- ложе неба и земли, моложе даже критянъ, которые похитили его, чтобъ онъ не былъ умерщвленъ отцомъ“³⁾).

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

¹⁾ Supplic. 23.

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

³⁾ Supplic. 23. 26, В. С. D.

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

Христіане тоже утверждаютъ, что предметомъ языческаго культа служатъ демоны; но эти демоны у нихъ не просто только духовныя существа низшаго порядка, но еще и *злыя* существа. Этимъ ихъ неустрашимымъ и неотъемлемымъ свойствомъ и объясняется вся ихъ дѣятельность въ языческомъ политеизмѣ. Аѳинагоръ 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 христіане разумѣютъ цѣлое воинство духовныхъ силъ подъ предводительствомъ высшаго и наиболѣе властнаго духа—начальника (*ἄρχων*). Этотъ начальникъ былъ прежде однимъ изъ свѣтлыхъ ангеловъ; онъ обращается вокругъ вещества и управляетъ его видами, поэтому точнѣе его можно назвать княземъ вещества (*ἄρχων τῆς ὕλης*). Будучи виновникомъ паденія всѣхъ демоновъ, онъ соединилъ ихъ вокругъ себя для преслѣдованія одной главной цѣли,— для противодѣйствія благодати Божіей. Это противодѣйствіе благодати Божіей особенно настойчиво проявляется демонами въ отклоненіи людей отъ истиннаго Бога и въ учрежденіи между ними политеизма. Языческій культъ 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⁾ Supplic. 24, 26. D.

²⁾ Подобныя мысли высказывались и языческими писателями, такъ что Аѳинагоръ выражалъ мысль, весьма знакомую языческимъ умамъ. *Анулей* напр. говоритъ: «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, которыя 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 событіяхъ, 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“. Аѣинагоръ указываетъ для наглядности и въ подтвержденіе своихъ словъ два примѣра изъ ближайшаго прошедшаго времени. Въ Троѣ есть статуя Ниреллина (современника Аѣинагора), которая славится тѣмъ, что прорицаетъ и врачуетъ болящихъ, за что троянцы обоготворяютъ ее, украшая золотомъ и вѣнками. Есть еще въ городѣ Паріи статуи Александра и Протея (тоже современника Аѣинагора), которыя прорицаютъ и тоже обоготворяются. Спрашивается, кто дѣйствуетъ въ статуяхъ: вещество ли самое, изъ котораго онѣ 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 литавръ и флейтъ (Apuleius, De Deo Socratis, 684, 85. См. Dölling. 599). Цельсъ, который въ своемъ сочиненіи удѣлил не мало мѣста разсужденіямъ о культѣ демоновъ (1, 6. 9; 2, 17; 5, 6. 25; 7, 62 слѣд. 8, 28), прямо называетъ ихъ *φίλοσώματα*, и ссылается на свидѣтельства мудрыхъ мужей, которые говорили, что демоны очень привязаны къ крови и запаху жертвъ (8, 60).

лица, въ честь которыхъ онѣ сдѣланы, т. е. Нирелинъ, 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 приобрѣли силу чудотворить, то противъ этого говорятъ тѣ же рассказы о чудесахъ: по этимъ рассказамъ статуя Нирелина чудотворила еще при жизни его и во время его собственной болѣзни. Остается думать, что чудесныя дѣйствія производятся постороннею силою, — демонами ¹⁾).

Но и здѣсь демоны опять обманываютъ людей, ибо производимыя ими дѣйствія—не чудесныя, а лишь мнимо-чудесныя. Аѳинагоръ описываетъ весь психологическій процессъ, во время котораго душа подвергается оболъщенію демоновъ. Процессъ этотъ состоитъ изъ трехъ послѣдовательныхъ ступеней: первой необходимой ступеню 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 душой 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 движенія представленій души то такіе, то другіе образы заимствуютъ отъ вещества и частію сами по себѣ

¹⁾ Suppl. с. 26.

создаютъ и производятъ. Это случается съ душою особенно тогда, когда она прилѣпляется къ духу вещества и смѣшивается съ нимъ, когда она взираетъ не на небесное и Творца вселенной, а долу, на земныя вещи, вообще на землю, какъ будто бы она только плоть и кровь, а не чистый духъ. Такія неразумныя и мечтательныя движенія души производятъ видѣнія, соединенныя со страстнымъ влеченіемъ къ вещественнымъ изображеніямъ. Когда нѣжная и удобопреклонная душа, невѣдущая и неопытная въ твердомъ ученіи, 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 помощь эти увлекающія толпу обманчивыя движенія души и дѣйствуя на умы людей, вѣдряютъ въ нихъ эти видѣнія, какъ бы они происходили отъ идоловъ и статуй; и когда душа сама собою, какъ бессмертная, разумно движется, предузнавая будущее или испытывая настоящее: то демоны присвояютъ себѣ эту славу“¹⁾).

Несомнѣнно, что приведенное описаніе демонскихъ дѣйствій было направлено противъ современной Аѳинагору всеобщей вѣры въ демоновъ и производимыя ими чудесныя дѣйствія, а также противъ сильно распространенныхъ тогда магіи и теургическихъ дѣйствій. Язычники съ большою 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 скорбію“²⁾ и т. д. Цельсь въ своемъ *Λογοςъ* тоже ставить на видъ христіанамъ

¹⁾ Supplic. 27 in extenso, въ переводѣ 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 святилища? Все, что было открыто жертвами и жертвенными животными? Все, что получено отъ другихъ чудесныхъ дѣйствій? Нѣкоторые напр. явно своими глазами видѣли различныя видѣнія. И весь міръ полонъ чудеснымъ. Сколь многіе города спасены были оракулами, предупредивъ о болѣзняхъ или о голодѣ... Сколь многіе бездѣтныя получили по своей молитвѣ чадородіе? А сколько различныхъ тѣлесныхъ увѣчій было уврачевано?“ и т. д. ¹⁾).

Всѣ эти „неисчислимыя“ чудеса Аѣинагоръ считаетъ дѣломъ демоновъ, но не спасителей, а обольстителей людей (*ἀπατηλοὶ τῶν ἀνθρώπων*). Всѣ чудесныя явленія, о которыхъ говоритъ Цельсъ, суть галлюцинаціи, происходящія отъ ненормальныхъ условій, въ которыя поставлена бываетъ душа; а мнимыя пророчества суть предчувствія и предугадыванія самой души, какъ существа чисто духовнаго и разумнаго.

Изъ всего сказаннаго доселѣ Аѣинагоромъ о языческихъ культахъ получаютъ слѣдующія общія положенія. Мифологическіе боги, которымъ посвящены эти культы, не суть реальныя существа, а просто фикціи. Подъ именемъ ихъ язычники поклоняются демонамъ, которые обольщаютъ ихъ мнимо-чудесными дѣйствіями. Статуи и изображенія боговъ были посвящены нѣкогда людямъ, чѣмъ можно видѣть изъ исторіи. Со временемъ объ 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 Аѣинагоръ 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 котораго и получила свое названіе. Громадную популярность эвгемеризмъ получилъ оттого, что Эвгемеръ изложилъ эту теорію въ увлекательной формѣ романа, гдѣ онъ отъ собственнаго лица рассказывалъ о путешествіи, которое онъ совершилъ по порученію царя Кассандра. Корабль его былъ занесенъ вѣтромъ на островъ Панхею, на дальнемъ востокѣ. Здѣсь былъ древній храмъ Юпитера. Эвгемеръ познакомился съ его жрецами и прочиталъ множество надписей на гробахъ, монументахъ и колоннахъ храма. Изъ этихъ надписей, а также и изъ рассказовъ жрецовъ, онъ узналъ много новаго о богахъ. Оказалось, что всѣ боги были сначала людьми и лишь впоследствии они добровольно или противъ воли были обоготворены. *Зевсъ* былъ могущественный монархъ, который пять разъ прошелъ всю землю и, чтобъ упрочить за собою покорность побѣжденныхъ народовъ, принудилъ ихъ то хитростью, то силой почитать его богомъ. *Кроносъ* былъ добродушный царь, позволившій своимъ дѣтямъ лишиться себя престола. *Уранъ* былъ царь-астрономъ, вслѣдствіе чего его впоследствии и смѣшали съ небомъ. О другихъ богахъ Эвгемеръ отзывался еще безцеремоннѣе. *Афродита*, по его сообщенію, была простая куртизанка, впервые учредившая проституцію, какъ промыселъ; *Кадмъ* былъ поваромъ, а *Гармонія* — танцовщицей и т. п.

Теорія Эвгемера была конечно убійственна для языческаго 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 оружіемъ 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 извѣстно, заимствовали свою религію греки, перемѣнивъ только имена нѣкоторыхъ боговъ; напр. Оръ египетскій сталъ называться Аполлономъ, а Озирису соотвѣтствовалъ греческій Діонисъ. Достоверность сказанія Геродота не подлежитъ, по словамъ Аѳинагора, ни малѣйшему сомнѣнію. Невѣроятно, говоритъ онъ, чтобъ жрецы передавали ложные слухи, потому что сказанія о богахъ дошли до нихъ преем-

¹⁾ De Iside et Osir. XXXIII: ὃς αὐτὸς ἀντίγραφᾳ συνθεῖς ἀπὸ τοῦ καὶ ἀνυπάρχοντος μυθολογίας πᾶσαν ἀθεότητα κατασκευάσασθαι τῆς οἰκουμένης.

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

³⁾ Histor. II. 144.

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

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

б) Что языческіе (въ частности египетскіе) боги были людьми, это очевидно изъ рассказовъ Геродота о мистеріяхъ, которыя были представленіями смерти и страданій (*παθήματα*) боговъ. Если бы они были боги, то не могло быть и рѣчи объ ихъ страданіяхъ, смерти, гробницахъ и т. п.

Изъ поэтическихъ описаній быта боговъ вполне очевидно, что рѣчь идетъ о людяхъ. Гомеръ рассказываетъ объ убійствѣ, совершенномъ богомъ Геракломъ ³⁾, Гезіодъ — объ убійствѣ, совершенномъ Эскулапомъ ⁴⁾, Пиндаръ говоритъ о страсти боговъ *къ золоту*. Всѣ эти и подобныя черты не приложимы къ божеству.

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

¹⁾ Рѣчь идетъ объ Александрѣ Македонскомъ, которому въ древности приписывалось письмо къ матери о языческихъ богахъ. 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 боговъ изъ героев.

также Ино, дочь Кадма, „нѣкогда смертная дѣва“ (Одис. пѣсн. V), почитается божествомъ ¹⁾). Семирамида, дочь Дерцеты, женщина сладострастная и кровожадная, была признана богинею сирійскою. Неудивительно поэтому, что и всѣ другіе боги были людьми, которые признаны богами или за власть, или за силу (Геракль и Персей), или за искусство (Эскулапъ). Подчиненные предлагали начальствующимъ апофеозу изъ страха предъ ними, а тѣ принимали ее по снисхожденію къ подчиненнымъ. Наконецъ, разительный примѣръ обоготворенія смертнаго человѣка представляетъ апофеоза извѣстнаго Антиноя, любимца императора Адриана. Современники признали его богомъ потому, что любили Адриана; а потомки послѣдовали ихъ примѣру безъ всякой критики.

Въ заключеніе Аѳинагоръ произноситъ строгій приговоръ языческимъ поэтамъ, которыхъ онъ считаетъ главными виновниками въ распространеніи политеистическихъ заблужденій. Въ примѣръ онъ беретъ 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, спрашиваетъ 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 миѳы о богахъ, рассказываемые народомъ и поэтами, и потому излишне и почитаніе ихъ: ибо тѣ и не существуютъ, о которыхъ ложны сказа-

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

нія; или, если несомнѣнно ихъ рожденіе, ихъ любовныя дѣла, человекоубійства, похищенія, отсѣченія членовъ, молніи: то они уже не существуютъ и окончили жизнь. такъ какъ они получили начало бытія, а прежде не существовали. Какое же основаніе однимъ событіямъ вѣрить, а другимъ не вѣрить, когда поэты рассказываютъ о нихъ для большаго прославленія боговъ? Ибо не лгали же о страстяхъ ихъ тѣ, которые считали ихъ богами и прославляли ихъ дѣянія“¹⁾).

¹⁾ Suppl. 30.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АФИНАГОРА.

ВСТУПЛЕНИЕ.

Ученіе Аѣинагора о богопознаніи.

I.

Излагая въ своей апологіи догматическое ученіе христіанъ, Аѣинагоръ не могъ не коснуться вопроса о богопознаніи: 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 „Прошеніи 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 кафедры. Извѣстно, что Цельсъ, современникъ Аѣинагора, написалъ цѣлое сочиненіе въ обличеніе христіанскаго ученія. М. Феликсъ знакомитъ насъ

съ другимъ философомъ, Цециліемъ, тоже противникомъ христіанскаго ученія. Для насъ 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 скорѣе согласится съ какимънибудь мнѣніемъ безъ всякой критики, чѣмъ тщательно будетъ добиваться его обоснованія. „Ограниченности ума человѣческаго, говоритъ 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 чемъ въ продолженіе столькихъ вѣковъ спорятъ между собою философы различныхъ школъ.

Цельсъ — рационалистъ. Онъ, въ противоположность Цецилію, негодуетъ на христіанъ не за смѣлось 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 возвышаемыя ими истины, не оставляя мѣста разуму. Слѣдуя 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 ap. 13, 14; 1, 9, 12; 1, 27.

Направляя свою апологію къ самымъ высшимъ представителямъ языческой интеллигенціи, императорамъ-философамъ, Аѣинагоръ не могъ конечно обойти молчаніемъ вопроса о богопознаніи по ученію христіанъ. Имѣя въ виду два приведенныя выше языческія воззрѣнія на христіанскую гносеологію, Аѣинагоръ представляетъ на видъ читателямъ два способа христіанскаго богопознанія: одинъ естественный, другой сверхъестественный, низшій и высшій, одинъ изъ разума, другой отъ вѣры.

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

Выставляя затѣмъ необходимость и дѣйствительность *сверхъестественнаго способа богопознанія*, Аѣинагоръ съ одной стороны доказываетъ этимъ возвышенность и превосходство христіанской религіи предъ всѣми языческими философіями, которыя дѣйствительно суть болѣе догадки, чѣмъ истинное знаніе; тогда какъ христіанское ученіе есть богооткровенная истина, и поэтому никакой скепсисъ не можетъ имѣть для нея значенія. Съ другой стороны ученіе о богооткровенности христіанскаго ученія 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 ученію Аѣинагора о богопознаніи.

II.

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

нечестіе, то по воззрѣніямъ 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 распростеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдѣлилъ 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 боговѣдѣніе 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, состоитъ въ разумномъ воззрѣніи на дѣла Божіи и поэтому доступенъ всѣмъ, у кого не притуплено общее чувствительное лице души привязанностію къ вещественному ⁴⁾). Дѣла Божіи явно свидѣтельствуютъ человѣку о Творцѣ. „Если бы мы, имѣя столько основаній къ богопочтенію,—благодичіе, гармонію во всемъ, величіе, красоту, стройность міра,—мыслили подобно Діагору (т. е. что нѣтъ Бога): тогда справедливо почитали бы насъ без-

¹⁾ Аѳин. Suppl. 12, 12. D.

²⁾ Suppl. с. 13, 13. B.

³⁾ Suppl. с. 13: οὐδὲ ὄναρ τι θεὸν ἐγνώκοτες...

⁴⁾ Supplic. 15, 15. D.

божниками“ ¹⁾). Такъ какъ красота и величіе міра доступны всѣмъ, то слѣдовательно и язычники могли узнать о бытіи Бога истиннаго. Мы и видимъ, что лучшіе изъ нихъ воспользовались этимъ средствомъ богопознанія и среди тѣмы языческой предвѣщали своимъ ученіемъ зарю грядущаго христіанства. Такъ, Еврипидъ познавалъ невидимаго Бога изъ дѣлъ, разсматривая явленія воздуха, ээира и земли и возвышаясь къ Сокровенному. Онъ понималъ, что тотъ есть Богъ, Кто сотворилъ всѣ вещи ²⁾). Точно также Софокль и многіе философы единственно на основаніи разумаго воззрѣнія на природу убѣждались въ бытіи единаго истиннаго Бога ³⁾). Если же въ этомъ не убѣдились всѣ язычники, то это зависѣло отъ ихъ неразумности: Бога можно постигать только разумомъ ⁴⁾, т. е. нужно освѣщать разумомъ данныя чувственнаго воззрѣнія ⁵⁾ и возвышаться надъ ними ⁶⁾, чтобы созерцать превыше ихъ стоящаго Бога. Язычники же, прилѣпившись къ веществу, думали узрѣть невидимаго въ видимыхъ явленіяхъ и такимъ образомъ умопостигаемаго (*νοητόν*) они сочли чувственнымъ (*αἰσθητόν*) ⁷⁾).

Но и философы и поэты, хотя умственное око ихъ было болѣе чисто, все-таки далеки были отъ истиннаго богопознанія: своими патками воззрѣніями на предметы божественные они какъ нельзя лучше доказываютъ недостаточность одного естественнаго способа богопознанія и необходимость сверхъестествен-

¹⁾ Suppl. 4. (5. B.).

²⁾ Suppl. с. 5. (6. D.).

³⁾ Suppl. с. 6.

⁴⁾ Suppl. 10, 10. B.: *νῦν μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον... θεὸν ἄγοντες*. Срав. с. 22, 24. D.: *ἀποπλπτουσι τῷ λόγῳ θεωριτοῦ θεοῦ*, Ср. с. 5, 5. D.; 23, 26. D.

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

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

⁷⁾ Ibidem.

наго. Поэты и философы въ вопросахъ о божествѣ такъ же, какъ и въ другихъ вопросахъ, мыслили *догматично* по сродству своего духа съ божественнымъ, движимые каждый своею душею 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, свыше 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 приобрѣсти познаніе о Богѣ не отъ Бога, а каждый самъ собою: посему-то каждый изъ нихъ различно училъ о Богѣ, такъ же какъ о матеріи, о ея видахъ и о мірѣ“ ²⁾.

Въ противоположность философамъ, то, чтò знаютъ о Богѣ хрістіане, они знаютъ отъ Бога: ихъ ученіе 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⁾ Supplic. 7. (8. D.). *Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλοσόφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχατικῶς, κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτοῦ αὐτοῦ ψυχῆς ἑκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατός εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν.*

²⁾ Ibid.: *Τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὐρύνται, ὥ οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἑκαστος κτλ.*

³⁾ Suppl. 32. (36. C.) *θεοδίδαντον εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον ἐπιστολήν. Ср. сар. 11.*

телями пророковъ, которые по вдохновенію отъ Божественнаго Духа возвѣщали и о Богѣ, и о вещахъ божественныхъ“¹⁾).

Сообразно съ двумя указанными источниками боговѣдѣнія, человѣкъ имѣетъ двоякаго рода отношенія къ сообщаемой ему истинѣ: въ первомъ случаѣ отъ него требуется разумное воззрѣніе на міръ и восхождение 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 обыкновеннаго 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 Цельсъ. 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 вѣрують, какъ младенцы въ простотѣ ума (*εὐνηθεία*): это не мѣшаетъ другимъ искать и находить разумное оправданіе своей вѣры³⁾).

Съ замѣчательной ясностію 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.): *Ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρας οἱ πνεύματι ἐν θεῷ ἐκπεφωτισμένοι καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ.*

²⁾ Suppl. 7. (8. B.). *ἔστι ἄλογον παραλιπόντας πιστεῦειν τῷ παρὰ θεοῦ πνεύματι... προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις.*

³⁾ *Λόγοις.* Suppl. 7. (7. D). *ἐν νομίαις.* (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 Аѣинагоръ, что тѣмъ, которые занимаются изслѣдованіемъ этихъ предметовъ, необходимо имѣть двоякаго рода доказательства: одни въ зашитѣ 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 Аѣинагоръ 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 Аѣинагора, но одно обстоятельство задерживаетъ насъ на нѣсколько времени еще на вопросѣ о богопознаніи. Приводя выше слова Аѣинагора о пророкахъ, какъ проводникахъ сверхъестественнаго божественнаго откровенія въ міръ, мы не упомянули о взглядѣ Аѣинагора на богодухновенность 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 Аѣинагора, потому что на основаніи его нѣкоторые ученые обвиняютъ нашего апологета въ монтанизмъ.

