



ХРИСТИАНСКИЙ ФИЛОСОФЪ АѢННАГОРЪ.

АѢннагоръ принадлежитъ къ отличнѣйшимъ писателямъ 2-го вѣка. Это былъ не только смѣлый апологетъ и краснорѣчивый ораторъ, но и самый строгій и добродѣтельный философъ. Его сочиненія отличаются глубокой ученостію, а главное, стройнымъ и отчетливымъ изложеніемъ мыслей, — такъ что въ этомъ отношеніи онъ стоитъ гораздо выше своихъ предшественниковъ — Іустина и Татіана.

Филонъ Сидеть сообщаетъ намъ нѣсколько свѣдѣній о жизни этого аѢннагорскаго философа, которыя можно читать у Нипифора Каллиста; но — къ сожалѣнію — эти свѣдѣнія не во всѣхъ отношеніяхъ справедливы. «АѢннагоръ», говоритъ Сидеть, «былъ начальникомъ александрійской школы. Онъ жилъ во времена Адріана и Антонина, и представилъ имъ свою апологію въ защиту христіанъ. Онъ исповѣдывалъ христіанскую вѣру еще въ то время, когда ходилъ въ тогѣ философа и былъ начальникомъ въ школѣ академиковъ. Намѣреваясь написать противъ христіанства, для вѣрнѣйшаго достиженія своей цѣли, приступилъ къ чтенію священныхъ книгъ, и плѣненный благодатію Св. Духа, подобно великому Павлу, сдѣлался проповѣдникомъ того самаго ученія, противъ котораго возставалъ. Ученикомъ его былъ Климентъ александрійскій, у котораго учался Пантень».

Такъ какъ Сидеть сдѣлалъ здѣсь грубую историческую ошибку, назвавъ Пантена ученикомъ Климента; то мы имѣемъ право заподозрить и свидѣтельство сто о томъ, что Аѳинагоръ былъ начальникомъ александрійскаго училища,—тѣмъ болѣе, что Евсевій, излагая исторію этого училища, не упоминаетъ объ Аѳинагорѣ.

Невѣроятно и то, чтобы Аѳинагоръ подавалъ свою апологію Адріану и Антонину. Хотя онъ въ этомъ сочиненіи обращается къ двумъ правителямъ, называя одного отцомъ, а другаго сыномъ, и желая, «чтобы сынъ, какъ требуетъ справедливость, наследовалъ отъ отца царство» ¹⁾; но, какъ показываютъ всѣ древніе манускрипты этой апологіи, она была подана въ 177 годѣ, когда царствовалъ не Адріанъ съ Антониномъ, а Маркъ Аврелій съ сыномъ своимъ Коммодомъ. Въ пользу этого мнѣнія говорятъ и тѣ похвалы, съ которыми онъ обращается къ царственнымъ лицамъ: «позвольте мнѣ», пишетъ Аѳинагоръ, «какъ защищающему дѣло предъ царями-философами, возвысить голосъ и смѣло сказать во всеуслышаніе истину.. ²⁾. Я не намѣренъ подробно излагать ученіе философовъ о Богѣ; ибо знаю, что насколько вы превосходите всѣхъ мудростію и силою власти, настолько возвышаетесь надъ всѣми и основательнымъ изученіемъ всякаго знанія, усвоивши каждую отрасль учености такъ, какъ не усвоили себѣ другіе, занимающіеся только одною отраслію» ³⁾.—Эти похвалы могутъ относиться только къ Марку Аврелію, который былъ извѣстенъ какъ отличный ученый, и занималъ самое почетное мѣсто въ ряду языческихъ философовъ.—При такомъ предположеніи становится понятнымъ и то, почему, какъ за-

¹⁾ С. 37.

²⁾ С. 11.

³⁾ С. 6.

мѣнѣе и Вашро ¹⁾, въ апологіи Аѣинагора преобладаетъ стоицизмъ,—потому что Маркъ Аврелій былъ стоикъ.