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

ственного Духа возвѣщали и о Богѣ и о вещахъ божественныхъ. Конечно и вы (т. е. императоры), возвышаясь надъ прочими мудростію и благоговѣніемъ къ истинно божественному, согласитесь, какъ неразумно отказаться отъ вѣры Духу Божию, *Который двигалъ устами пророковъ, какъ инструментами*, и обратиться къ мнѣніямъ человѣческимъ“¹⁾. Еще яснѣе и выразительнѣе говоритъ Аѣинагоръ ниже, въ главѣ 9-й своей апологіи. Предложивъ въ 8-й главѣ философское доказательство истины единства Божія, Аѣинагоръ въ 9-й главѣ ссылается на свидѣтельства пророковъ о томъ же предметѣ: „Если бы мы, говоритъ онъ, основывались на такихъ только умствованіяхъ (*ἐννοιαί*), 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 Іереміи и прочихъ пророковъ, которые въ изступленіи ума своего, движимые Духомъ Божиимъ, возвѣщали то, чтò имъ было внушаемо, *ибо Духъ употреблялъ ихъ такъ же, какъ музыкантъ надуетъ флейту*. Что же они?“²⁾ и т. д.... Аѣинагоръ приводитъ далѣе нѣсколько пророческихъ изреченій.

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

Тильмонъ, на основаніи приведенныхъ нами словъ Аѣинагора о богодухновенности пророковъ, находитъ

¹⁾ Suppl. 7. (8. B). ὡς ἐστὶν ἄλογον παραλιπόντας πιστεῦεν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κινηθέντι, τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις.

²⁾ Supplic. 9. (9. D): οἱ (προφῆται) κατ' ἐκστάσει τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοῦς τοῦ θεοῦ πνεύματος, ὥσει καὶ ἀλλήτῃς ἀυλῶν ἐμπνεύσαι.

возможнымъ подозрѣвать апологета въ принадлежности къ монтанизму ¹⁾).

Извѣстно, какъ Монтанъ училъ о вдохновеніи пророковъ: пророки постигаютъ божественныя тайны въ изступленномъ, экстаическомъ состояніи ²⁾; въ моментъ вдохновенія пророкъ, окруженный божественною силою, лишается собственнаго сознанія и становится лишь орудіемъ или инструментомъ Бога ³⁾. Замѣчательно, что монтанисты охотно пользовались образами музыкальнаго инструмента и артиста, или лиры и смычка для опредѣленія отношеній между Параклетомъ и человѣкомъ, подвергшимся экстазу ⁴⁾. Употребленіе тѣхъ же образовъ Аѣинагоромъ и дало поводъ подозрѣвать его въ монтанизмъ. Но посмотримъ, насколько справедливо подобное подозрѣніе.

а) Во-первыхъ мы не можемъ допустить мысли о фактической принадлежности Аѣинагора къ монтанистамъ, т. е. о его сектанствѣ. Это потому, что въ 177 году, когда Аѣинагоръ 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 признанія своихъ заблужденій отъ папы Елев-

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

²⁾ Tertull. De anima, с. 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 Параклетъ у Монтана: ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, καὶ ὡς ἵπταται ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, καὶ ὡς γρηγορεῖ. Epiphan. Advers. haeres. 48, 4.

еерія и только послѣ того, какъ попытка эта оказалась тщетною, они разорвали сношенія съ церковію ¹⁾).

б) Устранивъ такимъ образомъ мысль о сектантствѣ Аѳинагора, мы будемъ теперь имѣть дѣло лишь съ выраженіями Аѳинагора о богодухновенности пророковъ, и именно должны опредѣлить, имѣютъ ли эти выраженія монтанистическій 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 объ экстазѣ было извѣстно задолго до монтанизма, какъ въ язычествѣ, такъ и въ іудействѣ.

Извѣстно, что греческіе прорицатели и прорицательницы изрекали свои пророчества въ состояніи экстаза ²⁾). Платонъ неоднократно выражаетъ мысль о полной пассивности прорицателей: они суть простыя орудія Бога, во время прорицанія не они говорятъ, но говоритъ чрезъ нихъ Богъ ³⁾); въ минуты вдохновеній они лишаются своего сознанія и ничего не знаютъ о томъ, что они изрекали ⁴⁾); Платонъ даже считаетъ

¹⁾ См. подробно у Марана op. 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 говоритъ въ моментъ пророчества: οὐτ' οἶδα, ὅτι λέγω, κέλεται δὲ Θεὸς τὰ ἑκαστ' ἀγορεύειν. Sibyl. orac. I. 2, p. 189. (1689 г.) Сравн. orat. ad Graec. c. 37.

³⁾ Ioc. 5. T. III, p. 131. ὁ θεὸς, ἐξαιρούμενος, τούτων τὸν νοῦν, τούτοις χρῆται ἐπηρέτας, καὶ χρησμοδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τῆς θεῆς, ἵνα ἡμεῖς, οἱ ἀκούοντες, εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοι εἰσὶν οἱ ταῦτα λέγοντες, οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πόρεσιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

⁴⁾ Apolog. Socrat. c. 7: οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμοδοί... λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασι δὲ οὐδ' ἐν ὧν λέγουσιν.

подобное изступленіе существеннымъ условіемъ и признакомъ истиннаго вдохновенія ¹⁾).

Такой взглядъ на вдохновеніе прорицателей былъ усвоенъ и іудейскими писателями, Филономъ, а также Іосифомъ Флавіемъ. По взгляду Филона, пророкъ во время прорицанія говоритъ не свое, а чужое, именно то, что даетъ ему Богъ; онъ является такимъ образомъ лишь звучащимъ инструментомъ, изъ котораго Богъ невидимо извлекаетъ звуки ²⁾). Филонъ называетъ состояніе пророковъ словомъ *ἐκστασις* и *μανία*, характеризуя это состояніе лишеніемъ сознанія. „Когда божественный свѣтъ, говоритъ онъ, озаряетъ, то человѣческій исчезаетъ; когда тотъ исчезаетъ, возсіяваетъ этотъ. Тоже самое бываетъ во время пророчества. Вмѣстѣ съ наитіемъ Божественнаго Духа, нашъ разумъ насъ оставляетъ (*ἐξοικίζεται*) и вселяется (*ἐνοικίζεται*) въ насъ опять лишь съ удаленіемъ Духа, ибо немислимо соприсутствіе смертнаго безсмертному. Поэтому, лишеніе разсудка (*τοῦ λογισμοῦ*) и происходящее вслѣдствіе этого помраченіе (*σκότος*) раждаетъ *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 израильтянъ 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 ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν. Οὐδεὶς γὰρ ἑνους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐν θεῷ καὶ ἀληθοῦ.*

²⁾ De rerum divin. haeres. c. 52: *προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ ταῦτα ὑπάρχοντος ἐτέρου... μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἡχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.* Ср. ibid. c. 53: *κατὰ χρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηροῖς ὄργανοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μῆνυσιν ὧν ἂν θέλῃ.*

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

⁴⁾ Antiqu. Jud. 4, 6. 5. *Ὁ μὲν τοιαῦτα ἐπεθείλαξεν, οὐκ ὧν ἑαυτῷ, τῷ δὲ θεῷ πνεύματι πρὸς αὐτὰ κινημένους.*

Итакъ, мы видимъ, что, помимо всякаго знакомства съ монтанистами, Аѣинагоръ 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 ἑκστάσει* и образы музыкальнаго 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 Аѣинагоръ свои выраженія, важно то, что въ нихъ выражается неправильный, осужденный церковію, взглядъ на состояніе пророческаго вдохновенія.

Посмотримъ поэтому, чтѣ общаго имѣетъ взглядъ Аѣинагора съ осужденнымъ церковію монтанистическимъ взглядомъ. Церковь осудила не самыя выраженія о пророческомъ экстазѣ и не образы, употребляемые для выраженія этого состоянія, но то, чтѣ подразумевалось подъ этими выраженіями и подъ этими образами. Какъ мы видѣли, подъ экстазомъ монтанисты понимали совершенное умоизступленіе, потерю сознанія (*excidat sensu*). Вотъ какъ описываетъ монтанистическій экстазъ Милтіадъ въ своемъ сочиненіи о томъ, что пророкъ не долженъ прорицать въ экстазѣ ¹⁾. „Лжепророкъ бываетъ въ умоизступленіи (*ἐν παρῆκστασει*), за которымъ слѣдуютъ дерзость и безстрашіе; начиная отъ добровольнаго невѣжества (*ἀμαθειας*), онъ, какъ сказано, впадаетъ въ невольное душевное бѣшенство. Они не могутъ указать намъ ни въ ветхомъ, ни въ новомъ заветѣ какого нибудь пророка, вдохновеннаго Духомъ такимъ образомъ“.

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

¹⁾ Euseb. *Histor. eccl.* V. 17, op. Migne XX, 473. A. B. *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκτάσει λαλεῖν.*

σις, но παρέχεται, и главные свойства этого состоянія полагаетъ въ томъ, что человѣкъ въ немъ впадаетъ въ состояніе безумія. На эти же свойства монтанистическаго экстаза указывали и эти именно свойства осуждали и всѣ послѣдующіе отцы церкви, которые касались вопроса о богодухновенности пророковъ ¹⁾. Они изображали истинное пророческое вдохновеніе, какъ состояніе особеннаго просвѣщенія и повышения душевныхъ силъ, вслѣдствіе чего онѣ 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 διαλογὴν*). Этимъ именно и отличался истинный пророческій экстазъ отъ ложнаго монтанистическаго, а также и языческаго. Но пророки и въ истинномъ вдохновеніи были лишь орудіями Святаго Духа: „Уста ихъ были устами Божиими“, изрекаемыя ими пророчества не имѣ принадлежали и не суть плодъ гаданій ихъ ума, но представляютъ собою подлинное Слово Божіе ²⁾.

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

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

²⁾ Клим. александ. 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 Святыи говоритъ чрезъ пророка Осію» (ibid.). У Кипріана встрѣчаемъ такіа выраженія: «Духъ Святыи возвѣщаетъ или обозначаетъ въ псалмахъ», «Духъ Св. предвозвѣщаетъ чрезъ апостола (De unitate eccl. n. 4, 8. 10), Духъ Святыи говоритъ въ божеств. писаніи, Духъ Святыи въ псалмахъ подтверждаетъ» (De orig. Elect. 2. 5. 9).

то этимъ онъ выражалъ такую же мысль, какую и св. Златоустъ, называя уста пророковъ устами Божиими ¹⁾. Если онъ сравнивалъ пророковъ съ флейтой, а вдохновляющаго ихъ Духа съ артистомъ, то сравненіе это имѣетъ 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 Мильтіадъ, какъ мы видѣли, называетъ монтанистическій экстазъ словомъ *παρέκστασις*. Что Аѳинагоръ употреблялъ слово *экстазъ* въ его лучшемъ, общеперковномъ смыслѣ, это видно уже изъ того, что онъ ссылается на писанія пророковъ Моисея, Исаи и Іереміи, предлагаетъ императорамъ прочитатъ *книги* пророческія. Для монтанистическаго 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 Мильтіадъ такъ смѣло и рѣшительно заявлялъ, что монтанисты не укажутъ въ ветхомъ завѣтѣ пророка, вдохновеннаго подобнымъ имъ образомъ.

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

¹⁾ На Дѣанія апост. бесѣд. XIX, 5.

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

такія выраженія, которыя 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 цѣлю Аѳинагоръ упоминаетъ о пророкахъ и пророчествахъ. Апологетъ хочетъ доказать императорамъ, что христіанское ученіе имѣетъ 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 самымъ яснымъ для язычниковъ способомъ, апологетъ и пользуется тѣми выраженіями о пророческомъ экстазѣ, которыя хорошо были извѣстны и понятны каждому образованному и необразованному язычнику. „Духъ Святый двигалъ устами пророковъ, какъ инструментами“ (*ὁ ρυάνοις*), „Духъ Св. вдохновлялъ пророковъ такъ же, какъ музыкантъ надуваетъ флейту“, — это значило, что пророки не своимъ умствованіемъ (*ἐνοιαί*) излагали въ своихъ книгахъ, не человѣческое ученіе предлагали (*ἀνθρωπικὸν λόγον*), но подлинное ученіе Божіе, такъ что о словахъ пророковъ можно сказать, что въ нихъ говоритъ Духъ пророчесвенный ¹⁾).

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

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

О Богѣ Самомъ въ Себѣ.

І. Ученіе Аѳинагора о Единомъ Богѣ и свойствахъ существа Его.

І.

Главное преимущество и превосходство христіанскаго ученія о Богѣ предъ языческимъ политеизмомъ Аѳинагоръ полагаетъ въ томъ, что христіане поклоняются Единому Богу и отличаютъ 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 ведетъ къ монотеизму ³⁾.

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

¹⁾ Suppl. 4. (5. B.): *Ἡμῖν δὲ, διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὑλῆς τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ... μὴ τι οὐκ ἀλόγως τὸ τῆς ἀθρότης ἐπικαλοῦσιν ὄνομα.*

²⁾ Suppl. 15 (14. C.): *Οἱ πολλοί, διακρίναι οὐ δυνάμενοι τι μὲν ὑλὴ τι δὲ θεὸς, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν προσίαισι τοῖς ἀπὸ τῆς ὑλῆς εἰδώλοις.*

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

несовмѣстимымъ съ понятіемъ матеріи? Указывая такіе признаки, Аѳинагоръ прежде всего останавливается на *нерожденности*, какъ на такомъ свойствѣ Божества, которое полагаетъ бездну между Божествомъ и матеріей. Божество не рождено (*τὸ θεῖον ἀγενητόν*), матерія же произошла (*ἡ ὑλὴ γενητή*). Свойство нерожденности, безначальности бытія, какъ отрицательное свойство, имѣетъ значеніе не столько само по себѣ, сколько потому, что оно обуславливаетъ *многія* положительныя свойства Бога. И прежде всего изъ нерожденности, безначальности Бога вытекаетъ Его *вѣчность*: ибо безначальное вмѣстѣ и вѣчно, а то, что получило бытіе, тлѣнно ¹⁾. Матерія, какъ имѣющая начало (*ἀρχόμενον*) и конецъ (*πανόμενον, φθαρτή*), не имѣетъ такимъ образомъ подлиннаго бытія, бытіе ея случайно: она бываетъ (*γίνεται, γενόμενον*), а не есть (*μὴ ὄν, ὄν οὐδέποτε, μὴ φύσει ὄν*). Въ противоположность этому, Богъ, какъ безначальный по происхожденію (*ἀγενητος*) и не имѣющій перерыва или конца въ своемъ бытіи, — вѣчный (*αἰδιος*), имѣетъ не случайное бытіе—бываніе (*οὐ γίνεται, οὐ γινόμενος*), но истинное бытіе (*τὸ ὄν, ὄντως ὄν*). Какъ *исконни сущій* (*ἐξ ἀρχῆς*) и *всегда сущій* (*αἰεὶ*), Богъ не подлежитъ въ своемъ бытіи тому, что называется *процессомъ* 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“ (*φθαρτή, δευστή καὶ με-*

¹⁾ Suppl. 19. (18. D): *ἡ γὰρ ἀγενητόν τι καὶ ἔστιν αἰδιον, ἡ γένητον καὶ φθαρτόν ἐστιν*. Ср. с. 30 (р. 34 с.): *οὐκ εἰδώς, ὅτι μόνος αἰδιος ὁ ἀγενητος θεός*. Въ подтвержденіе вѣрности этого положенія Аѳинагоръ ссылается на Платона, который говоритъ въ Тим. р. 27 D: *τι τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσθαι τε οὐκ ἔχον, ἢ τι τὸ γενόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε*, т. е. Платонъ различаетъ сущее — не имѣющее происхожденія, и имѣющее происхожденіе — не сущее. Сравни. Supp. с. 23. (26. B). *Ἐπομένων τοῖς γενομένοις τελῶν*.

ταβλητή). Въ противоположность этому Богъ всегда и вездѣ Себѣ равенъ, не подлежитъ движенію и измѣненію (напр. смерти), не смѣняется и не перемѣняется ¹⁾. Но чтобы быть неизмѣняемымъ, Онъ долженъ быть духовнымъ Существомъ, ибо все, что причастно тѣлу, неизбѣжно подлежитъ измѣненію ²⁾. Какъ Духъ (πνεῦμα) ³⁾, Богъ изъять отъ всѣхъ условій тѣлеснаго бытія, *невидимъ* (ἀόρατος) и *безстрастенъ* (ἀπαθής), *необязателъ* и *неизмѣримъ* (ἀκατάληπτος 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 Богѣ множественность. Нерожденное существо можетъ быть только *одно*, поэтому одинъ Богъ, Творецъ всего.

Представимъ ходъ доказательства Аѳинагора.

¹⁾ Suppl. 22. (p. 23. D): 'Εάν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τοῦ τε ἀρχομένου καὶ τοῦ ἀρχόντος δύναμεν, θῶμεν, λήσομεν ἑαυτοὺς ἰσότημον τὴν ἔλην τὴν φθαρτὴν καὶ τὴν ξευστήν, καὶ μεταβλητὴν τῷ ἀγενήτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ διάπαντος συμφώνῳ ποιοῦντες θεῷ. Ibid. (23. D) τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον, Ср. ibid. (p. 24 D): οὔτε δὲ μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον.

²⁾ Supp. 16, (16, D): ὃν γὰρ οὐρανόν, φησι (Πλατῶν) καὶ κόσμον ἐπωνόμασεν, πολλῶν μετέσχηκε μακαρίων παρὰ τοῦ πατρὸς, ἀτὰρ δὴ καὶ κοινοῦ ὧν καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμολοῦν 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: *ἦτοι ἐν ἐνὶ καὶ ταυτῷ ἦσαν ἡ ἰδέα ἕκαστος αὐτῶν*. Suppl. 8 p. 8. С. При словахъ *ἐνὶ καὶ ταυτῷ* подразумѣваютъ *τόπῳ*, а при словѣ *ἰδέα*—*χώρα*.—Прот. Преображенскій на основаніи этого переводитъ 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 логическій.

²⁾ Suppl. 8. p. 8. С: *Εἰ δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλεῖοι ἦσαν θεοὶ, ἦτοι ἐν ἐνὶ καὶ ταυτῷ ἦσαν ἡ ἰδέα ἕκαστος αὐτῶν ἐν μὲν οὖν ἐνὶ καὶ ταυτῷ οὐκ ἠδύναντο. Οὐ γὰρ εἰ θεοὶ ὅμοιοι, ἀλλ' ὅτι ἀγένητοι οὐκ ὅμοιοι· τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδέρμασι, τὰ δὲ ἀγένητα ὀνόμοια, οὔτε ἀπὸ τινος οὔτε πρὸς τίνα γεγόμενα*. Мѣсто это чрезвычайно трудно для перевода и пониманія. Отто разъясняетъ 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 Аѳинагоръ, 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 извѣстно, нерожденъ и безстрастенъ и нераздѣлимъ, какъ не состоящій изъ частей ¹⁾).