Самъ Аѣинагоръ говоритъ, что онъ написалъ не мало сочиненій, доставившихъ ему названіе философа. Но нынѣ извѣстны только два, въ которыхъ онъ путемъ философскихъ разсужденій хочетъ привести своихъ читателей къ сознанію истинности религіи христіанской: «апологія (Legatio pro christianis) и трактатъ о воскресеніи мертвыхъ».

Въ этихъ сочиненіяхъ онъ, подобно Іустину, признаетъ сродство души съ Богомъ. По его мнѣнію, древніе мудрецы силою внутренняго свѣта могли провидѣть нѣкоторыя христіанскія истины, и чрезъ разсматриваніе дѣлъ Божіихъ нерѣдко возвышались до понятія о невидимомъ и вѣчномъ. Но отношенія древней философіи къ христіанскому ученію Аѣинагоръ совершенно не коснулся, и не допускалъ той мысли, что эта философія служила приготовленіемъ къ христіанству. Въ частныхъ истинахъ, до которыхъ возвышалась греческая древность, онъ не замѣчалъ предварительнаго откровенія, потому-что эти истины были не ясны и не прочны. «Поэты и философы», пишетъ онъ, «не имѣли столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали пріобрѣсти познаніе о Божь не отъ Бога, а вѣдѣми самъ собою; посему каждый изъ нихъ различно училъ и о Богѣ, и о матеріи, и о формахъ, и о мірѣ. ²⁾ Языческіе мудрецы не оставили ни одной истины не оклеветанною: ни существа Божія, ни Его вѣдѣнія, ни дѣятельности, ни всего того, что необходимо съ симъ связано. Одни совершенно и рѣшительно отвергаютъ истину въ этихъ предметахъ, другіе извращаютъ ихъ по своимъ

¹⁾ Hist. de l'école d' Alex. I, 233.

²⁾ Анал. 7.

возврънѣямъ, а иные стараются подвергнуть сомнѣнію самое очевидное» ¹⁾.

Для того чтобы показать безконечное превосходство христіанской философіи предъ философіею языческою, Аѳинагоръ избираетъ для своихъ разсужденій самыя трудныя догматическіе предметы, и представляетъ ихъ въ ясномъ и полномъ свѣтѣ.

Ученіе Аѳинагора о Богѣ и мірѣ.

«Мы признаемъ единого Бога безначальнаго, вѣчнаго, невидимаго и безстрастнаго, несобьятнаго и неизмѣримаго, постигаемаго однимъ умомъ и разумомъ, преисполненнаго свѣтомъ и красотою, духомъ и неизреченною силою» ²⁾.

«Мы отличаемъ Бога отъ матеріи, и учимъ, что иное вещество, а иное Богъ; потому-что Богъ не сотворенъ и вѣченъ, и можетъ быть постигаемъ только умомъ и мыслию, а матерія сотворена и тѣнна. Наше ученіе признаетъ единого Бога, Творца этой вселенной, Который Самъ не сотворенъ, ибо сущее не получаетъ бытія, а только не сущее,—а все сотворилъ словомъ Своимъ» ³⁾.

«Но тѣ, кои признаютъ Бога творцемъ всего, 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 отъ управленія и провидѣнія Божія. Попеченіе Творца простирается на все сокровенное и явное, малое и великое; ибо все сотворенное имѣетъ нужду въ промышленіи Творца, и каждое существо въ частности, относительно своей

¹⁾ О воскр. 1.

²⁾ Апол. 28.

³⁾ Апол. 4, 6.

природы и назначенія, для котораго оно создано. Богъ и ночью и днемъ присуецъ нашимъ мыслямъ и словамъ; Онъ весь есть свѣтъ и видитъ находящееся въ нашемъ сердцѣ» ¹⁾).