б) Возьмемъ теперь второй изъ предположенныхъ нами случаевъ сосуществованія многихъ боговъ: боги существуютъ несомѣстно, 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 переводѣ словъ: *οὐ γὰρ εἰ θεοὶ ὅμοιοι, ἀλλ' ὅτι ἀγέννητοι οὐχ ὅμοιοι*, онъ даетъ совсѣмъ другой смыслъ, именно: *non enim si dii sunt similes sunt, sed quia infacti 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 ввели въ заблужденіе слова Іустина: *τὸ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὁμοίον ἐστὶ καὶ ἰσον καὶ ταυτὸν... ὅθεν οὐδὲ πολλὰ ἴστι τὰ ἀγέννητα*. Но Іустинъ философъ въ этихъ словахъ въ сущности говоритъ тоже, что и Аѳинагоръ о безначальныхъ существахъ: т. е. безначальныя 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* и *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 непременно 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 (*ἀνωτέρω τοῦ κόσμου καὶ τοῦ θεοῦ; ἐν ἑτέρῳ κόσμῳ ἢ περὶ ἑτερον*). Но и при такомъ предположеніи получается абсурдъ. Прежде всего, если другой богъ находится въ другомъ какомъ-то мірѣ, не въ существующемъ, то для насъ онъ не существуетъ, ибо не имѣетъ къ намъ отношенія, да и самъ по себѣ онъ уже не богъ, ибо владѣетъ ограниченнымъ мѣстомъ (*ἐν περιορισμένῳ τόπῳ ἐστίν*); не имѣетъ отношенія къ нашему міру. Далѣе, въ собственномъ смыслѣ нельзя предполагать существованія какогонибудь мѣста или какогонибудь другаго міра, къ которому бы Творецъ не имѣлъ отношенія, ибо все Имъ объемлется (*πάντα ὑπὸ τοῦτου 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, чтò бы онъ дѣлалъ? Онъ не можетъ промышлять о мірѣ, а если онъ не промышляетъ, значитъ, и не сотворилъ онъ ничего (*καὶ μὴ οὐδὲν, εἰ μὴ προνοεῖ, πεποίηκεν*).

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 аналогичныя 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 Творцомъ: ибо *не зная* бы, какъ со-творить, или *не имѣлъ силы*—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 неизреченною силою“, что Онъ „сила и разумъ“ (*δύναμις, λόγος*) и „вѣчный умъ“ (*νοῦς αἰδιος*) ²⁾, что Создатель все содержитъ и наблюдаетъ вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростію (*ἐπιβτήνη καὶ τέχνη*).

а) *По своему разуму Богъ всевидущъ*. Онъ знаетъ сокровенныя 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.): *ἔφεστημέναι μὲν οἷς ἐννοίμεν, οἷς λαλοῦμεν, καὶ κίνηται καὶ μετ' ἡμέραν τὸν θεὸν οἶδαμεν, πάντα δὲ φῶς αὐτῶν ὄντα καὶ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ὄραν.*

Такъ напр.: „Богъ не можетъ не знать природы имѣющихъ воскреснуть тѣлъ, цѣлыхъ ли членовъ или ихъ частей, не можетъ не знать, куда поступаетъ каждая частица *по разрушеніи* тѣлъ и какая изъ стихій приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся съ сродными себѣ, хотя для людей совершенно неуволими частицы тѣлъ, опять соединившіяся съ сродными себѣ частями вселенной. Ибо Тотъ, Который *прежде устройства* каждой вещи зналъ природу будущихъ стихій, изъ которыхъ должны произойти тѣла человѣческія, и тѣ части ихъ, изъ которыхъ онъ намѣревался взять пригодное для устройства тѣла человѣческаго, Тотъ очевидно и послѣ разрушенія цѣлаго тѣла не можетъ не знать, куда поступила каждая изъ частицъ, которыя Онъ употребилъ для полнаго образованія каждаго тѣла ¹⁾).

б) *По свойствамъ своей воли Богъ всемогущъ, святъ, благъ и справедливъ.*

Всемогущество Божіе проявилось въ твореніи міра, проявляется въ непрестанномъ промышленіи о сотворенномъ и проявится при концѣ этого міра въ воскресеніи умершихъ и исчезнувшихъ человѣческихъ тѣлъ.

Богъ, говоритъ Аѳинагоръ, приспосабливаетъ неизреченною силою ²⁾). Эта сила неизреченна 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 природой Бога и человѣка. Поэтому, невозможное у людей возможно у Бога ³⁾). Могуществомъ Своимъ Богъ создалъ все существующее. Но тѣмъ же могуществомъ

¹⁾ De resurr. 2. p. 42. C. D.

²⁾ Suppl. 10, 10. В: *δυνάμει ἀνεκδιηγῆται περιεχόμενον.*

³⁾ De resurr. 9. 49, В: *τὸ παρὰ ἀνθρώπου ἀδυνάτὸν παρὰ θεῷ δυνατόν.* Ср. Лук. XVIII, 27. МѠ. 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 негодно или какъ несправедливое, или какъ недостойное Его ³⁾).

Отсюда новыя свойства божественной воли: съ одной стороны *справедливость*, а съ другой *святость* и *благодѣ*.

Справедливость Божія обнаружилась и обнаруживается уже въ твореніи міра и промысленіи о немъ. Установивъ премудрую градацію въ мірѣ сотворенныхъ Имъ существъ и тварей, Богъ никому не причинилъ и не причинитъ несправедливости; Онъ справедливъ 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 καὶ εἰ ἀνθιστήκει τι τῷ θεῷ ἐπαύσατο τοῦ εἶναι λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς συντάξεως.

²⁾ Resurr. 3. 43. A. Εἰ γὰρ μὴ ὄντα κατὰ τὴν πρώτην σύστασιν ἐποίησε τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα καὶ τὰς τούτων ἀρχάς, καὶ διὰ λυθέντα; καθ' οὗ ἂν τύχη τρόπον, ἀναστήσει μετὰ τῆ ἰσχύς εὐμαρέας ἐπ' ἰσχύς γὰρ αὐτῷ καὶ τούτῳ δυνατόν.

³⁾ Resurr. 10. p. 49. B. Τὸ γὰρ ἀβούλητον ἢ ὡς ἄδικον αὐτῷ ἐστὶ ἀβούλητον, ἢ ὡς 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 одинаковаго съ нимъ воскресенія. Ибо существамъ, у которыхъ природа не одинакова, Справедливый не можетъ дать одинаковый конецъ“ ²⁾).

Но особеннымъ дѣломъ справедливости Божіей будетъ будущій судъ, который произведетъ надъ людьми Создатель за все время ихъ жизни и за всякія дѣйствія. Въ справедливости этого суда никто не станетъ сомнѣваться ³⁾), говоритъ Аѳинагоръ. Этотъ судъ будетъ послѣднимъ и конечнымъ возстановленіемъ поправленной 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 обуславливается 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' οἷς οὐδεμία τοῦ δικαίου κρείσς· οὐδὲ μέμψις ἀδικίας.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Resurr. 11, p. 51. D: ...ἦν (κρῖσιν) οὐκ ἂν τις ἀμφισβητήσεν εἶναι δίκαιον.

⁴⁾ Resurr. 18, 60. D.

⁵⁾ Supp. 21, p. 21. A: Ibid. 21, A: οὐτε γὰρ ὄργη οὐτε ἐπιθυμία καὶ ὀρεξεις ἐν τῷ Θεῷ. Ibid. 21, B: Σιώπησον Ὁμηρε θεὸς οὐ μαίνεται.

необходимая принадлежность, соединенная и нераздѣльная съ Нимъ, подобно тому, какъ огню свойственно быть краснымъ и эйру—голубымъ ¹⁾).

Богъ такимъ образомъ благъ по самой природѣ своей, а не вслѣдствіе какихъ нибудь внѣшнихъ опредѣлений. Вслѣдствіе этого для Него невозможно творить то, что не благо. „Богъ, какъ совершенно благій, всегда благодѣтельствуетъ“ ²⁾). И можно и должно сказать, что „то, что Богъ можетъ сдѣлать, Ему желательно; а желательное Ему непременно возможно и сообразно съ достоинствомъ желающаго“ ³⁾).

2. Ученіе Аѳинагора о Св. Троицѣ.

I.

Lumpfer въ своемъ обширномъ трудѣ 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 троическихъ лицъ, о рожденіи Сына и исхожденіи Духа Св.“ ⁴⁾).

¹⁾ Suppl. 24, 27. В. ὁ (sc. ἀγαθόν) κατὰ συμβεβηκός ἐστι αὐτῷ καὶ συνπάρχων, ὡς χροῶ σώματι, οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν. οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθίγματος ἡγαμένου καὶ συμπεχρωσμένου ὡς τῷ πυρὶ ξανθῷ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ κτλ.

²⁾ Suppl. с. 26, р. 29 D: ὁ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν, αἰδίως ἀγαθοποιὸς ἐστίν.

³⁾ De resurr. 11, 50 C: δεῖ καὶ τὸ δυνατόν λέγειν* βουλευτόν, καὶ τὸ τῷ θεῷ βουλευτόν πάντως εἶναι δυνατόν, καὶ κατὰ τὴν τοῦ βουλευθέντος ἀξίαν. Мѣсто это оспариваетъ Петавій (у *Lumpfer*, 90, ч. III). Онъ видитъ здѣсь неправильное ученіе объ отношеніяхъ возможнаго и желательнаго. Онъ такъ понимаетъ или просто переводитъ это мѣсто: что Богъ можетъ, того и хочетъ, и чего Онъ хочетъ, то вполне можетъ совершить. Но такое пониманіе совершенно произвольно. Βουλευτόν не означаетъ того, что Богъ хочетъ совершить, рѣшилъ совершить, или стремится осуществить, но βουλευτόν есть то, что Богъ можетъ хотѣть, что можетъ быть предметомъ Его воли.

⁴⁾ *Lumpfer*. *Historia theologico-critica*, р. III, 75.

Мы увидимъ, что ученый патрологъ нисколько не преувеличилъ достоинствъ ученія Аѣинагора. И эти достоинства получаютъ для насъ тѣмъ больше значенія, что Аѣинагоръ излагаетъ предъ императорами не свое ученіе или не свой взглядъ на христіанскіе догматы, а постоянно говоритъ, что это—вѣроисповѣданіе всей церкви христіанской.

Обратимся къ этому древнѣйшему исповѣданію, которое нашло себѣ въ Аѣинагорѣ прекраснаго выразителя.

Въ началѣ 10-й главы своей апологіи Аѣинагоръ въ слѣдующихъ словахъ суммируетъ христіанское ученіе о Богѣ: „мы признаемъ единаго Бога, безначальнаго, 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 содержитъ“ ¹⁾. Раскрывая далѣе предъ императорами полноту христіанскаго богословія, онъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ, 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 различіи въ порядкѣ“ ²⁾?

Въ главѣ 12-й Аѣинагоръ 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 съ Сыномъ, что 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. A: τίς οὖν οὐκ ἀπορήσει, λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύοντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέτους καλομένους;

³⁾ Supplic. 12. 12. C: ἄνθρωποι δε... ὑπὸ μόνον παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἶδέναι, τίς ἢ τοῦ

Въ приведенныхъ мѣстахъ апологіи Аѳинагоръ въ высшей степени ясно утверждаетъ: а) троичность лицъ въ Богѣ, называя ихъ Отецъ (*ὁ πατήρ*), Сынъ (*παῖς, υἱός*), и Духъ Святый (*πνεῦμα, πνεῦμα ἅγιον*); б) единство этихъ трехъ Лицъ въ Богѣ, говоря объ ихъ силѣ *во единствѣ* (*καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν λέγοντας*) и объ ихъ *единеніи* (*ἐνώσις*) и прямо называя ихъ объединенными (*ἐνούμενοι*), и в) наконецъ весьма ясно въ тоже время говорить о различіи божескихъ лицъ между собою, о различіи Духа, Сына и Отца (*διαίρεσις ἐνούμενων τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, 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 міру.

Перваго рода различіе состоитъ въ томъ, что первое Лицо Св. Троицы представляется нерожденнымъ Отцемъ (*πατήρ*), отъ котораго отъ вѣчности (*ἐξ ἀρχῆς*) происходитъ (*προελθών*) Сынъ, какъ *вѣчное Слово Его* и какъ первое Его рожденіе (*πρῶτον γέννημα*). Отъ того же Бога Отца исходитъ Духъ Святый, но не какъ Его рожденіе, а какъ Его истечение (*ἀπόρροια*) подобно тому, какъ отъ солнца истекають лучи.

Второго 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 міру сотворенныхъ вещей его *идею и дѣйствительною силою* (*ιδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών*). Третье Лицо является то какъ Духъ пророческій (*προφητικὸν πνεῦμα*), то какъ Духъ, которымъ Творецъ управляетъ сотворенными вещами (*ὕφ' οὗ τῷ πνεύματι τηλοχεῖται*).

παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἐνότης, τις ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσοῦτων ἐνώσις καὶ διαίρεσις ἐνούμενων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός...

Такимъ образомъ, по Аѳинагору, три Лица Св. Троицы и во внутреннѣйшей жизни своей и своемъ проявленіи въ міръ различаются при своемъ единствѣ.

Но чтобы яснѣе представлять себѣ сущность этихъ отношеній единства и раздѣльности трехъ Лицъ въ Богѣ, мы должны въ частности рассмотретьъ 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 скудныя, но 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 Божій“*; 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 создано, потому что Отецъ и Сынъ суть одно. А такъ какъ Сынъ во Отца и Отецъ въ Сына, по единству и силѣ духа, то Сынъ Божій—умъ и слово Отца.* Если вамъ по превосходному разумѣнію вашему желательно знать, чтѣ такое Сынъ, то я скажу кратко: *Онъ есть первое рожденіе Отца, не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени, ибо Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно словесное существо, искони имѣлъ въ самомъ себѣ Слово, но Онъ произошелъ отъ Него для того, чтобы быть идеею и дѣйственною силою для всѣхъ матеріальныхъ 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 своя¹⁾).

Вотъ *in extenso* ученіе Аѣинагора о Сынѣ Божіемъ. Мы видимъ, что оно съ замѣчательною ясностію выражаетъ чистоту догмата о Словѣ Божіемъ, окончательно опредѣленнаго лишь спустя полтора столѣтія послѣ Аѣинагора. 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 Аѣинагоръ и о *равенствѣ* Сына со Отцемъ, не допуская мысли о временномъ происхожденіи Слова.

Но не смотря на такую опредѣленность и безукоризненность ученія Аѣинагора 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, пошелъ другой богословъ *Cl. Huetius*. „Нѣкоторые отцы, говоритъ Петавій, сказали, что Богъ-Отецъ тогда произвелъ Сына, когда рѣшилъ измыслить все разнообразіе вещей, и для того, чтобы имѣть Его образцомъ творенія. Эту мысль выражали одни ясные, другіе темные“. Къ первымъ Петавій относитъ: Аѣинагора, Тагіана, Теофила, Тертулліана, Лактанція и Оригена. „Они думали, говоритъ онъ, что Отецъ превосходитъ Сына и по времени, и по достоинству, и по могуществу (*aevo et dignitate et potentia*). Впрочемъ они утверждали, что Сынъ имѣетъ природу Отца, и это — единственное Его отличіе отъ прочихъ тварей, ибо и Онъ, какъ твари, имѣетъ начало“, т. е. ни мало не допускали отъ вѣчности различной ипостаси Сына²⁾).

¹⁾ Suppl. 10.

²⁾ Petavius, De trinitate, lib. I, c. 3, § 7.

Такимъ образомъ Петавій обвиняетъ Аѳинагора въ одно и тоже время въ двухъ ересьяхъ: въ аріанствѣ и въ савелліанствѣ, которыя, какъ извѣстно, диаметрально противоположны одно другому. Уже одно это даетъ намъ право заподозрить Петавія въ неосновательности. Подозрѣніе это подтвердится, если мы рассмотримъ подробнѣе ученіе Аѳинагора а) о равенствѣ и единосущіи Слова со Отцемъ и б) его ученіе о вѣчномъ сыновствѣ Сына и вѣчномъ отцествѣ Отца.

а) Единосущіе Сына Божія со Отцемъ Аѳинагоръ 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 Отецъ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа, то Сынъ есть умъ и слово Отца*“¹⁾.

Отецъ и Сынъ суть одно (ὁνός ὄντος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ). Кажется, нельзя яснѣе этого обозначить единосущіе Сына Божія со Отцемъ. Но Аѳинагоръ не только ясенъ, но и чрезвычайно точенъ въ своихъ сужденіяхъ, какъ будто онъ предвидѣлъ, что со временемъ тенденціозная критика станетъ обвинять его въ ересьяхъ. Онъ опредѣляетъ не только единство Сына со Отцемъ, но и образъ этого единства. Они едины такъ, что *Отецъ въ Сынѣ и Сынъ во Отцѣ* (ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ). 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 Отецъ во Мнѣ*“. Толкуя эти слова, св. отецъ замѣчаетъ, что изъ нихъ съ очевидностію слѣдуетъ, что „нѣтъ ника-

¹⁾ Suppl. 10, 10 C. ἔστι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ὁνός ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

кого различія между Отцемъ и Сыномъ ни въ словѣ, ни въ сущности, ни въ чемъ либо иномъ“, кромѣ того только, что Сынъ есть именно Сынъ и имѣетъ свое личное бытіе ¹⁾. „Ни Савеллій, говоритъ далѣе св. отецъ, не имѣетъ права доводить до сліянія особенность ипостасей, потому что словами: Азъ и Отецъ Единородный Самъ явно себя отличаетъ отъ Отца; ни Аріій не въ силахъ доказать отчужденность природы (*τὸ ξένον τῆς φύσεως*), потому что единство (*ἐνότης*) не допускаетъ раздѣленія въ природѣ“.

Если такимъ образомъ въ IV в. въ разгаръ евноміанскихъ споровъ борецъ православія св. Григорій Нисскій не нашелъ лучшей формулы для выраженія отношеній между Отцомъ 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 ересьяхъ Аѳинагора, который за два вѣка до св. Григорія воспользовался тѣми же словами для выраженія христіанскаго ученія объ отношеніяхъ Слова къ Отцу? Но Аѳинагоръ, не ограничиваясь лишь засвидѣтельствомъ 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 значеніе 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 B*: о Словѣ Божіемъ говорится: *λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα χειρὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως... τὸν ἄνθρωπον.*

въ другихъ мѣстахъ его апологій. Такъ напр. Аѳинагоръ говоритъ, что Единный Богъ преисполненъ *духомъ* и *неизреченною силою* (*πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεξδιγύτῳ*)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 объ ангелахъ³⁾, какъ о служебныхъ силахъ; далѣе слово *δύναμις* неоднократно повторяется въ смыслѣ могущества Божія въ твореніи и промышленіи міромъ⁴⁾. Наконецъ кромѣ разбираемаго нами мѣста слово *δύναμις* употреблено еще въ главѣ 18 апологій въ смыслѣ, совершенно отличномъ отъ двухъ указанныхъ нами случаевъ. Здѣсь именно, предъ тѣмъ, какъ изслѣдовать вопросъ о томъ, кто такіе и что такое боги, которымъ язычники воздвигаютъ статуи и приносятъ жертвы, Аѳинагоръ говоритъ: *ἐξετάσωμεν τὴν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν δυνάμιν αὐτῶν*, т. е. изслѣдуемъ, какаѣ силы заключаются 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 Божіемъ Теофилъ ad Autol. II. с. 10. 14 С говоритъ: *οὗτος οὖν, ὃν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφῆτας* и тл. Въ томъ же смыслѣ употребляетъ слово *spiritus* Тертуліанъ, см. напр. Ad Marc. III, с. 16: *Spiritus creatoris, qui est Christus*. Apolog. с. 21: *Sermoni atque rationi... propriam substantiam spiritum inscribimus*. Ср. Adv. Herm. с. 18.

¹⁾ Suppl. с. 10. 10 В.

²⁾ Ibid. 16. 15. С.

³⁾ Supplic. 24. 27 А.

⁴⁾ Напр. De resurr. с. 3. 43 А.