«Міръ сотворенъ не потому, что Богъ имѣлъ въ немъ нужду; Богъ Самъ для Себя есть все, есть свѣтъ неприступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ.. Создатель вселенной и Отецъ не имѣлъ нужды ни въ крови, ни въ дымѣ, ни въ благоуханіи цвѣтовъ и куреній, будучи Самъ совершеннѣйшее благоуханіе и не имѣя недостатка внутри или внѣ. Но для Него 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. 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? Ему нужно приносить жертву безкровную и служеніе разумнос» ²⁾).

Вотъ главныя мысли Аѳинагора о Богѣ и отношеніи Его къ міру! Мысли свѣтлыя, возвышенныя и истинно христіанскія!—Но Аѳинагоръ, будучи поставленъ въ необходимость нѣсколько разъ повторять ихъ язычникамъ и объяснять, иногда видоизмѣняетъ свои выраженія, а съ тѣмъ вмѣстѣ какъ будто измѣняетъ и самый образъ мыслей. Такъ напр. для того, чтобы рельефнѣе представить нелѣпость ученія язычниковъ объ идолопоклонствѣ, онъ говоритъ, что матерія имѣетъ такое же отношеніе къ Богу, какъ всякая вещь къ художнику образовавшему еѣ. «Если многіе, не умѣя различить, что такое вещество, и

¹⁾ 1) инскр. 18. Апол. 21.

²⁾ 2) Апол. 10, 13.

что такое Богъ, и какое между ними различіе, поклоняющіеся сдѣланнымъ изъ вещества идоламъ: то неужели для нихъ и мы, которые отдѣляемъ и различаемъ безначальное и происшедшее, сущее и не сущее, постигаемое умомъ и воспринимаемое чувствомъ, и каждому изъ этихъ предметовъ даемъ приличное названіе, неужели и мы станемъ поклоняться идоламъ?.. Какъ горшечникъ относится къ глинѣ:—глина есть матеріалъ, а горшечникъ—художникъ,—такъ относится Богъ Создатель къ веществу, которое повинуется Его художеству. Какъ глина сама собою, безъ помощи искусства, не можетъ сдѣлаться сосудомъ: такъ и удобоизмѣняемое вещество безъ художника-Бога не получило бы ни разнообразія, ни формы, ни красоты... Философы остановились на видахъ матеріи и ниспадши долу боготворять измѣненія стихій, подобно тому, какъ если бы кто нибудь принялъ за кормчаго корабль, на которомъ онъ плыветъ. Но какъ корабль, хотя бы былъ снабженъ всѣмъ нужнымъ, ничего не значить, если нѣтъ на немъ кормчаго: такъ и стихіи, хотя устроенныя, бесполезны безъ промысла Божія. Корабль самъ по себѣ не будетъ плавать,—такъ и стихіи безъ Создателя не будутъ двигаться».. 1).

На основаніи этихъ и подобныхъ сравненій Прессансе думаетъ, что Аѳинагоръ былъ расположенъ къ ученію дуалистическому: «въ теоріи Аѳинагора», говоритъ онъ, «очень замѣтенъ дуализмъ, эта смертельная рана всѣхъ системъ предшествовавшихъ христіанству. Твореніе міра, по мнѣнію его, есть только образованіе вѣчной матеріи» 2)

Но Прессансе забываетъ, что языкъ человѣческій слишкомъ бѣденъ для выраженія сверхъопытныхъ предметовъ, и что слѣд. иногда неизбѣжно прибѣгать къ доказательствамъ

1) Анол. 15, 22.