γενόμενον). 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 вошедшаго въ употребленіе термина *οὐσία* 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 *ἐνότητι 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 вполне бы объяснялось, почему Сынъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ. Не ясно было бы, почему для такого искреннѣйшаго *общенія* (*κοινωνία*) 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—*κοινωνία* 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 божественнаго *существа* (*δυνάμει πνεύματος*), которое едино. Въ томъ же смыслѣ *δύναμις* употребляется и о *существовѣ* всѣхъ трехъ Лицъ Троицы: „мы исповѣдуемъ, говоритъ Аѳи-

¹⁾ Suppl. 19. 19. A.

²⁾ Замѣтимъ кстати, что у Аѳинагора слово *οὐσία* употребляется въ смыслѣ индивидуума, напр. De resurg. с. 15. 57 A.

нагоръ, Бога Отца и Бога Сына и Св. Духа, ихъ существо (*δύναμις*) въ единствѣ и различіе въ порядкѣ (*δείκνυντες αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει, δύναμις καὶ τὴν ἐν τῇ 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 арианству, къ предшественникамъ котораго хочетъ причислить его Петавій. Если *δύναμις* есть могущество, то Аѳинагоръ, показывая единство Бога Отца съ Сыномъ, въ тоже время свидѣтельствуешь, что Сынъ равенъ Отцу *по могуществу* — *potentia*. А аріане 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, говоритъ онъ, по превосходному разумнію вашему желательно знать: *что такое Сынъ*, то я скажу кратко. Онъ есть *первое рожденіе 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 идеею и дѣйственной силой для всѣхъ матеріальныхъ вещей“.

Итакъ Сынъ есть *рожденіе* Отца, вотъ въ чемъ Его личное свойство при полномъ равенствѣ и единосущи 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. Иустинъ философъ въ Apol. I. 32.

Петавій, разбирая приведенное нами ученіе Аѳинагора, 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 Аѳинагору, слить со Отцемъ, былъ Его умомъ и словомъ, но не личностію. Разсмотримъ эти возраженія въ послѣдовательномъ порядкѣ.

Прежде всего мы должны рѣшить, представляетъ ли Аѳинагоръ Сына Божія совѣчнымъ Отцу или происшедшимъ во времени?

Намъ даже самое это сомнѣніе кажется неумѣстнымъ, потому что Аѳинагоръ весьма ясно предупреждаетъ его, говоря: Онъ (Сынъ) есть первое рожденіе (*πρῶτον γέννημα*) Отца, не какъ нечто получившее бытіе (*οὐχ ὡς γεγόμενον*). Мы уже раньше познакомились съ терминами Аѳинагора: *ἀγέννητος*, *γεννητός*, *γεγόμενος*. Припомнимъ, что эпитетъ *οὐ γεγόμενος* Аѳинагоръ прилагаетъ лишь къ единому истинному Богу, въ противоположность матеріи и языческимъ богамъ. Такъ въ 4-й главѣ онъ говоритъ: „наше ученіе признаетъ единого Бога, Творца этой вселенной, самого не получившаго бытія, не сдѣлавшагося, не ставшаго быть (*αὐτὸν μὲν οὐ γεγόμενον*): потому что сущее не получаетъ бытіе, а только не сущее: (*οτι τὸ ὄν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν*). Итакъ *οὐ γεγόμενον* есть то, что *οὐ γίνεται*, а *οὐ γίνεται* только *τὸ ὄν*. Если теперь Сынъ есть рожденіе Отца, но въ то же время Онъ—*οὐ γεγόμενον*—то и Сынъ *οὐ γίνεται*, а слѣдовательно и Онъ есть *τὸ ὄν*. Мы сравнимъ далѣе этотъ выводъ съ опредѣленіями, какія даются „сущему“ и „не сущему“ въ 19-й главѣ; здѣсь ясно говорится: „безначальное (*ἀγέννητον*) есть вмѣстѣ и вѣчно, а то, что получило бытіе (*γεννητόν*), подвержено тлѣнію“. Или говоря словами Платона: „надобно различать, чтѣ есть всегда сущее

и не имѣющее начала (*τὸ ὃν αἰεί, 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 ὃν αἰεί*, т. е. *вѣчно* сущій.

Сандій ¹⁾ въ церковной исторіи хочетъ софистическимъ приѣмомъ доказать, что, по Аѳинагору, Сынъ не вѣченъ: если, говоритъ онъ, Сынъ есть *рожденіе* Отца, то по этому самому Онъ уже есть *γεννητός*, т. е. рожденный, а *γεννητός* есть вмѣстѣ и *γενόμενον*, *οὐκ ὃν ἀρχόμενον* и *παυόμενον*. Возраженіе это рѣшительно есть простая игра словами и даже буквами. Во-первыхъ Аѳинагоръ весьма ясно говоритъ, что хотя Сынъ и раждается, но не какъ *γενόμενον*; во-вторыхъ еще *Епифаній* замѣтилъ, что иное *γεννητόν* (содѣланное) и иное *γεννητόν* (рожденное) ²⁾. Если бы Аѳинагоръ и прямо называлъ Сына *γεννητός*, то это совсѣмъ не значило бы, что онъ и *γενόμενος*. Но Аѳинагоръ нигдѣ не называетъ Сына ни *γεννητός*, ни *γεννητός*, а называетъ Его лишь *γέννημα*. Опять слѣдовательно выводъ тотъ, что Сынъ, не будучи *γεννητός* и не имѣя *γένεσις*, не есть ни *ἀρχόμενον*, ни *παυόμενον*, но есть *αἰεί ὄν* — вѣчно сущій, но въ тоже время неизреченно *раждающийся*. 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⁾ *Epphr. 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. произшли не чрезъ рожденіе, но не *ἀγένητα* — не безначальны: они *γεγόνασι*, т. е. стали быть или просто *ἐκτίσθησαν*, сотворены. Объ животныхъ этихъ можно сказать *ἐγενήθησαν*, но нельзя сказать *ἐγεννήθησαν*.

и Сына, Аѳинагоръ подтверждаетъ здѣсь же. Онъ напоминаетъ, что, говоря о существѣ Сына, онъ называлъ Его $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$. Сынъ не можетъ быть мыслимъ, какъ нѣчто начавшее быть ($\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), потому что онъ есть $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, Слово Бога Отца: Отецъ, будучи *вѣчнымъ* умомъ ($\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$), конечно искони ($\acute{\epsilon}\xi\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma$) имѣлъ въ Себѣ Слово и такимъ образомъ Онъ есть Существо вѣчно словесное ($\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$). Если бы Сынъ былъ $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, 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 рожденіемъ Отца не потому, чтобы Онъ началъ свое бытіе, то спрашивается, почему же? Аѳинагоръ отвѣчаетъ на это: Онъ есть первое рожденіе, какъ *происшедшій* ($\pi\rho\omicron\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$) отъ Отца, чтобы быть идеею и дѣйственной силой матеріальныхъ вещей. Петавій подчеркиваетъ слово $\pi\rho\omicron\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$. По его мнѣнію, Аѳинагоръ указываетъ этимъ на то, что Сынъ впервые сталъ отдѣльною ипостасію только при твореніи міра, когда Отецъ произвелъ Его изъ Себя ($\pi\epsilon\rho\ \pi\rho\omicron\delta\upsilon\kappa\tau\iota\omicron\nu\epsilon\mu$, *κατὰ προελεύσιν*). До этого произведенія ($\pi\rho\omicron\epsilon\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$) 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 Аѳинагора внутреннее противорѣчіе. Въ самомъ

¹⁾ Вотъ слова Петасія: «Hunc igitur insitum patri, et apud eum ex aeterno manentem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ prodiisse dicit aliquando; ut idea et actus esset infirmarum rerum, — hoc est, ut illas confusas et tumultuarias perpoliret, ac digeret. Quem quidem *progressum* et $\pi\rho\omicron\epsilon\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$ si filii ac verbum productionem esse crediderit, sic, ut illa ipsa processione distincta primum $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ exstiterit, cum antea in Patris essentia contineretur, — quae videtur illius opinio fuisse, — nequae coaeternum Patri verbum, ac $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ existimavit; et a sabelliam dogmate non multum illius abhorrebit oratio.

дѣлѣ, если до *προέλευσις* Сына не было, какъ Сына, и объ 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*, *ἐν 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; *προέλευσις* есть очевидно тоже, что и *γέννημα*, выше употребленное Аѳинагоромъ, и Сынъ хотя и есть *προεληθών*, но не *γενόμενον*. Смыслъ *προέλευσις* есть безъ сомнѣнія тотъ же, что и *λόγος προφορικὸς* у Теофила антиохійскаго.

Но любопытно разсмотрѣть тѣ основанія, по которымъ Петавій приписываетъ Аѳинагору сліяніе ипостасей Отца и Сына до *προέλευσιν*.

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 rationem*. По его переводу выходитъ, что Богъ, какъ вѣчный умъ (*νοῦς*, *mens*), имѣлъ въ Себѣ Самомъ *разумъ*, такъ какъ Онъ есть существо вѣчно разумное (*cum aeternum sit rationalis*). Сдѣлавъ такую подстановку, Петавій свободно заключаетъ: „кажется, Аѳинагоръ думалъ, что самый разумъ, т. е. *λόγος*, по которому Богъ есть *λογικὸς* (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 λόγος въ обыкновенномъ Его по отношенію къ Сыну Божію смыслѣ, т. е. въ смыслѣ Слова (Verbum). Правда, это дало ему возможность обвинить Аѣинагора въ савелліанизмѣ, но зато обвиненіе его вышло болѣе, чѣмъ неудачнымъ.

Во-первыхъ, если бы подъ λόγος Аѣинагоръ разумѣлъ не ипостась Сына, а тотъ разумъ, по которому Богъ есть существо разумное, то странна вышла бы его аргументація: Сынъ не есть нѣчто γενόμενος — почему? потому что Богъ, какъ вѣчный умъ, всегда имѣлъ въ Себѣ Самомъ разумъ. Спрашивается, какое же имѣетъ это отношеніе къ Сыну Божію? Богъ Отецъ могъ быть вѣчно разумнымъ, но Сынъ Божій и при этомъ могъ быть γενόμενος. Совершенно другой смыслъ получить эта аргументація, если подъ λόγος разумѣть Слово, т. е. столь часто употребляемое Аѣинагоромъ наименованіе Сына Божія, втораго Лица Св. Троицы.

Во-вторыхъ, если принять, что до προέλευσιν Аѣинагоръ считалъ Сына Божія не ипостасью, а лишь способностію Бога Отца, Его разумомъ, то не получилось бы смысла въ объясненіи, какое Аѣинагоръ даетъ своему названію Сына Божія рожденіемъ Отца (γέννημα). По этому объясненію, Сынъ Божій потому называется рожденіемъ, что произошелъ (προελθών) отъ Отца для того, чтобы быть идеею и дѣйственною силою матеріи. Это объясненіе приняло бы тогда такой смыслъ: предъ сотвореніемъ міра отъ Бога, вѣчно разумнаго и вѣчно словеснаго существа, произошелъ (προελθών) Его собственный разумъ, чтобы быть идеею и дѣйственною силою матеріальныхъ вещей.

Въ-третьихъ, если считать савелліанистомъ Аѣинагора за то, что онъ называетъ Отца вѣчно словеснымъ существомъ, то придется обвинять въ савелліанизмѣ многихъ отцевъ до никейскаго и даже послѣ никей-

скаго собора, потому что они пользовались точно такими же выражениями для обозначенія совѣчности Слова со Отцемъ, какими пользуется и Аѳинагоръ. Мы изъ многихъ укажемъ на св. Аѳанасія Великаго и Григорія Нисскаго. Первый прямо говоритъ, что „Отецъ долженъ всегда имѣть 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“ (*ἄσοφος*)¹⁾. Мы видимъ, что и у св. Аѳанасія таже 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 выраженій 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* (*προεληλυθέν*) изъ сердца (*καρδία*) и рожденное изъ чрева“²⁾? Эти самыя слова Аѳанасій направлялъ противъ савеллианъ. Какимъ же образомъ Аѳинагоръ за подобныя же выраженія причисляется къ савеллианистамъ, которые раздѣляли, какъ извѣстно, Сына и Логоса. Св. Григорій Нисскій тоже ставитъ вѣчное бытiе Логоса въ Богѣ въ зависимость отъ того, что Богъ есть существо не безсловесное: „кто признаетъ, говоритъ онъ, что Богъ не безсловесенъ (*ἄλογος*), тотъ безъ сомнѣнiя согласится, что небезсловесный Богъ имѣетъ 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 Божиимъ, отъ вѣчности происшедшимъ (*πρὸ-εἰδὼν*) отъ Отца Сыномъ. Замѣчательно, что Аѳинагоръ не употребляетъ выражений *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 представленію, что только *λόγος προφορικός* есть личность, а *λόγος ἐνδιάθετος* — есть слово какъ бы скрытое, не сказанное, покоящееся (*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 идеею и дѣйственной 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 дѣйственной, 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 разсматривать это ученіе сравнительно съ ученіями другихъ апологетовъ о томъ же, то должны будемъ сказать обратное: ученіе Аѳинагора представляется сравнительно подробнымъ раскрытіемъ вѣрованія древней церкви въ Духа Святаго. Въ то время, какъ у другихъ апологетовъ мы находимъ лишь имя

Святаго Духа, указывающее на личное бытіе 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 рассмотримъ 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 Святой Духъ (*πνεῦμα ἅγιον, τὸ πνεῦμα*), 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“ (*θεὸν πατέρα, καὶ υἱὸν θεόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον*). Ясно такимъ образомъ, что различіе Духа Св. отъ Отца и Сына не существенное, не по божественной природѣ, а лишь въ порядкѣ (*ἐν τῇ 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, ставитъ на первомъ мѣстѣ Св. Духа. „Христіане стремятся къ одному, чтобы знать Бога и Его Слово,... чтѣ такое Духъ, въ чемъ ихъ единство и различіе соединенныхъ Духа, Сына, Отца (*τὶ τὸ πνεῦμα, τις ἡ τῶν τοβούτων ἐνώσις καὶ διαίρεσις ἐνουμένων, τοῦ πνεύματος, 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 δυνάμιν, τὸν πατέρα, τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα*)“.

Если къ приведеннымъ мѣстамъ мы еще прибавимъ то, что Аѳинагоръ называетъ Св. Духа Духомъ Божественнымъ и Духомъ Божіимъ (*πνεῦμα θεῖον, πνεῦμα ἐνθέον*), то у насъ не останется ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что Аѳинагоръ почиталъ Св. Духа Богомъ вкупѣ со Отцемъ и Сыномъ ¹⁾.

б) Признавалъ ли Аѳинагоръ Св. Духа самостоятельную личностію, отличною отъ Отца и Сына? Ссылаясь на предыдущее, мы должны дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Аѳинагоръ ясно различаетъ три лица, несліянные и раздѣльные: *θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον*. 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 порядкѣ. Но не смотря на это, нѣкоторые богословы считаютъ возможнымъ утверждать, что Аѳинагоръ считалъ Св. Духа не отдѣльной 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 Baumgarten Crusius'a, что Аѳинагоръ считалъ Св. Духа подчиненнымъ Отцу и Сыну Существомъ, и что онъ ставилъ Его рядомъ съ ангелами. Последнее 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 (*ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος*). Но мы уже видѣли, что подѣ *πνεῦμα* нужно разумѣть здѣсь духовную природу Бога, а не лицо Св. Духа. Въ этомъ смыслѣ Аѳинагоръ не разъ употребляетъ, какъ мы видѣли, слово *πνεῦμα*; такъ, онъ говоритъ, что Богъ преисполненъ *духомъ* (*πνεύματι*) и неизреченною силою; или прямо называетъ Бога Духомъ (гл. 16). Но во всѣхъ этихъ случаяхъ *πνεῦμα* разумѣется не въ смыслѣ ипостаси. Употребляя слово *πνεῦμα* въ смыслѣ ипостаси, Аѳинагоръ ставитъ его или съ членомъ (*τὸ πνεῦμα*), или съ соотвѣтствующими спеціальными эпитетами Св. Духа: *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα προφητικόν*, *ἐνθεον*, — Духъ Святой, Духъ пророческій, Духъ Божественный. Что Духа пророческаго и Духа Святаго Аѳинагоръ не признавалъ сляянною 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, Аѳинагоръ ссылается на свящ. Писаніе, говоря: съ нами согласуется и Духъ пророчесвенный. „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, *кромя* Отца и Сына: „*впрочемъ* мы утверждаемъ, что и *этотъ самый*, дѣйствующій въ пророкахъ, Святой Духъ есть истечение 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 называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Св. Духа?“ ²⁾

¹⁾ Suppl. 10, 10 D: *Καὶ τοι, καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωρούσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιον εἶναι φάμεν τοῦ Θεοῦ, ἀπόρροον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἥλιου.*

²⁾ Suppl. 10, 11 A.

Münscher видитъ указаніе на безличность Св. Духа въ томъ, что Аѳинагоръ называетъ Его *истеченіемъ* (ἀπόρροια) Отца. Но подозрѣніе это совершенно не основательно. Говоря, что Духъ есть истечение, истекающее и снова возвращающееся къ Нему, какъ лучи солнца, Аѳинагоръ съ одной стороны свидѣлствуетъ о нераздѣльности Духа Св. отъ Отца по существу, ибо истекая Онъ и опять возвращается къ Богу Отцу; съ другой стороны, что особенно важно, слово ἀπόρροια указываетъ на личное свойство Св. Духа, на Его отношенія къ Богу и на Его отличіе отъ Сына. Если Сынъ происходитъ (προελθών) отъ Отца и потому есть *πρῶτον γέννημα* Отца, то Св. Духъ истекаетъ, исходитъ отъ Отца и есть поэтому ἀπόρροια, какъ лучъ есть истечение солнца, или свѣтъ истечение огня (ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ 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 намекъ на то, что Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, хотя нѣкоторые католическіе богословы и хотятъ это видѣть. Аѳинагоръ даже прямо называетъ Духа Св. — *Духомъ, иже отъ Бога* (ἐστὶν ἄλογον παρὰ τὸν πατέρα πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματι...). Что подъ Богомъ здѣсь разумѣется именно Богъ Отецъ, объ этомъ мы съ несомнѣнностію заключаемъ изъ другаго замѣчательнаго мѣста въ 6-й главѣ: не безбожники мы, которые признаемъ и почитаемъ Бога, который все сотворилъ словомъ и все содержитъ Духомъ, иже отъ Него *).

*) Suppl. 6, 7. A: οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι, ὑφ' οὗ λόγῳ δεδομιούργηται καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα τοῦτον εἰδόντες καὶ κρατοῦντες 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 католическаго ученія о *filioque* ¹⁾.

¹⁾ Замѣчательно, что католическіе богословы съ особенной тщательностію обходятъ въ своихъ исторіяхъ догматовъ Аѳинагора, какъ будто онъ вовсе и не училъ о Св. Духѣ. Зато они съ большимъ удовольствіемъ приводятъ неясныя мѣста о Св. Духѣ изъ другихъ отцовъ и учителей церкви, напр. Григорія Нисскаго, Оригена.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

О Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ.

І. Ученіе Аѣинагора о твореніи чувственнаго міра.

Ученіе о твореніи міра Богомъ занимало очень видное мѣсто въ догматикѣ апологетовъ. Это объясняется тѣмъ значеніемъ, какое имѣло это ученіе для апологетическихъ цѣлей. Въ частности по отношенію къ Аѣинагору мы не разъ замѣчали, что на основаніи сотворенности матеріи и видимаго міра онъ съ силою опровергаетъ всѣ языческія міросозерпанія до пантеизма стоиковъ включительно, устанавливая на мѣсто ихъ принципъ чистаго монотеизма. Мысль о безначальности и вѣчности одного лишь Бога такъ часто повторяется у Аѣинагора и такъ укрѣпляетъ въ читателѣ его апологіи убѣжденіе, что онъ былъ чистый монотеистъ, что странно встрѣчаться съ мнѣніемъ, высказаннымъ Möller'омъ, будто Аѣинагоръ 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 bis auf Origenes, 145—153. Мнѣніе Möller'a есть одна изъ безчисленныхъ варіацій западныхъ ученыхъ на тему о платонизмѣ

Möller основываетъ свое мнѣніе на томъ, что Аѣинагоръ говоритъ о Богѣ, лишь какъ объ образователѣ, художникѣ матеріи (*τεχνίτης, δημιουργός*), 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 Аѣинагора его взглядъ на твореніе міра.