2) Gesch. d. drei erst. Jahrh. IV.

ad hominem. Каждый православный христианинъ почитаетъ Бога Творцемъ міра; но не только обыкновенные христіанскіе писатели, а даже столпы православія, т. е. св. отцы церкви, весьма часто употребляли такія же сравненія, какія употреблялъ Аѳинагоръ, съ полной увѣренностію, что слушатели или читатели не заподозрятъ ихъ въ отрицаніи въ Богѣ силы творческой. Развѣ не подобнымъ же образомъ выражается напр. Василій Великій, когда говоритъ въ своемъ шестодневѣ: «искусства сами собою достаточно показываютъ художественный умъ, и ты можешь удивляться домостроителю, кузнецу, ткачу, смотря на его произведеніе. Посему и премудрый Моисей, желая показать, что міръ есть художественное произведеніе, въ которомъ познаемъ премудрость Творца, сказалъ: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю ¹⁾? Скажутъ, можетъ быть, что Аѳинагоръ въ своихъ сравненіяхъ не ставитъ слова «сотворилъ»? Не ставитъ въ каждомъ сравненіи, потому-что не въ каждомъ оно шло; но когда можно было поставить, тогда онъ не забывалъ этого выраженія: «вы цари, наприм. говоритъ онъ, строите царскія жилища для себя самихъ; но Богъ сотворилъ этотъ міръ не для Себя, потому что Онъ не имѣлъ въ немъ нужды. Богъ Самъ для Себя есть все, свѣтъ непреступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ» ²⁾.

Вашро видитъ въ ученіи Аѳинагора объ отношеніи Бога къ міру неопредѣленность и разногласіе: Аѳинагоръ, по его мнѣнію, иногда представляетъ міръ твореніемъ Божиимъ, а иногда Его субстанціею и тѣломъ ³⁾. Но мнѣніе Вашро несправедливо; а несправедливо потому, что онъ обратилъ вниманіе на отдѣльныя фразы, не присмотрѣвшись хорошо къ

¹⁾ 1, 12.

²⁾ Апок. 16.

³⁾ Hist. de l'École Alex. I, 334.

контексту рѣчи. Нѣтъ сомнѣнiя, что въ апологiи Аѳинагора встрѣчается мысль о мiрѣ какъ субстанцiи и тѣлѣ Божiемъ; но дѣло въ томъ, что эту мысль высказываетъ Аѳинагоръ не отъ своего лица, а отъ лица перипатетиковъ. Слово въ слово это мѣсто читается такъ: «пусть мiръ будетъ сущностiю и тѣломъ Бога, какъ думаютъ перипатетики; вмѣсто того чтобы поклоняться Богу, причинѣ движенiя въ этомъ тѣлѣ,—мы не будемъ принадлежать къ этимъ бѣднымъ и слабымъ стихiямъ, не будемъ поклоняться страдательному веществу. Или пусть кто признастъ части мiра силами Божiими, мы будемъ воздавать служенiе не этимъ силамъ, а ихъ Творцу и Владыкѣ. Я не прошу у вещества того, чего оно само не имѣетъ, и вмѣсто Бога не служу стихiямъ. Хотя онѣ и прѣкрасны на видъ, благодаря искусству Создателя, но по природѣ своей тождественны съ веществомъ»¹⁾. Это есть ораторскiй оборотъ, который Аѳинагоръ употребляетъ для того, чтобы показать язычникамъ, что боготворя идоловъ, они противорѣчатъ собственному ученiю объ отношенiи Бога къ мiру, каково бы ни было это ученiе; т. е. будетъ ли человекъ признавать мiръ субстанцiей и тѣломъ Божiимъ, или же силой Божiей,—во всякомъ случаѣ онъ не долженъ обоготворять матерiю. Но что Аѳинагоръ не думалъ отступитъ отъ своего прежняго образа мысли, весьма ясно показываетъ вторая половина приведеннаго разсужденiя: «мы будемъ воздавать служенiе Творцу и Владыкѣ» и проч.

Излагая ученiе о свойствахъ Божiихъ противъ язычниковъ, которые на томъ основанiи, что христiане не поклоняются многимъ и чувственнымъ богамъ, называли ихъ безбожниками,—Аѳинагоръ почелъ нужнымъ доказать исторически истину христiанскаго догмата о Богѣ единомъ. «Не одни христiане», говоритъ онъ, «отвергаютъ многобожiе, а дѣлаютъ это

¹⁾ Апол. 16.