Въ основу этого изложенія мы положимъ тотъ неопровержимый фактъ, что Аѣинагоръ не считалъ и не могъ считать матерію *вѣчной и безначальной* (*αἰδια καὶ ἀγενήτης*). Когда мы разбирали ученіе Аѣинагора о Богѣ, мы приводили всѣ выраженія Аѣинагора—какъ о вѣчности и безначальности Бога, такъ и о конечности и тлѣнности матеріи. Аѣинагоръ весьма ясно говоритъ, что *вѣченъ* одинъ только *безначальный Богъ* (*μόνος αἰδιος ὁ ἀγενήτος θεός*) ¹⁾. Слѣдовательно матерія, какъ *γενήτης*, не *вѣчна*, а напротивъ подвержена тлѣнію ²⁾. Будучи тлѣнной (*φθαρτόν*), матерія поэтому не имѣетъ въ самой себѣ принципа самостоятельной жизни (*μὴ ὄν, οὐκ ὄν*) и имѣетъ свое начало (*ἀρχόμενον*) ³⁾. Спрашивается, гдѣ это начало? Möller говоритъ, что Аѣинагоръ 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 Аѣинагоръ въ одно и тоже время былъ и монотеистомъ

христіанскихъ апологетовъ. По своей необоснованности, оно страдаетъ крайней неопредѣленностію и незаконченностію: Möller не хочетъ прямо видѣть дуализмъ въ ученіи Аѣинагора, но и чистымъ монотеистомъ не признаетъ; съ другой стороны онъ нигдѣ не выражаетъ мнѣнія, чтобы Аѣинагоръ допускалъ вѣчность матеріи.

¹⁾ Suppl. 30. 34. C.

²⁾ 19; 18. D: ἡ γὰρ ἀγενήτων τι καὶ ἔστιν αἰδιον, ἡ γενητὸν καὶ φθαρτόν ἐστι.

³⁾ Ibid.

и дуалистомъ. „Это противорѣчіе, говоритъ Möller, находить свое разрѣшеніе у Аѣинагора въ чисто отрицательномъ характерѣ матеріи“. Не извѣстно, изъ чего заключилъ Möller, что ὕλη у Аѣинагора носить отрицательный характеръ. Мы видѣли, что Аѣинагоръ приписываетъ ей положительныя свойства: она есть γενήτη, φθαρτή, ἀρχόμενον, πανόμενον, γενόμενον и т. п. Понятіе абсолютнаго Бога выводится у Аѣинагора чрезъ отрицаніе именно положительныхъ свойствъ матеріи. Итакъ Аѣинагоръ или долженъ быть дуалистомъ и считать матерію вѣчно враждебнымъ по отношенію къ Богу принципомъ, или долженъ былъ мыслить происхожденіе матеріи *ex nihilo*, или наконецъ онъ долженъ быть чистымъ монотеистомъ и полагать причину матеріи въ Богѣ. Но дуалистомъ признать Аѣинагора невозможно, потому что положительные свойства его ὕλη суть свойства бытія несамостоятельнаго: его ὕλη 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. происшедшей, она предполагаетъ причину своего существованія; а этой причиной можетъ быть только Богъ.

Такимъ образомъ, если бы даже Аѣинагоръ и со-всѣмъ не говорилъ въ своей апологіи о томъ, что Богъ есть причина и Творецъ матеріи, то и тогда мы, на основаніи лишь вышеизложенныхъ соображеній, должны бы были признать, что мысль о твореніи матеріи пред-полагается имъ. Но въ апологіи Аѣинагора мы имѣемъ и прямыя указанія на то, что Богъ есть не только Создатель міра, но и Творецъ матеріи,

а) Прежде всего мы укажемъ на названіе ποιητής,¹⁾ т. е. *Творецъ*, которое Аѣинагоръ во многихъ мѣстахъ

¹⁾ См. напр. Suppl. с. 4. 5. с.: ὁ λόγος ἡμῶν ἓνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντός ποιητήν, αὐτόν μιν οὐ γενόμενον... πάντα δε διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα. См. особ. гл. 27. 30 с.

усвояетъ Богу наравнѣ съ названіями художникъ (*τεχνίτης*), Создатель (*δημιουργός*). Название *ποιητής* Möller совершенно игнорируетъ, какъ будто Аѳинагоръ совершенно и не употреблялъ его. Между тѣмъ названіе это прямо указываетъ на то, что Аѳинагоръ приписываетъ Богу твореніе не только формы, но и самой матеріи ¹⁾.

б) Аѳинагоръ и прямо называетъ Бога творческой причиной (*τὸ ποιητικὸν αἶτιον*) матеріи: „не разумно, говоритъ онъ, и то, будто вещество древнѣ Бога, *ὅτι* творческая причина необходимо должна существовать раньше того, что происходитъ“ 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 (*δραστικόν*) причиной ³⁾.

οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν... βλέπουσα. Ibid. D: ἀπερινόητος δὲ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων. Въ послѣднемъ мѣстѣ Богъ прямо называется Творцемъ всего. Въ это все безъ сомнѣнія входитъ и матерія. Срав. Θεοφ. Ad Autol. 2. 4.: такія слова: *«εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί»*.

¹⁾ Въ «Увѣщательномъ словѣ къ Эллинамъ», приписываемомъ Иустину философу, такъ объясняется различіе между *ποιητής* и *δημιουργός*: Творецъ (*ποιητής*), не нуждаясь ни въ чемъ другомъ, творитъ творимое изъ собственной своей силы и власти; *δημιουργ* же созидаетъ происходящее (*τὸ γινόμενον*), заимствуя силу изъ матеріи». Cohortatio ad Graec.: 22. p. 21. В. С.

²⁾ Suppl. 19, 19 В: *οὐτε πρεσβυτέραν λόγον ἔχει εἶναι τῇ ὅλῃ τοῦ θεοῦ· τὸ γὰρ ποιητικὸν αἶτιον προκατάρχειν τῶν γινόμενων ἀνάγκη*.

³⁾ Напрасно хочетъ Möller ослабить это мѣсто указаніемъ на то, что эти слова сказаны противъ языческихъ теогоній, производившихъ боговъ изъ матеріи. Аѳинагоръ, по его натянутому толкованію, говоритъ 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 Аѳинагора о твореніи міра, это—цѣль, съ какой онъ излагаетъ это ученіе. Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что языческій политеизмъ носилъ характеръ по преимуществу космическій. Предметомъ религіозныхъ олицетвореній является для грека *κόσμος*, т. е. благоустроенный міръ. Вся ошибка политеистовъ, на которую указалъ имъ Аѳинагоръ, состояла въ томъ, что за красотой видимаго міра они не poznали Виновника этой красоты. Отсюда главное вниманіе Аѳинагора обращено на то, чтобы показать язычникамъ, что они, обоготворяя вселенную съ великимъ разнообразіемъ и красотой 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 Аѳинагора было поэтому главнымъ образомъ раскрыть ученіе о созданіи міра, космоса, со всею красотой его. Поэтому онъ очень мало говоритъ 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 Аѳинагора. „Прекрасенъ міръ какъ своимъ величіемъ и расположеніемъ звѣздъ, которыя 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 произведеніе Божіе, то, удивляясь его красотѣ, я

еще прямѣе: не ясно ли безъ всякихъ толкованій, что подъ *ποιητὴν αἴτιον* разумѣется Богъ, а *υπομένων* относится къ матеріи. Въ трактатѣ «О воскресеніи» мы неоднократно встрѣчаемъ *τὰ γενέμενα*—въ смыслѣ *τὰ ἔργα* См. напр. 12., 52 Д. 53 с.

возношусь къ его художнику“.... „Хотя стихіи и прекрасны на видъ, благодаря искусству Создателя; но по природѣ своей онѣ тождественны съ веществомъ“... „Удивляясь прекрасному устройству неба и стихій, я не поклоняюсь имъ, какъ богамъ, зная, что онѣ подлежатъ разрушенію“¹⁾). Вотъ тѣ основныя мысли, какія высказывалъ Аѣинагоръ 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 Аѣинагоръ, 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 Библіи, 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 тѣма вверху бездны. Эта земля была та *ἡ ἄλη πανδεχής, ἄπλος φύσις*, о которыхъ говорятъ апологеты. Второй актъ творенія есть образованіе, созданіе міра изъ хаоса: это есть *раздѣленіе матеріи*²⁾, какъ выражается Аѣинагоръ.

На этомъ второмъ актѣ творенія, на твореніи космоса изъ первобытной, хаотической матеріи, Аѣинагоръ останавливаетъ, какъ мы видѣли, свое почти исключительное вниманіе. И какъ въ сказаніи Моисея Слово

¹⁾ Suppl. с. 15. 16.

²⁾ Suppl. с. 22. 22. Δ: ἡ ἄλη διακριθείσα 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 Божиимъ*. Сынъ Божій является идеею 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 едино ¹⁾. 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, *идеєю* (*ιδέα*) чувственного міра: міръ сотворенъ по Нему (*πρὸς αὐτοῦ*) ³⁾. Но самъ же Сынъ служилъ и осуществленіемъ этой идеи: Онъ былъ и дѣйствующей силой (*ἐνεργεια*) 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 быть идеею и дѣйственною силою для всего матеріальнаго, подлежащаго Ему въ видѣ безкачественной природы неустроенной земли, ибо тяжелѣйшія частицы въ немъ были смѣшаны съ легчайшими ⁵⁾. Наши слова подтверждаетъ 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 πεποιημένα. С. 6. 7. Α: ὅφ' οὗ λόγῳ δεδημιουργῆται τὰ πάντα.

⁵⁾ Suppl. 10. 10 Д: πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον, ... ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν συμπάντων, ἀπολοῦ φύσεως καὶ γῆς ἀχρείας ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα ἐπ' αὐτοῖς. Мѣсто это затруднительно для пониманія и

ческий, 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. *Πανδεχὴς ὕλη* получила, вслѣдствіе дѣй-

вывало нѣсколько критическихъ опытовъ для своего объясненія. Вся трудность его состоитъ въ томъ, что во всѣхъ рукописныхъ экземплярахъ «Прошенія» стоитъ не *ἀρχέας*, какъ мы написали уже по исправленію Марана, а *ὀχέας*. (*coitus*). Отто по справедливости называетъ это чтеніе *нелѣпнымъ*. Въ виду такой нелѣпности предлагали слѣдующія исправленія этого слова: *Gesner* понимаетъ *ὀχέας* въ смыслѣ *ὄχημα* или *ὀχέιον*, т. е. корабль. Смыслъ является такой, что все матеріальное представляется въ видѣ неподвижнаго корабля. Дѣйствуя на матерію, Логосъ оживотворяетъ её, точно такъ же, какъ и кормчій, вступая на корабль, приволить его въ движеніе. 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 имѣетъ мѣсто, потому что—1) онъ удобенъ для изображенія приведенія чего-нибудь въ движеніе, но не для образованія и устроенія космоса изъ безобразнаго вещества, а объ этомъ и идетъ рѣчь у Аѳинагора; 2) Кромѣ того, трудно допустить превращеніе *ὀχήματος* или *σχέου* въ *ὀχέας*.—Фабрицій предлагаетъ *ὀχέως*—въ смыслѣ *ἀνατασσεύαστοῦ*, но въ этомъ значеніи слово это почти не употребляется. Всѣхъ удачнѣе, кажется, догадка Марана, который, вмѣсто *ὀχέας*, ставитъ *ἀρχέας*. Это исправленіе принимаетъ *Clericus*, *Clarisse* и *Отто*. Последний внесъ его и въ текстъ. Но «нелѣпное» *ὀχέας* нашло себѣ въ послѣднее время защитника въ лицѣ *Möllera* (*Kosmol.* стр. 166—167). Онъ принимаетъ *ὀχέα* въ буквальный смыслъ, т. е. въ смыслѣ *coitus*, и находитъ во всей тирадѣ Аѳинагора «прекрасный» смыслъ. Въ этой тирадѣ онъ прежде всего устанавливаетъ такую конструкцию: *ὅς ὕλην ζυμλ.* (т. е. *ἀπολον φύσεως καὶ γῆς*) *ὑποκείμενῶν ὀχέας δίκην* и. т. л. Такимъ образомъ, Логосъ представляется мужескимъ оплодотворяющимъ принципомъ, а вся совокупность матеріальнаго женскимъ пассивнымъ началомъ и весь актъ творенія представляется особаго рода актомъ оплодотворенія матеріи Логосомъ. Трудно допустить, чтобы Аѳинагоръ, столь горячо возстававшій противъ грубаго антропоморфизма языческихъ теогоній и мифологій, самъ допустилъ грубый и притомъ мало выражающій собою образъ.

ственной силы Логоса, раздѣленіе (*διακρίσιν*), вмѣсто безпорядочнаго смѣшенія; опредѣленную форму (*σχῆμα*), вмѣсто безкачественности (*αποϊόςφουσις*) и красоту (*κόσμον*) вмѣсто неустроенности (*ἀχρεία 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 совершенъ 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 *σὺμβουλος*, совѣтникъ.

Аѳинагоръ не описываетъ своимъ августѣйшимъ читателямъ порядка міротворенія, какъ это дѣлаетъ Теофилъ къ Автолику (II кн.). Но въ одномъ мѣстѣ своей апологіи онъ очевидно представляетъ предъ собою картину шестидневнаго міротворенія, написанную Моисеемъ: „Для Него, говоритъ онъ, самая большая жертва та, если мы знаемъ, Кто распростеръ и окружилъ небеса и утвердилъ землю на подобіе центра, Кто собралъ воду въ моря и отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы, Кто украсилъ эфиръ звѣздами и повелѣлъ землѣ производить всякія сѣмена, Кто сотворилъ животныхъ и создалъ человѣка ³⁾“.

III.

Цѣль творенія. Отношеніе Бога къ міру.

„Если, какъ говоритъ Аѳинагоръ, рѣшительно во всѣхъ дѣлахъ Божіихъ нѣтъ ничего напраснаго ⁴⁾“, то

¹⁾ Suppl. 15. 14. D.

²⁾ Suppl. 6. 7 A. Suppl. 10. 10 B: *ὅφ' ὃ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ αὐτοῦ Λόγου.*

³⁾ Suppl. c. 13.

⁴⁾ De resurr. 15. 57 C: *πάντων καὶ πανταχόθεν ἀπελήλαται τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ τὸ ματαίον...* Срав. 12, 53 c.: *μηδεμίαν ἐν τοῖς ὑπὸ θεοῦ γενομένης τοῦ ματαίου χάραν ἔχοντες...*

мы въ правѣ задать вопросъ, 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 эманацию 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 Божиимъ, ибо „Богъ для Себя есть все, свѣтъ неприступный, *міръ совершенный*, духъ, сила, разумъ ¹⁾“. Въ другомъ мѣстѣ Аѳинагоръ говоритъ: „Тому, кто совершенно ни въ чемъ не нуждается, ничто изъ созданнаго Имъ не можетъ служить къ собственной Его 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 жизнію. 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 C: *ὁ δὲ κόσμος οὐχ ὡς θεομένον τοῦ θεοῦ γέγονεν· πάντα γὰρ ὁ θεὸς ἐστὶ αὐτὸς αὐτῷ φᾶς ἀπρόσβητον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.* Сравни. 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 распростеръ 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 вѣдѣніемъ и всеуправляющею мудростію,—воздѣваемъ къ небу чистыя руки, то какія еще нужны Ему жертвоприношенія?“ 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 благодать и премудрость Божія, которые обнаруживаются во всѣхъ твореніяхъ Божіихъ ²⁾).

Но разъ Богъ сотворилъ міръ по Своей премудрости и благодати, то неизбѣжнымъ слѣдствіемъ той же премудрости и той же благодати является промыслительная дѣятельность Бога по отношенію къ міру. Аѳинагоръ 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 управленія и провидѣнія Божія, но 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' αὐτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας φερούμενην 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 Единого.

⁴⁾ *De resurr.* 18. 60 В.

Эти промыслительныя отношенія къ міру должны быть представляемы такъ, что Богъ не чуждъ міру, — 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 Аѳинагора. Такъ, онъ говоритъ, что Богъ, Творецъ міра, находится выше сотвореннаго имъ міра, а такъ какъ міръ имѣетъ сферическую форму, то быть превыше міра значитъ быть окрестъ міра¹⁾. Такимъ образомъ, Богъ какъ-бы объемлетъ и содержитъ міръ въ Своей власти²⁾ и даже всё Собою наполняетъ³⁾. Но при этомъ не нужно конечно забывать, что Богъ по существу Своему необъятенъ (*ἀχρότοτος*) и поэтому не можетъ ограничиваться какимъ-нибудь опредѣленнымъ ограниченнымъ мѣстомъ въ мірѣ⁴⁾. Съ другой стороны такъ какъ Богъ стоитъ превыше всего матеріальнаго, раздѣляясь отъ него неизмѣримой бездной, то нельзя представлять пребываніе Бога въ мірѣ и такъ, что міръ есть какъ-бы тѣло Божіе, какъ это думали перипатетики⁵⁾. Единственно мыслимое отно-

1) Athen. Suppl. 8 p. 8 D: *ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγενημένων, καὶ περὶ ᾧ ἐποίησε καὶ ἐκόσμησε....*

2) Аѳинагоръ употребляетъ для выраженія такихъ отношеній Бога къ міру такіе глаголы, какъ: *συνέχειν*, *συγκρατεῖν*, *ἐποπτεύειν*, *ἐπέχειν*. См. Suppl. 8 p. 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'école d' Alexandrie*, I, 232, 233, 234), что Аѳинагоръ будто-бы считалъ міръ субстанціею и тѣломъ Бога: «Athenagore, говоритъ онъ,—conçoit le monde tantôt comme l'oeuvre de Dieu, tantôt comme la substance même et son corps». Это утвержденіе явилось у Vacherot очевидно вслѣдствіе неправильнаго пониманія, или, вѣрнѣе, небрежнаго чтенія мѣста въ 16 главѣ, «Прошенія» Аѳинагора, гдѣ Аѳинагоръ питуетъ воззрѣнія на міръ Платона, стоиковъ и между прочимъ перипатетиковъ и приходитъ къ тому выводу, что всѣ эти воззрѣнія приводятъ къ одному выводу: должно

шеніе Бога къ матеріальному міру есть отношеніе промыслительное: Богъ живетъ въ мірѣ Своею промыслительною дѣятельностію, а не Своею сущностію ¹⁾).

Какъ твореніе міра Богъ совершилъ не непосредственно, но чрезъ Слово Свое, такъ и промышленіе надъ міромъ осуществляется при посредствѣ Св. Духа. Богъ Словомъ Своимъ все сотворилъ и устроилъ и все содержитъ. „Словомъ Божиимъ все сотворено и Духомъ Его все содержится ²⁾); Богъ всѣ творенія содержитъ Духомъ ³⁾)). И опять нельзя представлять себѣ, что это промышленіе Духа Божія надъ міромъ въ смыслѣ стоическомъ или платоновскомъ, какъ будто Богъ является мировой душой (*ψυχή*) или проникающимъ матерію духомъ. Подъ Духомъ Аѳинагоръ разумѣетъ именно третье лицо св. Троицы, *ἀπόρροια τοῦ Θεοῦ* и *τὸ παρὰ Θεοῦ πνεῦμα*, а противъ стоическаго ученія о всепроникающемъ духѣ Аѳинагоръ прямо полемируетъ ⁴⁾).

Естественнымъ слѣдствіемъ промышленія Божія о мірѣ является стройная законосообразность въ мировыхъ процессахъ: въ движеніи свѣтилъ, въ явленіяхъ

почитать Бога, а не обоготворять міръ за красоты его. «Если міръ, какъ говоритъ Платонъ, есть художественное произведеніе Божіе, то, удивляясь его красотѣ, я возношусь къ его художнику; или пусть міръ будетъ сущностію и тѣломъ Бога, какъ думаютъ перипатетики; вмѣсто того, чтобы поклоняться Богу, причинѣ движенія въ этомъ тѣлѣ,—мы не будемъ припадать къ этимъ бѣднымъ и слабымъ стихіямъ... Или, если кто-нибудь мыслить части міра силами Божіими.... и т. д. Очевидно, что Vacherot принялъ ссылку Аѳинагора на перипатетиковъ за собственное мнѣніе Аполонета.

¹⁾ Suppl. 8. 8 Д: *ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γενομένων ἐπέχων αὐτόν. τῇ τοιούτων προνοῇ κτλ.*

²⁾ Suppl. 6. 6 Д: *ὅφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα.*

³⁾ Suppl. 5. 6 В: *οὗ οὖν τὰ ποιήματα καὶ ἰφ' οὗ τῷ πνεύματι ἡμιοχεται κтл.*

⁴⁾ Suppl. 22. 23. В.

земной природы, въ жизни животныхъ. „Вѣчный промыслъ Божій постоянно бодрствуетъ надъ нами; по словамъ языческаго поэта, земля по необходимости, хочетъ-ли, не хочетъ-ли, производить растенія и питаетъ скотъ; вещи управляются закономъ разума сообразно съ общимъ ихъ устройствомъ... Въ устройствѣ вселенной нѣтъ ничего безпорядочнаго и случайнаго, а напротивъ 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 ученію Аѳинагора, назначилъ ангеловъ. „Мы признаемъ множество ангеловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Зажигатель міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями, и небесами, и міромъ, и всѣмъ, что въ немъ и благоустройствомъ ихъ“²⁾.

Въ какомъ смыслѣ должно понимать это ученіе о промыслительной дѣятельности ангеловъ, мы увидимъ ниже при разборѣ ученія Аѳинагора о мірѣ духовномъ.

2. Ученіе Аѳинагора о мірѣ духовномъ.

„Пневматологія, говоритъ одинъ ученый, представляетъ собою существенную часть патристическаго богословія“³⁾. Объясняя такое значеніе ученія о мірѣ духовномъ въ ученіи древнихъ отцовъ церкви, Неандеръ говоритъ: „христіанство поставило антропологию въ связь съ ученіемъ о духахъ, ибо съ одной стороны оно представило человѣку такую же разумно-нравственную 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 міру духовъ отнесло и происхожденіе моральнаго зла“¹⁾).

Эти слова ученыхъ, сказанныя вообще объ отцахъ церкви, въ частности особенно приложимы къ Аѣинагору. 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 міросозерпаніе Аѣинагора, вслѣдствіе чего въ нѣкоторыхъ пунктахъ оно представляетъ оригинальныя особенности въ сравненіи съ установившимся церковнымъ ученіемъ, хотя впрочемъ эти особенности свойственны и другимъ современнымъ Аѣинагору апологетамъ, прошедшимъ одинаковую съ нимъ языческую школу.

Аѣинагоръ 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 Аѣинагора о духахъ чистыхъ, а потомъ ученіе о злыхъ духахъ.

А) Ангелы добрые.

Происхожденіе, природа ангеловъ. Назначеніе и почитаніе ангеловъ.

Міръ ангельскій, какъ и міръ чувственный, получилъ свое происхожденіе отъ Бога²⁾, и притомъ ангелы произошли, не какъ истеченія изъ божественной плыромы, на подобіе гностическихъ эоновъ или платоническихъ идей, но сотворены Богомъ³⁾.

¹⁾ Neander, Allgem. Geschich. der christ. Kirche 1. 3 p. 694.

²⁾ Suppl. 24, 27; B: ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἐκείνου ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι.

³⁾ Suppl. 24. 27. D: Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι, ἀνθαίρετοι δὴ οἷοι γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔμειναν ἐφ' οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός..... κτλ.

Но, не смотря на то, что Ангелы суть *γενόμενοι*, они при самомъ сотвореніи своемъ 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 *личныя*: они одарены свободной волей, имъ свойственна способность пребывать въ добрѣ и уклоняться козлу 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 всѣмъ, что въ немъ и благоустройствомъ 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 имѣетъ 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: ἐναντὶν ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα γενόμενον μὲν ὑπὸ θεοῦ, καθὼ καὶ λοιποὶ ὑπ’ αὐτοῦ γεγονόσι ἄγγελοι.

²⁾ Suppl. 24. 27. C: ὡς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, αὐθαίρετον, καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχόντων... καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθίστημεν.

³⁾ Suppl. 10. 11 A: Καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φάμεν, οἷς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ’ αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περὶ τε τὰ στοιχεῖα καὶ τοὺς οὐρανούς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτου εὐταξίαν. Iust. II. c. 5.

⁴⁾ Suppl. 24. 27. B.

⁵⁾ Rössler, Lehrbegriff der christl. Kirche S. 138. и др. (см. у Semisch, 347. II).

такое заключеніе о всей христіанской древней церкви, будто она приписывала Богу лишь всеобщее родовое промышленіе надъ міромъ, а частное промышленіе надъ жизнію и дѣйствіями единицъ и индивидуумовъ всецѣло относила къ Ангеламъ. Это ученіе, говорятъ, перешло въ церковь изъ платонизма чрезъ христіанъ-философовъ, подобныхъ Аѣинагору ¹⁾. Мы думаемъ, что заключеніе это невѣрно не только по отношенію ко всей церкви, но и къ Аѣинагору. Мы конечно не станемъ отрицать того, что въ ученіи объ ангелахъ и въ частности объ ихъ дѣятельности между Аѣинагоромъ и платонизмомъ существуетъ нѣкоторое сходство. Но сходство это говоритъ только о томъ, что подъ вліяніемъ христіанства Аѣинагоръ переработалъ свои платоническія воззрѣнія, подчинилъ ихъ принятому имъ христіанскому ученію, уничтоживъ въ нихъ то, что съ этимъ послѣднимъ не согласовалось. Но нельзя представлять дѣла такъ, будто платонизмъ былъ исходнымъ пунктомъ въ ученіи Аѣинагора и будто его ученіе объ ангелахъ есть лишь переводъ взглядовъ Платона на христіанскій языкъ, подстановка христіанскихъ ангеловъ вмѣсто демоновъ Платона.

Достаточно небольшого знакомства съ ученіемъ 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 безсмертнаго, — поэтому, онъ не могъ сотворить и человѣческихъ тѣлъ: это совершили низшіе боги — демоны. Точно также, будучи Существомъ, абсолютно возвышеннымъ надъ всѣмъ смертнымъ и матеріальнымъ, Богъ не можетъ

¹⁾ Möller. Geschichte der Kosmologie. 183. Pertsch. Philosophie doct. eccles. de geniis. 5. Rössler. Biblioth. d. Kirchenväter. 1. 202. Чарнеръ. Fall. des Heidenthums 1. 581. Brucker, Histor. critic. philos. III. 377.

быть и непосредственнымъ промыслителемъ міра и рода человѣческаго: для этого опять ему служатъ демоны и гении, 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 Аѣинагора. Частное промышленіе ангеловъ, по Аѣинагору, совсѣмъ не исключаетъ непосредственнаго промышленія Самого Бога надъ міромъ и надъ человѣческимъ родомъ. Аѣинагоръ самъ говоритъ: мы знаемъ, что Богъ и ночью и днемъ присуцъ нашимъ мыслямъ и словамъ, что весь Онъ—свѣтъ и видитъ находящееся въ нашемъ сердцѣ ³⁾). Въ другомъ мѣстѣ онъ же весьма ясно говоритъ, что ничто на землѣ не изъято отъ управленія и провидѣнія Божія, что попеченіе Творца простирается на все сокровенное и явное, великое и малое ⁴⁾). Такимъ образомъ, по Аѣинагору, 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 (*leitourgoi*),

¹⁾ Plato in Sympos: Πάν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ Θεοῦ τε, καὶ θνητοῦ, τίνα (ἢ δ' ἐγώ) δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν· τῶν μὲν τὰς θέσεις, καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε, καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν.

²⁾ Ibid: Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτον πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία; καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐρηγοροῦσι, καὶ καθεύδουσι. Неоплатоники прямо называютъ ангеловъ θεοὶ μερικοὶ καὶ κοσμικοὶ (De abstinens. Porphir. 1, 57). Jambl. De myster Aegip. 5. 23.

³⁾ Suppl. 31.

⁴⁾ De resurr. 18.

исполнителями воли Божіей. А такъ какъ по природѣ своей они ограниченны, то ограниченны 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 Аѣинагоръ и говоритъ, что „Богу принадлежитъ всеконечное и всеобщее промышленіе (*παντελική καὶ γενετική*)“ ¹⁾, а ангеламъ—частное.

Понимаемое въ такомъ смыслѣ мнѣніе Аѣинагора 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 Вѣтхомъ Завѣтѣ. Въ книгѣ Второзаконія встрѣчаемъ въ переводѣ LXX: *ἐστῆθεν ὄρα 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 отдѣльных народовъ. Подтверженіемъ этому служить книга прор. Даніила, гдѣ прямо упоминаются ангелъ Персовъ и ангелъ Грековъ ³⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ основаніе для мысли о промыслительной дѣятельности ангеловъ можно видѣть въ словахъ І. Христа: *блюдите, да не презрите единого отъ малыхъ сихъ върующихся въ Мя, ибо ангелы ихъ выну видятъ лице Отца Моего, Иже на небесахъ* ⁴⁾.

¹⁾ Выше (см. введеніе) мы видѣли, какъ понималъ эти слова Аѣинагора о всеобщемъ промышленіи Божіемъ св. Меоодій Патарскій.

²⁾ Втор. 32. 7.

³⁾ Даніилъ 10. 13, 20.

⁴⁾ Матѣ. 18. 20. Мнѣніе Аѣинагора 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 Аѣинагора на *почитаніе ангеловъ*. Собственно говоря, о почитаніи ангеловъ Аѣинагоръ 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 Аѣинагора обоготвореніе ангеловъ, а другіе, напротивъ, полнѣйшее отрицаніе всякаго почитанія ангеловъ.

Маранъ въ примѣч. 73 къ 11-й главѣ упоминаетъ между прочимъ ученаго Барбейрака, который, въ своемъ сочиненіи: *De doctrina morali Patrum*, обвиняетъ Аѣинагора въ платонизмъ, или, вѣрнѣе, въ платоническомъ политеизмъ. Основаніе для этого обвиненія онъ видитъ въ выраженіи, которое Аѣинагоръ предпосылаетъ своему ученію объ ангелахъ,—именно онъ говоритъ: „этими (т. е. вышеизложеннымъ ученіемъ о Богѣ) не ограничивается наше *богословское ученіе* (*θεολογικὸν μέρος*); но мы признаемъ еще множество ангеловъ“. Если ангелы, заключаетъ Барбейракъ, относятся къ области *θεολογικόν*, то слѣдовательно Аѣинагоръ ставитъ ихъ наравнѣ съ Богомъ (*Θεός*). Но мы думаемъ, что обвиненіе Аѣинагора въ обоготвореніи ангеловъ, послѣ столь горячихъ его заявленій и сильныхъ доказательствъ въ пользу единства Божія, является поистинѣ нелѣпнымъ. 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*: *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόβιον, ἀγγέλους, οὓς ἐπὶ ταύτοις ἔταξε, παρέδωκεν*. Есть даже внѣшнее сходство въ выраженіи мысли у Іустина и Аѣинагора. Оригенъ говоритъ объ ангелахъ—покровителяхъ плодовъ земныхъ и жизни животныхъ (*Contra Cels. 8. 57*); Климентъ Александрійскій упоминаетъ объ ангелахъ городовъ и народовъ (*Strom. 6. 17*); Василій Великій говоритъ объ ангелахъ пастыряхъ и руководителяхъ (*παιδαγωγοί*) вѣрующихъ душъ. (*Contra Eunom. III. т. II. 79*).

обо всемъ, что носить на себѣ характеръ сверхъестественнаго, даннаго свыше. Такъ напримѣръ Евсевій называетъ *θεολογίαν* содержаніе Моисеева законодательства ¹⁾).

Несостоятельность мнѣнія Барбейрака доказывается уже тѣмъ, что существуетъ мнѣніе, радикально ему противоположное, будто Аѣинагоръ совсѣмъ отвергалъ почитаніе ангеловъ. Оно высказано учеными: Clarisse, Герики, Münscher'омъ и W. Wünscher'омъ ²⁾). Герики основывается на словахъ Аѣинагора: *οὐ τὰς δυνάμεις προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην* ³⁾). Герики неправильно понялъ это мѣсто, полагая, что *δυνάμεις* есть указаніе на ангеловъ. Но въ рѣчи Аѣинагора заключается совсѣмъ другой смыслъ: „пусть кто-нибудь почитаетъ *чисти міра* силами Божиими: мы будемъ воздавать служеніе *не этимъ силамъ*, а ихъ Творцу и Владыкѣ. Я не прошу у вещества, чего оно само не имѣетъ, и вмѣсто Бога *не служу стихіямъ* (*οὐ θεραπεύω*), которыя ничего не могутъ болѣе, нежели сколько имъ повелѣно“. Ясно, что рѣчь идетъ о ложномъ почитаніи космическихъ силъ, а совсѣмъ не объ ангелахъ.

Какъ мы уже замѣтили, прямыхъ указаній на почитаніе ангеловъ у Аѣинагора нѣтъ. Но если принять во вниманіе, что онъ учитъ о промыслительной дѣятельности ангеловъ надъ міромъ и людьми, то мы въ правѣ думать, что Аѣинагоръ допускалъ, какъ и вся древняя церковь, почитаніе ангеловъ, въ смыслѣ молитвеннаго ихъ призванія.

¹⁾ Praepar. Evang. VII. c. 14: *τὴν ἄνωθεν ἐκ προπατόρων εἰς αὐτὸν ἤκουσαν θεολογίαν*.

²⁾ Clarisse, de Athenag. vita et scriptis (у Otto 7. 73). Gericke, de schola, quae etc. II. 102. Münscher. Handbuch d. Dogmg. II. 24. Dr. Wilh. Wünscher. Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. I. 83. Ammerk. 1.

³⁾ Suppl. 16. 15 D.

В) Падшіе ангелы или духи злыбы.

I.

Паденіе ангеловъ и происхожденіе царства духовъ злыбы.

Съ ученіемъ Аѣинагора о падшихъ ангелахъ, или дѣмонахъ, мы отчасти уже раньше встрѣчались. Мы видѣли, какое значеніе придавалъ Аѣинагоръ дѣмонамъ въ происхожденіи языческаго политеизма. Теперь намъ нужно обратить вниманіе на догматическую сторону въ этомъ ученіи, разсмотрѣть отношенія его не къ частному лишь вопросу о происхожденіи политеизма, а къ общему вопросу о происхожденіи и существованіи зла въ мірѣ и въ челоуѣчествѣ.

Какимъ образомъ явились злые духи?

Изъ предыдущаго намъ извѣстно, что по Аѣинагору 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 своемъ 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, Аѣинагоръ 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 *кнлзъ вещества* (ἄρχων τῆς ὕλης). Онъ, какъ и всѣ прочіе ангелы, былъ сотворенъ Богомъ и поставленъ для управленія веществомъ и его видами¹⁾: около него было множество другихъ ангеловъ, владычествующихъ (ἄρχοντες) надъ матеріею и ея видами:

¹⁾ Suppl. 24. 27. В: τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γινόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἶδεσι πιστευσάμενον διοίκησιν.

они были его помощниками ¹⁾). Вотъ въ этой-то, повидимому, значительной части міра ангельскаго 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 (*το πρωτον*), злоупотребили и своимъ естествомъ, и предоставленную имъ властію. Злоупотребленіе князя вещества состояло въ томъ, что онъ сдѣлался небреженъ и лукавъ въ ввѣренномъ ему управленіи, а грѣхъ его помощниковъ—ангеловъ—въ томъ, что они возымѣли вождельніе 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* (*ἀρχὸν τῆς ὑλῆς*), *его ангеловъ* (*οἱ ἄγγελοι* (*οἱ ἐκπεσόντες*.) и *демоновъ*, которые суть души *исполиновъ* (*δαίμονες*—*αἱ ψυχαὶ τῶν γυγάντων*).

Прежде, чѣмъ перейти къ описанію дѣятельности духовъ злобы и ихъ главы—діавола, намъ необходимо остановиться на вопросѣ о грѣхопадении ангеловъ сатаны путемъ прелюбодѣянiя. Ученіе Аѣинагора о паденіи самого начальника вещества выражено въ самыхъ общихъ чертахъ: онъ сдѣлался небреженъ и лукавъ (*ἀμελής καὶ πονηρός*), а въ чемъ состояла его небрежность и въ чемъ выразилось лукавство, или зло его,—это остается не объясненнымъ. Это и понятно, потому что и современное Аѣинагору ученіе, и даже Священное Писаніе не даетъ опредѣленныхъ указаній на грѣхъ

¹⁾ Supplic. 24. 27 В: *στερέωμα* — собств. подкрѣпленіемъ, опорю.

дiавола: по ученiю однихъ отцовъ, этимъ грѣхомъ было непослушанiе волѣ Божiей и гордость, соединенная съ желанiемъ быть равнымъ Богу, по ученiю другихъ,—зависть къ людямъ ¹⁾. Повидимому, Аѣинагоръ примыкаетъ болѣе къ первому, чѣмъ ко второму изъ этихъ мнѣнiй. Но какъ-бы то ни было, его мнѣнiе о грѣхѣ дiавола, не представляя ничего новаго, въ то же время не содержитъ никакого противорѣчiя ни общепринятому церковному ученiю, ни св. Писанiю.

Не таково его мнѣнiе о паденiи ангеловъ сатаны чрезъ прелюбодѣянiе съ дѣвами. Мнѣнiе это,—кромѣ того, что не имѣетъ достаточнаго основанiя въ свящ. Писанiи,—прямо противорѣчитъ ученiю Аѣинагора о

¹⁾ Основанiе первому мнѣнiю даетъ мѣсто въ 1-мъ посл. къ Тим. 3. 6: епископъ не долженъ быть изъ новообращенныхъ, чтобы не *возгордился* и не подпалъ осужденiю съ дiаволомъ. Оригенъ пишетъ: надменность, гордость, высокомерiе—вотъ грѣхъ дiавола и за эти проступки онъ переселился съ неба на землю (in Esesh. Homil. 9. 2). Иринеи прямо замѣчаетъ, что дiаволъ хотѣлъ, чтобы его почитали Богомъ: «дiаволъ, говоритъ онъ, только одно и можетъ,—что онъ и сдѣлалъ въ началѣ,—именно ослѣплять сердца людей, чтобы они забыли истиннаго Бога и почитали Богомъ его самого. (Iren. 5. 24). Другое мнѣнiе,—о *зависти* дiавола къ людямъ,—основано повидимому на мѣстѣ въ книгѣ Премудр. Соломона II. 23—24. «завистию же дiаволою смерть вниде въ мiръ». Мнѣнiе это мы встрѣчаемъ у Иринея Лион. 4. 40, 3: *ἐξήλασε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ*; у Киприана: De bono patient. с. 19: «дiаволъ не могъ терпѣть челоуѣка, созданнаго по образу и по подобiю Божiю: поэтому палъ и всё потерялъ». Прекрасно объясняетъ возникновенiе этой зависти, погубившей начальника вещества, св. Григорiй Нисскiй. По его словамъ, ангелъ—начальникъ вещества былъ поставленъ управителемъ надъ землею и когда Богъ изъ подчиненной ему стихiи создалъ челоуѣка, ангелъ возненавидѣлъ послѣдняго, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ созданный по образу и подобiю Божiю, не подлежалъ власти начальника вещества и стремился, возвышаясь надъ веществомъ, сблизиться съ Богомъ (orat. cat. с. 6). Подобнымъ образомъ разсуждаетъ и I. Дамаскинъ. Болѣе близкое къ Аѣинагору мнѣнiе о паденiи дiавола встрѣчаемъ у Оригена De princ. 1, 4: по нему, паденiе это состояло въ худомъ управленiи веществомъ.