и лучшіе изъ вашихъ писателей. Всѣ вникавшіе въ начала вселенной, хотя по большей части невольно, согласны были въ томъ, что божество едино. Поэты и философы, по средству духа своего съ божественнымъ, догадочно касались этого предмета, равно какъ и другихъ» 1).

Изъ языческихъ поэтовъ, по мнѣнію Аѳинагора, учили о Богѣ единомъ Эврипидъ и Софокль; а изъ философовъ Филолай, Лизій, Опсимъ, Платонъ, Аристотель и стоики. Болѣе же всего останавливаетъ вниманіе Аѳинагоръ на Платонѣ, выставляя его такимъ писателемъ, который признавалъ Бога не только единымъ, но и творцемъ вселенной, и въ доказательство приводитъ слѣдующія слова его, придавая имъ впрочемъ стиликомъ большое значеніе: «Виздителя и Отца всего найти не можно, и наконецъ познать вѣдѣть невозможно» 2).

Но лишь лишь однимъ историческимъ путемъ трудно было достигнуть желанной цѣли; то Аѳинагоръ обращаетъ вниманіе преимущественно на коренные законы нашего разума, и доказываетъ, что правильно слѣдуя этимъ законамъ, невозможно не представлять Бога существомъ единымъ.

Что отъ начала единъ есть Богъ Творецъ всего, это вы увидите изъ слѣдующихъ соображеній, которыя составляютъ разумное оправданіе нашей вѣры. Если отъ начала было два бога или многіе: то они находились или въ одномъ и томъ же мѣстѣ, или каждый въ своемъ собственномъ. Но въ одномъ и томъ же мѣстѣ быть они не могли. Ибо если они боги, то не подобны другъ другу: но они не подобны, потому что безначальны: всѣ существа, имѣющія начало, подобны своимъ образцамъ; а безначальныя существа не подобны, потому что не произволи отъ кого другаго или по какому нибудь образцу.

1) П. 7

2) П. 4

Но скажутъ, что они составляютъ изъ себя одного и Бога, одинъ также, какъ рука и глазъ и нога суть части одного тѣла? Такъ, еслибы дѣло шло о человѣкѣ, напр. о Сократѣ, такъ какъ онъ рожденъ и подверженъ тлѣнню, состоитъ изъ частей и можетъ быть раздѣленъ на части: а Богъ, какъ безначальный, безстрастный и нераздѣлимый, конечно, не состоитъ изъ частей. Если же каждый изъ нихъ существуетъ отдѣльно, а Богъ Творецъ міра находится выше сотвореннаго и окрестъ всего, что Онъ сотворилъ и устроилъ: то гдѣ будетъ другой богъ, гдѣ прочіе? Ибо если міръ, имѣя круглую форму, замыкается небесными кругами, а Творецъ міра обитаетъ надъ твореніемъ, управляя имъ посредствомъ своего промысленія, то гдѣ будетъ мѣсто другаго бога или прочихъ боговъ? Его нѣтъ въ мірѣ, который принадлежитъ другому, нѣтъ и окрестъ міра, ибо и надъ нимъ Богъ, Творецъ міра. Если же его нѣтъ ни въ мірѣ, ни окрестъ міра, такъ какъ все, что около міра, объемлетъ тѣмъ же Богомъ, — то гдѣ же оно? Выше міра и Бога? Въ другомъ мірѣ или окрестъ другаго? Но если въ другомъ мірѣ или около него: то онѣ уже не около насъ, ибо онѣ не владычествуютъ надъ міромъ, и самъ не великъ могуществомъ, ибо онѣ пребываетъ въ ограниченномъ мѣстѣ. Если же этого мѣста нѣтъ и въ другомъ мірѣ, ибо Богъ Творецъ все наполняетъ, ни окрестъ другаго, ибо все Имъ объемлетъ: то и его самого нѣтъ, какъ нѣтъ мѣста, въ которомъ бы онѣ обиталъ. И что дѣлаетъ онѣ, когда есть другой Богъ, которому принадлежить этотъ міръ, и самъ онѣ обитая выше Творца міра, не находится ни въ мірѣ, ни окрестъ міра? Развѣ есть какое нибудь другое мѣсто, гдѣ бы пребывалъ онѣ? Но надъ нимъ Богъ и все Божіе. Какое можетъ быть мѣсто, когда Богъ Творецъ наполняетъ все надъ міромъ? Промышляетъ ли онѣ? Если не промышляетъ, то ничего не сотворилъ. Если же онѣ ничего не творить, и не промышляетъ; если нѣтъ никакого