духовности ангеловъ: неправомыслие, столь бросающееся въ глаза, что древній схолиастъ дѣлаетъ такое примѣчаніе 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 ученіе мужъ, столь благочестиво и благородно философствовавшій въ своихъ писаніяхъ“¹⁾.

Но не послѣдуемъ за схолиастомъ въ строгомъ осужденіи Аѳинагора. Намъ не нужно забывать, что мнѣніе Аѳинагора о прелюбодѣяннiи ангеловъ не было единственнымъ мнѣніемъ: почти всѣ церковные писатели доникейскаго періода держались того же мнѣнія²⁾. Это было такимъ образомъ заблужденіе цѣлой эпохи, а не одного лица, и не намъ осуждать его³⁾. Для насъ достаточно указать возможный источникъ происхожденія и существованія этого заблужденія.

¹⁾ У Отто, гл. 24. прим. 24.

²⁾ См. Clementin. Hom. VIII. с. 13. Іустинъ Филос. Апол. II. 5. Иринеи J. IV, 16, 2; 36. 4. Климентъ Александр. Paedag. I. III. 2. Меѳодій см. у Фот. Bib. Cod. 324. Евсевій. Praepar. 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 мнѣніе о плотскомъ паденіи ангеловъ строго осуждено св. Іоанномъ Златоустомъ, Августиномъ, Кирилломъ Александр. и Θεодоритомъ. Златоустъ (Бесѣд. на кн. Быт. XXII) справедливо видитъ *πρώτον ψεύδος* этого мнѣнія въ томъ, что въ древнѣйшихъ спискахъ перевода LXX въ Быт. 6, 2 вмѣсто «сыны Божіи» было поставлено: «ангелы Божіи». Показавъ, что ангелы явля въ св. Писаніи не называются сынами Божіими, Златоустъ толкуетъ это мѣсто въ отношеніи къ сынамъ Свѣа. Августинъ (De civit. Lib. XV. 22) на основаніи между прочимъ контекста 6-й главы доказываетъ, что слова «ангелы Божіи» должно относить къ людямъ, потому что вслѣдъ за словами: «видѣвше ангелы Божіи дщери человѣчи, яко добры сѹть, поаша себѣ жены отъ всѣхъ, яже избраша»,—тотчасъ прибавлено: «и рече Богъ: не имать духъ мой пребывати въ челоуѣцѣхъ сихъ во вѣкъ, зане сѹть плоть. См. Кирил. Алекс. Antropomorph. с. 17. Contra Julian. LIX. и Θεодорита, Quaest. XLVII in Genes.

Аѣинагоръ, упомянувъ языческимъ императорамъ о плотскомъ паденіи ангеловъ, ссылается на авторитетный голосъ пророческій: „вы знаете, говоритъ онъ, что мы ничего бездоказательнаго 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 мудростію Божественною и мірскою такое же растояніе, какое между истиною и вѣроятностію: первая—небесная, а вторая—земная“ ²⁾. Такимъ образомъ, весьма ясно, что Аѣинагоръ 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 апокрифическая 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, Аѣинагоръ раздѣлялъ ошибку другихъ древнихъ церковныхъ писателей, напр. Тетуллиана, который прямо называетъ Эноха, автора книги, „древнѣйшимъ пророкомъ“ и книгу Эноха ставитъ наравнѣ съ каноническими писаніями. Повидимому, Климентъ и Оригенъ тоже считали книгу Эноха каноническою ³⁾.

Что утвержденіе наше о зависимости Аѣинагора отъ книги Эноха въ изслѣдуемомъ нами мѣстѣ не голо-
словно, въ этомъ убѣждаетъ дѣйствительное сходство

¹⁾ Suppl. 24. 27. D: *ὅτε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἅ δὲ τοῖς προφήταις ἐκπεφάνηται μὴνύειν.*

²⁾ Supp. 24. 28 A.

³⁾ Тертуліанъ, 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 Аѣинагора къ книгѣ Эноха.

Аѣинагора съ кн. Эноха въ ученіи объ ангелахъ. Такъ, слова Аѣинагора: „отъ совокупившихся съ дѣвами родились такъ называемые исполины“ — суть не что иное, какъ заимствованіе изъ гл. VII, 2 ст. книги Эноха. Мнѣніе Аѣинагора о томъ, что *демоны суть души* исполиновъ, основывается, очевидно, на слѣдующихъ словахъ кн. Эноха (гл. XV. 9): „злыя существа выходятъ 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 Аѣинагора находится въ очевидной зависимости отъ XV, 10—11 кн. Эноха. „Сии-то ангелы, пишетъ Аѣинагоръ, ниспавшіе съ неба и обитающіе въ воздухѣ и *на землѣ* и уже не могущіе взойти на небо, равно и души исполиновъ, которые суть собственно демоны, блуждающіе вокругъ міра, производятъ дѣйствія, — одни, именно демоны — соотвѣтственные природѣ, какую они получили, а другіе, именно ангелы — тѣмъ вождельніямъ, которыя 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, погибнуть и будутъ низринуты и станутъ совершать насилія и производить разрушеніе на землѣ и причинять бѣдствіе“. Между различными видами развращенія, произведеннаго 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 Аѣинагоръ, какъ мы уже видѣли, считаетъ демоновъ виновниками политеизма.

Итакъ, все заблужденіе Аѣинагора 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

паденіи ангеловъ. Признавая книгу Эноха за авторитетную пророческую книгу, Аѳинагоръ не считалъ, очевидно, и нужнымъ входить въ критическій 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 плотскаго паденія ангеловъ, выраженной въ кн. Эноха: это завело-бы насъ 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 мифологіи и поэзіи, не изъ платонизма¹⁾, а изъ іудейскаго преданія, вызывшагося въ кн. Эноха.

А затѣмъ мы перейдемъ къ ученію Аѳинагора о дѣятельности діавола и аггеловъ 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 діаволь есть нѣчто противободрствующее (*ἀντιδοξοῦν*) 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 бла-*

¹⁾ Платоническое толкованіе легенда о паденіи ангеловъ съ дочерьями человѣческими получила лишь у Оригена, который приложилъ её къ своей теоріи паденія человѣческихъ душъ въ область матеріи. *Contr. Cels.* 5. 55.

гости Божіей“, которая составляетъ необходимое свойство Бога“¹⁾.

Благодѣнье Божіа 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 благодѣньи и правдѣ. Таковы напримѣръ явленія неожиданнаго 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 размышленіи тревожитъ меня вопросъ: случай или Богъ управляетъ жизнію 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 Божіа³⁾. Но, какъ мы видѣли, существованіе промысла Аѳинагоръ не подвергалъ ни малѣйшему сомнѣнію: въ дѣйствіяхъ Бога нѣтъ и не можетъ быть чего-либо неправдаго или неразумнаго: „въ отношеніи къ людямъ Онъ дѣйствуетъ по заслугамъ cadaго, сообразно съ

¹⁾ Suppl. 24, 27 A: φαρμεν..... μίαν (δύναμιν) μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τὰ θεῶ, ὡς τῇ φίλῃ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῇ ἡμέρᾳ νυξ κατὰ τὰ φαινόμενα....., ἀλλὰ ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ, ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνύπαρχον.... ἐναντίον ἐστί.

²⁾ Орывокъ изъ неизв. соч. Еврипила. (Suppl. 25, 28. B).

³⁾ Ibid. p. 28. С. Аристотель по свидѣтельству Евсевія (Праераг. XV. с. 5) считалъ подлежащею промыслительной дѣятельности Бога только ту часть міра, которая простирается до луны, а всю нижайшую часть считалъ состоящею внѣ управленія.

истиною, а не съ людскимъ мнѣніемъ (и слѣдовательно не вопреки справедливости (*παρά δικήν*); а прочія вещи управляются законами разума сообразно съ общимъ ихъ устройствомъ“¹⁾). Откуда же, спрашивается, зло и несправедливость, доводящія людей до сомнѣнія въ промыслъ? Они происходятъ, по Аѳинагору, отъ начальника вещества, который „изобрѣтаетъ и устрояетъ противное благодати Божіей“²⁾). По вліянію и дѣйствию его происходятъ безпорядочные случаи въ жизни людей и въ жизни природы. Вслѣдствіе его же воздѣйствія люди, пользуясь одинаковой способностію размышленія, мыслить и дѣйствуютъ различно. Иногда, съ цѣлію завлечь челоѣка въ свои сѣти, діаволь предлагаетъ ему ложь, искусно замаскированную подъ видомъ истины. „Благодаря начальнику вещества, мы, говоря словами поэта знаемъ много ложнаго, походяго на истину“³⁾). Иногда, чтобы соблазнить людей, діаволь прямо омрачаетъ умъ челоѣка. „Когда демонъ готовитъ челоѣку 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: *ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων, ὃς ἐστὶ ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπτεύει καὶ διοικεῖ.*

³⁾ Suppl. 24. 28 A: *καὶ κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ὕλης ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.*

⁴⁾ Suppl. 26, 29 D: *ὅταν δ' ὁ θαλμων ἀνδρὶ πορνύῃ κακὰ, τὸν νοῦν ἐβλάψῃ πρῶτον.*

3. Ученіе Аѳинагора 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 Аѳинагоръ не разъ повторяетъ въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ своемъ трактатѣ о воскресеніи ¹⁾. Мнѣніе о происхожденіи людей безъ всякой причины Аѳинагоръ 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 безсмертной души и тлѣннаго тѣла ³⁾, которыя соединены вмѣстѣ при сотвореніи въ единое живое существо. Богъ не даровалъ отдѣльнаго и самостоятельнаго бытія ни природѣ тѣла, ни природѣ души ⁴⁾; поэтому человѣкъ

¹⁾ Suppl. 12. 12 B: πεπεσμεθα ὑφέξειν παντὸς τοῦ ἐνταῦθα βίου λόγον τῷ πεποικηκότι καὶ ἡμᾶς καὶ κόσμῳ. Resurr. 12. 52 B: ὁ μέντοι θεὸς ὑφ' ἃν μάτιν ἐποίησεν ἄνθρωπον. Ibid. 12. 52 C., Ibid. 15. 16, 18 и т. д.

²⁾ De resurr. 2. 42 A, . . . ἡ μηδεμιᾶς αὐτίας ἐξάπτειν τὴν τῶν ἀνθρώπων γένεσιν, ὃ δὲ καὶ λίαν ἐστὶν εὐεξελέγκτον.

³⁾ De resurr. 10, 50 A: Ἔστι μὲν γὰρ οὗτος (ὁ ἄνθρωπος) ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. Ibid. 13. 54 A: ἐποίησεν (ὁ θεός) ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος.

⁴⁾ De resurr. 15. 56 B: πάντα κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει τὴν σύστασιν καὶ μήτε τῇ φύσει τῆς ψυχῆς καθ' ἑαυτὴν μήτε τῇ ψυχῇ τοῦ σώματος χωρὶς ἀπεκλήρωσε θεὸς 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 разумокъ принадлежать душѣ самой по себѣ: умъ и разумокъ дарованы Творцомъ человѣку, а слѣдовательно, чтобы навсегда сохранились у человѣка умъ и разумокъ 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 немислимы 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 ушерба, ни ударовъ, ни происходящихъ отъ нихъ страданій и несчастій? Какимъ образомъ представить въ ней воздержаніе и цѣломудріе, когда она не влечется никакимъ желаніемъ къ пищѣ, или совокупленію, или къ другимъ удовольствіямъ и наслажденіямъ, когда ничто другое ни извнутри не возбуждаетъ ея, ни извнѣ не подстрекаетъ? Какъ представить въ ней благоразуміе, когда ей не предложить, надъ чѣмъ-бы ей дѣйствовать или не дѣйстви-

ἢ τὴν ψαῖν καὶ τὸν σύμπαντα βίον ἀλλὰ τοῖς ἐν τούτων γενομένοις ἀνθρώποις. Слова эти, какъ увидимъ ниже, направлены въ качествѣ аргумента за истину воскресенія тѣла и смыслъ ихъ того, что ни душа безъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляютъ того, что мы понимаемъ подъ именемъ человѣка.

¹⁾ De resurrect. 15. 57 A. *ἄνθρωπον ἄρα δεῖ τὸν ἐξ ἀμφοτέρων ὄντα διαμένειν εἰς αἰ.*

²⁾ Ibidem.

вать, что избрать и чего избѣгать, или лучше, когда въ ней нѣтъ никакого движенія или естественнаго стремленія къ какой-либо внѣшней дѣятельности? Душамъ, въ отдѣльности отъ тѣлъ, не свойственна даже справедливость въ отношеніи другъ къ другу или по отношенію къ чему-нибудь другому,—не потому, чтобы онѣ были равнодушны къ добру и злу, но потому, что справедливость и несправедливость проявляются въ житейскихъ отношеніяхъ, на почвѣ внѣшнихъ стремленій къ удовлетворенію желательнаго или избѣжанію вреднаго,—а все внѣшнее чуждо душѣ: она не знаетъ ни вреднаго, ни полезнаго, для нея безразлично свое и чужое ¹⁾. Для нея, какъ природы безсмертной, бесполезно все, что для нуждающихся составляетъ предметъ стремленія, какъ полезное. Поэтому, заповѣдь, напр. не прелюбы сотвори, совершенно неприменима къ душамъ въ отдѣльности, потому что души не имѣютъ различія пола, а потому у нихъ нѣтъ даже и стремленія къ совокупленію, слѣдоват. не можетъ быть и прелюбодѣянія. Заповѣди—не укради, не пожелай и т. дал.—имѣютъ смыслъ лишь для существъ, стремящихся къ приобрѣтенію чего-нибудь полезнаго для себя: у душъ никакого подобнаго 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 добраго дѣла; стремленіями 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 ὁρθῶς διὰ τὸ μίαν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τὴν τοῦτου ζωὴν.*

II.

Двусоставность природы человека составляет коренное отличіе человека 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 такими по волѣ Творца. Люди по духовной части своей природы, по душѣ безсмертны, но по тѣлу своему тлѣны: разрушеніе тѣла ведетъ къ временному прекращенію жизни, которая восстанавливается лишь по воскресеніи, когда произойдетъ послѣднее измѣненіе въ человѣческомъ тѣлѣ, именно измѣненіе тлѣннаго тѣла въ нетлѣнное¹⁾. Униженные въ сравненіи съ ангелами по тѣлу, люди превосходятъ въ то же время животныхъ своею духовною частію, т. е. своею душею. Душа человека, 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, летающимъ и плавающимъ: люди же назначены ко всегдашнему пребыванію (*εἰς τὴν αἰὲν διαμονήν*)²⁾.

Второе преимущество человека предъ животнымъ по природѣ заключается въ томъ, что онъ носить въ себѣ образъ самого Творца,—при сотвореніи своемъ получилъ умъ и способность сужденія, тогда какъ животныя созданы безсловесными³⁾.

Но, кромѣ преимуществъ человека надъ животными по природѣ, онъ превосходитъ ихъ и по своему особому, высшему назначенію. Животныя соотвѣтственно

¹⁾ De resurr. с. 12, 52. D. 53. B.

²⁾ De resurrect. 12. 53. B.

³⁾ Ibid. 52. C. 54 A. Въ то время какъ человеку приписываются λόγος, νοῦς, κρίσις и онъ именуется λογικός, животныя 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 вроденъ законъ нравственной жизни, законъ справедливости. Вслѣдствіе этого не можетъ быть принципомъ жизни человѣка безпечальность (*ἀλυπον*), ибо это уподобляло-бы человѣка животнымъ, лишеннымъ всякаго чувства; не можетъ быть цѣлю и руководящимъ мотивомъ жизни человѣка и удовольствіе,—ибо тогда человѣкъ долженъ-бы былъ заглушить въ себѣ врожденный законъ справедливости; тогда идеаломъ была-бы жизнь скотовъ, а жизнь нравственная была-бы безцѣльна: удовольствіе можетъ быть цѣлю 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 resurrect. 12. 52 D. 53. B.

²⁾ De resurr. 24. 67. B. Аѳинагоръ очевидно имѣетъ здѣсь въ виду принципы стоицизма—безпечальность (*τὸ ἀλυπον*) и эпикурейцевъ—удовольствіе (*πληθὺς ἡδονῶν*).

³⁾ De resurr. 25. 68. A.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Ученіе Аеинагора о воскресеніи тѣлъ.

Вступленіе.

Истину воскресенія впервые провозгласило въ мѣрѣ христіанство: язычникамъ она не была извѣстна. Язычникамъ была лишь извѣстна идея безсмертія души, но не безсмертія всего человѣка въ его цѣломъ составѣ. Правда, съ нѣкоторыхъ философскихъ ученій мы встрѣчаемъ мысль о возможности возстановленія индивидуальной жизни чрезъ громаднѣйшій періодъ времени послѣ смерти, но эта мысль не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ догматомъ о воскресеніи. Въ основѣ своей матеріалистическая, мысль эта выводилась изъ ученія о круговоротѣ жизни, о вѣчномъ вращеніи матеріи, частицы которой по этому ученію чрезъ извѣстный промежутокъ времени приходятъ въ совершенно такое же сочетаніе, въ какомъ онѣ были милліоны 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 Эпикуру: „Эпикуръ 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 на примѣръ мы читаемъ слѣдующее: „если тобой овладѣло желаніе болѣе долгой жизни, то подумай, что ничто изъ того, чтò 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. Придетъ снова день, который вызоветъ насъ на свѣтъ“ и т. д. Іеронимъ и Оригенъ называютъ подобныя мысли ученіемъ о воскресеніи³⁾). Но это несправедливо. Стоики и эпикурейцы надѣялись не на воскресеніе тѣлъ, а на повтореніе индивидуальной жизни, которое будетъ необходимымъ слѣдствіемъ повторенія всѣхъ сопутствующихъ этой жизни условий. Придетъ 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 наступитъ такой моментъ, или вѣрнѣе случится такое сочетаніе частицъ матеріи, которое обусловитъ появленіе на свѣтъ 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 мано-венію воли Божіей, умершихъ и разрушившихся тѣлъ, при чемъ они сразу явятся такими, какими умерли и явятся уже не для того, чтобъ умереть снова: въ воскресеніи тѣла получаютъ нетлѣніе и, соединившись

¹⁾ Comment. in Eceles. c. I, 7.

²⁾ De rerum natura lib. III, 839.

³⁾ Оригенъ говоритъ: καὶ μὴ ὀνομάζουσι οὖν τὸ τῆς ἀναστάσεως ἔνομα, τῷ πράγματι γε δέχονται. (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. Павелъ провозгласилъ его въ Аѳинахъ, то языческіе 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 лицомъ всѣхъ его членовъ сказалъ свою рѣчь, 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⁾. Цепилій у М. Феликса называетъ христіанское ученіе о воскресеніи „старушечьей басней“ ³⁾; Цельсъ 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 Теофила антиохійскаго: „покажи мнѣ хоть одного воскресшаго изъ мертвыхъ, чтобъ увидѣть и повѣрить“ ⁶⁾.

Въ возраженіяхъ противъ идеи воскресенія сходились языческіе философы разныхъ школъ: всѣмъ она

¹⁾ Дѣян. 17, 18 и 32. Справ. Constitut. apostolic. 5, 7: *χλευάζουσιν Ἑλλήνες*.

²⁾ Cohortatio ad Graec. c. 27. (p. 26. C.) *ἀπιστομένη παρ' Ἑλλήσιν ἀνάστασις*.

³⁾ Octavius, c. XI: *aniles fabulas adstruunt... renasci se ferunt post mortem et cineres et favillas*.

⁴⁾ Contra Celsum, 5, 14: *ἀτεχνῶς σκοληκῶν ἢ ἐλπίς*.

⁵⁾ Instit. divin. 7, 26: *tanquam stultitiam vanitatemque dediderunt*. Тертул. ad nation. 1, 19: *ridete quantumlibet stupidissimas mentes, quae moriuntur, ut vivant etc.*

⁶⁾ Къ Автол. I, 13.

казалась нелѣпою и смѣшною. Въ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ язычниковъ были два, наиболѣе отличающіяся одно отъ другого, направленія. По одному, смерть есть совершенное прекращеніе жизни, такъ что душа погибаетъ и истлѣваетъ вмѣстѣ съ тѣломъ ¹⁾. Разумѣется, съ точки зрѣнія 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 матеріальное 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 смѣялись нѣкогда“, пишетъ Тертулліанъ ⁴⁾. „Многіе

¹⁾ Athenag. De resur. с. 20.

²⁾ Contra Cels. 5, 14.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Apologet. XVIII: haec et nos risimus aliquando.

сомнѣваются въ воскресеніи, таковы и мы были нѣкогда“,—говоритъ св. Григорій Богословъ ¹⁾).

Послѣ этого мы поймемъ, почему древніе учителя обращали такое преимущественное вниманіе на раскрытіе догмата о воскресеніи. Кромѣ того, что все 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 Аѣинагора: „О воскресеніи мертвыхъ“.

Мы видѣли, что на истину воскресенія Аѣинагоръ ссыался въ своей апологіи, какъ на одинъ изъ аргументовъ въ пользу невинности христіанъ въ яденіи человѣческаго мяса. Но въ апологіи Аѣинагоръ не считалъ умѣстнымъ раскрыть эту истину вполне и, ограничившись лишь мимоходомъ однимъ замѣчаніемъ о ней, обѣщалъ посвятить ей особое сочиненіе (*λόγος*). Такое мы имѣемъ въ трактатѣ подъ заглавіемъ: „*περί ἀναστάσεως νεκρῶν*“.

Многія догматическія мысли этого трактата мы приводили уже въ предшествующемъ изложеніи ученія Аѣинагора. Теперь намъ предстоитъ ближайшимъ образомъ ознакомиться съ специальнымъ предметомъ этого трактата, — съ ученіемъ о воскресеніи.

Изъ введенія къ трактату (гл. 1) видно, что Аѣинагоръ 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 самый 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.

стро́го-догматическая, имѣетъ цѣлью подтвердить истину воскресенія путемъ логическихъ выводовъ изъ другихъ догматическихъ истинъ, которыя не могутъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнiю. Въ первой части, такимъ образомъ, доказывается *возможность* воскресенія съ точки зрѣнiя разума; во второй, — *необходимость* его съ точки зрѣнiя вѣры.

1. Возможность воскресенiя.

Противники воскресенiя, напримѣръ Цельсъ, слова котораго мы выше приводили, утверждали, что Богъ и не можетъ (*ἀδυνατὸν*), и не хочетъ (*ἀβουλήτὸν*) воскресить умершiя тѣла. Въ опроверженiе ихъ Аѳинагоръ доказываетъ, что напротивъ, для Бога возможно (*δυνατὸν*) воскресить умершiя тѣла и что это не противно Его волѣ (*βουλήτὸν*).

I.

Богъ можетъ воскресить тѣла умершихъ.

Вокресить умершiя тѣла для Бога было бы невозможно въ двухъ случаяхъ: а) если бы Онъ не зналъ, какъ и изъ чего воскресить ихъ и б) если бы Онъ не имѣлъ для этого достаточной силы и могущества. Но и тотъ и другой случай не могутъ имѣть мѣста въ разсужденiи о Богѣ.

а) Богъ всевѣдущъ. Какъ прежде сотворенiя тѣлъ Онъ зналъ природу будущихъ творенiй, а равно и природу тѣхъ стихiй, изъ которыхъ намѣревался взять пригодное для устройства тѣла человѣческаго, такъ и послѣ разрушенiя тѣлъ Онъ знаетъ конечно, куда какая изъ частицъ умершаго тѣла поступила, гдѣ и съ чѣмъ она соединилась. Божественное вѣдѣнiе не ограничено никакими условiями времени ¹⁾.

¹⁾ De resurr. с. 2.

б) Неограниченный въ своемъ вѣдѣніи, Богъ въ то же время неограниченъ и въ силѣ, и могуществѣ, потребныхъ для воскрешенія тѣлъ. Всомогущество 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, расчленивъ безчленное и дать жизнь безжизненному. Если могущество Божіе было достаточно 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 имѣетъ дѣло Евсевій кесарійскій въ своемъ сочиненіи: „De resurrectione“. Вотъ какъ оно у него формулируется: „невѣрующіе говорили: если одну часть мертваго тѣла пожретъ орелъ, другую собака, или еще какое животное, то какимъ образомъ Богъ доищется плоти человѣка, чтобы воскресить ея?“ ²⁾

Вѣроятно, язычники руководились подобными разсужденіями, когда во время гоненій назначали христіанамъ казнь чрезъ растерзаніе звѣрями въ циркахъ: они думали, что казнь эта лишала христіанъ не только жизни, но и надежды на воскресеніе ³⁾. Извѣстно так-

¹⁾ De resur. с. 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 *Росси*, 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, чтобъ тѣло Его сохранилось въ цѣлости и чтобы съ этой стороны не было препятствія къ Его воскресенію³⁾).

Такимъ образомъ, Аѳинагоръ, приступая къ опроверженію указаннаго 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 отдѣлиться отъ этихъ тѣлъ при воскресеніи? Затрудненіе увеличивается, когда примемъ во вниманіе еще то, что пожравшее трупъ животное можетъ быть съѣдено человекомъ, и тогда частицы пожраннаго трупа могутъ переселиться въ организмъ другаго человѣка, соединившись

¹⁾ Евсеп. V, 1.

²⁾ Roma Sotterraneo, 436.

³⁾ Institut. div. IV, 26: Ut integrum corpus ejus conservaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat etc.

съ нимъ въ одну плотъ. Этого мало. Изъ исторіи извѣстны случаи непосредственнаго 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 воскреснутъ? 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 составѣ ¹⁾).

Очень подробный разборъ этого возраженія весь построенъ Аѳинагоромъ на данныхъ современной ему физиологіи питанія и пищеваренія. Богъ, говоритъ Аѳинагоръ, назначилъ для каждаго животнаго пищу, сродную и соотвѣтственную его естеству и роду, поэтому не всё, 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* отдѣленію питательныхъ частицъ и вмѣстѣ съ частицами непитательными удаляется изъ организма обычнымъ порядкомъ. Происходитъ такимъ образомъ двойное очищеніе пищи: предъ пищевареніемъ или послѣ пищеваренія. 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, производитъ страданія и поврежденіе. Примѣры подобнаго дѣйствія несродной пищи видимъ въ случаяхъ отравленія ядомъ ²⁾).

¹⁾ De resurr. 4.

²⁾ Ibid. с.с. 5. 6.

Но пусть даже принятая въ пищу человѣческая плоть распространится по тѣлу, какъ и другія, питательныя 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 нужды 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 чемъ 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 самую плоть* 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, внѣшнихъ и внутреннихъ, причинъ постоянно мѣняется, утучняется, худѣетъ, извергаетъ изъ себя ненужныя, излишнія частицы. Это бываетъ даже и при нормальномъ составѣ плоти. Но, разумѣется, процессъ измѣненія 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, укрѣпленію 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 привходитъ въ него лишь на время и потомъ опять отъ него отдѣляется и, соответственно 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, разтерзано ли по членамъ или разложилось по частямъ въ разное время, — во всѣхъ случаяхъ частицы его соединятся другъ съ другомъ при воскресеніи, займутъ каждая свое мѣсто, чтобъ 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“, Аѳинагоръ 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, говоритъ онъ, христіане обыкновенно прибѣгаютъ къ нелѣпѣйшему приему, 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, Аѳинагоръ доказываетъ, что воскресеніе мертвыхъ не только возможно

¹⁾ Contr. Cels. 5, 14: οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπιάτην ἀγαχώρητον, ὅτι πᾶν δυνατόν τῷ θεῷ κτλ.

для Бога, но и угодно Ему, не противно Его святой волѣ.

Воскресеніе тѣлъ могло бы быть негоднымъ 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 вполне 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 теряютъ ни въ своемъ бытіи, ни въ своемъ достоинствѣ. По отношенію къ животнымъ воскресеніе не будетъ несправедливостью уже потому, что животныя послѣ воскресенія и существовать не будутъ. Впрочемъ если бы даже предположить, что животныя 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 воскресеніе не можетъ быть несправедливостью для самого воскресшаго чело-вѣка: 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 Ему ¹⁾.

2. Необходимость воскресенія съ точки зрѣнія вѣры.

Вышеизложенное нами доказательство воскресенія мертвыхъ имѣетъ характеръ полемическій, какъ направленное къ опроверженію ложныхъ возраженій невѣрующихъ. Это—такъ называемое *непрямое* доказательство истины (*ὁ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας λόγος*). Гораздо выше этого доказательства Аѳинагоръ ставитъ доказательство *прямое* (*ὁ περὶ τῆς ἀληθείας λόγος*). Оно выше перваго и по природѣ своей, и по порядку, и по пользѣ (*καὶ τῇ φύσει, καὶ τῇ τάξει, καὶ τῇ χρηίᾳ*). По природѣ или по существу своему такое доказательство есть раскрытіе истины для твердости въ убѣжденіи вѣрующихъ ей: оно доставляетъ положительное знаніе, а не отрицаніе лишь лжи. По порядку положительное доказательство должно стоять выше отрицательнаго

¹⁾ De resurr. с. 9—10.

или непрямаго, 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, Аѣинагоръ въ своемъ трактатѣ все-таки 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 очиститъ ее отъ дикихъ травъ, вредныхъ для бросаемыхъ добрыхъ сѣмянъ. Врачъ не можетъ ввести въ больной организмъ какое-нибудь изъ цѣлительныхъ веществъ, если напередъ не очиститъ его отъ злокачественной матеріи, или не удержитъ ея притока. Такъ и желающій учить истинѣ, говоря объ истинѣ, не можетъ убѣдить никого, 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 „пришлаго сѣянiя“, Аѣинагоръ во второй части своего трактата излагаетъ доказательство истины воскресенія мертвыхъ путемъ положительнымъ. Послѣдовательно онъ строитъ четыре силлогизма, въ конечномъ *выводѣ* которыхъ получается истина воскресенія, а *посылками* служатъ 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 *ц.м.*, 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 (*ὁ ἀπὸ αἰτίας λόγος*).

Основное положеніе (главная посылка): человѣкъ сотворенъ для всегдшняго 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 дава человѣку для самой жизни, для пользы самого человѣка.

Существа, сотворенныя 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 безслѣдно уничтожиться, потому что въ такомъ случаѣ онъ появился бы на свѣтъ и существовалъ бы понапрасну и безцѣльно. И такъ, человѣку назначено всегдшнее (*εἰς αἰεὶ*) существованіе. А если такъ, то чело-

вѣкъ долженъ послѣ своей смерти воскреснуть и при томъ воскреснуть уже въ нетлѣніе, чтобы болѣе не умирать ¹⁾).

Мы видимъ, что выводъ изложеннаго силлогизма не вполне подтверждаетъ мысль Аѳинагора о необходимости воскресенія. Человѣкъ долженъ имѣть непрерывное существованіе. Но значить ли это, что онъ долженъ воскреснуть? Воскресеніе относится лишь къ тѣлу. Но, можетъ быть, отсутствіе тѣла не помѣшаетъ человѣку вѣчно существовать жизнію одной души?

Этотъ недостатокъ перваго 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 двухъ частномъ 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 значить, что всегда должна существовать гармонія между его душой и его тѣломъ. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, если тѣло, разрушенное смертію, 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 безсмертной душѣ соотвѣтствовало и вѣчное пребываніе тѣла, сообразное съ его природою“¹⁾.

Но, становясь на ту же точку зрѣнія цѣлесообразности во всѣхъ твореніяхъ Божіихъ, противники воскресенія могли возразить Аѳинагору: если Богъ сотворилъ человѣка для вѣчнаго пребыванія (*εἰς αἰῶνι διαμονῇ*), 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?

Аѳинагоръ опровергаетъ это возраженіе съ замѣчательною силою. Жизнь прерывается смертію потому, что это необходимое требованіе природы человѣка. Природа ангеловъ такова, что они сразу отъ начала получили безсмертіе; природа животныхъ такова, что, разъ угасшая, жизнь ихъ уже болѣе не возгорится. Человѣкъ занимаетъ середину. Душа его сотворена безсмертною, 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 противорѣчитъ 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 безформеннаго 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 юношѣ замѣчаемъ ли мы то, что въ послѣдствіи 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 переменъна въ жизни тѣла?, т. е. ея прекращеніе? Нѣтъ, смерть есть переменъна 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 переменънахъ нуждаться болѣе уже не будетъ ¹⁾).

III.

Доказательство необходимости воскресенія на основаніи божественнаго правосудія.

Богъ правосуденъ. Эту истину должны признать всѣ, кто вѣруетъ въ Бога. Для тѣхъ, которые при этомъ вѣрують 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. с. 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 все-таки 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 ѣсть 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 порочные 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 всё божественное, попиралъ всѣ законы, растлѣвалъ женъ и дѣтей, сожигалъ дома съ жителями, опустощалъ

цѣлыя области, — справедливо ли было бы, если бы эти злодѣи за всѣ свои злодѣянія заплатились бы лишь одною своею жизнію 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 добродѣтели; 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 опять 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 соединятся раздѣлившееся и совершенно разрушившееся, — каждый получилъ должное за то, что онъ съ тѣломъ содѣлалъ благое или злое“¹⁾.

¹⁾ De resurrect. с. 18—23.

IV.

**Доказательство необходимости воскресенія на основаніи
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, (*αἰτία*), 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 тѣлъ 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 объ 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 періода: а) періодъ земной жизни, б) періодъ смерти, или, точнѣе, посмертный періодъ, когда тѣло отдѣлено отъ души и душа живетъ жизнью отдѣльною отъ

¹⁾ De resurr. 24—25.

тѣла и в) періодъ 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.), усматривалъ аристотелевскій взглядъ въ ученіи Аѳинагора о посмертномъ состояніи человѣка. Ошибку эту повторяетъ г. Сергіевскій, 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 Аѳинагора, 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 (с. 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 нисколько не нарушаетъ православія Аѳинагора, хотя бы по одному тому, что она не столько относится къ вѣроученію, сколько къ антропологіи». Таково сужденіе г. Сергіевскаго. Мы посовѣтывали бы ему прежде, чѣмъ брать Аѳинагора подъ свою защиту, провѣрить цитату Риттера: онъ увидѣлъ бы, что у Аѳинагора нѣтъ 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 нѣтъ воздаянія послѣ смерти? «потому что послѣ смерти человѣкъ не состоитъ уже изъ обѣихъ частей (изъ души и тѣла), ибо душа отдѣлилась отъ тѣла (*χωρίζομένης μὲν τῆς ψυχῆς 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» (*σμεδανυμένου δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ σώματος εἰς ἐκείνα πάλιν ἐξ ὧν συνεφορήθη καὶ μηδὲν ἔτι σώζοντος τῆς προτέρας ψυχῆς ἢ μορφῆς, ἣ ποῦ 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 опять съ своей душою. Какъ нетлѣнное, тѣло по воскресеніи не будетъ уже нуждаться въ матеріальномъ 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 жизнію, лучшею 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⁾).



терляетъ не человекъ, и не душа его, какъ мнитъ Риттеру и г. Сергіевскому, а *тѣло*, разрушившееся и потерявшее свой видъ. Эта мысль ясно высказана у Аѳинагора во второй разъ въ главу 20 главы: «душа пребываетъ одна неразложимая, неразрушимая; а разрушается только тѣло, не сохранивъ никакого воспоминанія о содѣянномъ (*σῶμα οὐδεμίαν ἔτι σῶζον μνήμην τῶν ἐργασμένων*), и никакого ощущенія того, что оно испытало по вліянію души».

¹⁾ Supplic. 31, 35 D.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ВВЕДЕНІЕ	1—72.
А) Источники нашихъ свѣдѣній объ Аѣинагорѣ	1—53.
Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ св. Ме- ѳодія патарскаго.	3—8.
Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ Филиппа Сидета	8—35.
Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ и его твореніяхъ надписаній или заглавій этихъ твореній и адреса „Прошенія за христіанъ“.	35—41.
Свидѣтельство объ Аѣинагоровомъ „Про- шеніи за христіанъ“ въ самомъ содержаніи этого „Прошенія“	42—47.
Свидѣтельство объ Аѣинагорѣ и его твореніяхъ древнихъ рукописныхъ кодексовъ.	45—53.
Б) Изложеніе и разборъ гипотезы Гар- нака относительно малоизвѣстности сочиненій Аѣинагора въ древней церкви	53—72.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ . . . 73—170.

Аѳинагоръ, какъ апологетъ.

ВСТУПЛЕНИЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Литературныя достоинства „Прошенія за христіанъ“ Аѳинагора. Анализъ содержанія „Прошенія“ въ порядкѣ его главъ. Общій характеръ апологіи Аѳинагора . . . 73—86.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Современное Аѳинагору государственное положеніе христіанства, по его апологіи . . 86—103.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Опроверженіе обвиненій, возводимыхъ на христіанъ язычниками. 104—131.

Глава первая: обвиненіе христіанъ въ атеизмъ и опроверженіе этого обвиненія Аѳинагоромъ 104—122.

Глава вторая: обвиненіе христіанъ въ преступной жизни и опроверженіе этого обвиненія Аѳинагоромъ 122—131.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Критика языческаго политеизма . . . 132—170.

Глава первая: политеизмъ, какъ обоготвореніе матеріи. 134—141.

Глава вторая: о существѣ и свойствахъ боговъ политеизма 141—152.

Глава третья. Происхожденіе политеизма. Участіе демоновъ въ происхожденіи политеизма. Эвгемеризмъ. 152—170.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ . . . 170—276.

Догматическое учение Аѳинагора.

ВСТУПЛЕНИЕ.

Учение Аѳинагора о богопознаніи . . 171—186.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

1. Учение Аѳинагора о единомъ Богѣ и свойствахъ существа Его 187—197.
2. Учение Аѳинагора о Св. Троицѣ. . . 197—218.
Учение Аѳинагора о Богѣ-Словѣ. . . 200—213.
Учение Аѳинагора о Св. Духѣ . . . 213—218.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

О Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ.

1. Учение Аѳинагора о твореніи чувственнаго міра 219—232.
Участіе Бога-Слова въ твореніи міра . 224—227.
Цѣль творенія. Отношеніе Бога къ міру. 227—232.
2. Учение Аѳинагора о мірѣ духовномъ . 232—248.

А) Ангелы добрые.

Происхожденіе, природа ангеловъ. Назначеніе и почитаніе ангеловъ . . . 233—239.

В) Падшіе ангелы или духи злобы.

Паденіе ангеловъ и происхожденіе царства духовъ злобы 240—246.

Зло въ мірѣ—произведеніе діавола . . 246—248.

3. Учение Аѳинагора о человѣкѣ. . . . 249—253.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Ученіе Аѣзнагора о воскресеніи чело-	
вѣческихъ тѣлъ	254—276.
Вступленіе	254—259.
1. Возможность воскресенія	259—266.
2. Необходимость воскресенія съ точки	
зрѣнія вѣры	266—276.