другаго мѣста, гдѣ бы онъ находился; то есть только этотъ изначальный и единый Богъ Творецъ міра» 1).

Нельзя не замѣтить, что въ изложеніи этого доказательства есть натянутость и изысканность. Въ основаніе ученія о единствѣ Божіемъ Аѳинагоръ кладетъ мысль о «неизмѣримости» верховнаго существа: «Богъ неизмѣримъ, слѣд. долженъ быть одинъ. Два неизмѣримыхъ существа не могутъ быть; ибо одно уничтожило бы другое».—Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что это основаніе прочно; но оно довольно частно. Позднѣйшіе писатели, вмѣсто того чтобы ограничиваться понятіемъ о неизмѣримости, которая есть одно изъ свойствъ Божіихъ, брали во вниманіе вообще идею о существѣ всесовершенномъ,—и доказательство выходило гораздо проще и яснѣе. Бытіе двухъ совершенныхъ существъ, говорили они, немислимо; ибо если предположить, что эти существа имѣютъ одни и тѣже совершенства, то въ такомъ случаѣ онѣ не будутъ ни чѣмъ отличаться другъ отъ друга; а если одно изъ нихъ имѣетъ такия совершенства, какихъ нѣтъ въ другомъ, то явно, что ни одно не можетъ назваться всесовершеннымъ.

Встрѣчаются у Аѳинагора и выраженія довольно неудачныя и неудобопонятныя. Наприм. говорится, что «боги не могутъ существовать въ одномъ и томъ же мѣстѣ, потому что они не подобны другъ другу; не подобны же потому, что не имѣютъ начала».—Можно догадываться, что Аѳинагоръ, выражаясь подобнымъ образомъ, слѣдовалъ Платону, который училъ, что только тѣ предметы могутъ быть подобны, которые образованы по одному образцу; но эта мысль Платона не имѣетъ въ Аѳинагоровомъ доказательствѣ надлежащаго приложенія. Ибо если понимать мѣсто, какъ пунктъ геометрическій, то въ такомъ пунктѣ (въ одно и тоже время) невоз-

можно существовать двумъ предметамъ не только различными, но и подобными; а если подъ именемъ мѣста разумѣть известное пространство, то нѣтъ абсолютной невозможности существовать въ немъ двумъ предметамъ не совершенно одинаковыми. При томъ же, собственно говоря, Богъ не имѣеть мѣста: «Его мѣсто въ Немъ Самомъ; Онъ въ Себѣ Самомъ всегда весь», какъ преласно замѣтилъ въ послѣдствіи блаж. Августинъ ¹⁾.

Но каковы бы ни были недостатки доказательства, представленнаго Аюнагоромъ, мы должны взять во вниманіе то, что въ христіанской литературѣ это есть первый опытъ чистораціональнаго доказательства единства Божія; а первый опытъ не можетъ быть совершенно удовлетворителенъ.

Защитивъ христіанскую вѣру въ единаго Бога, Аюнагоръ ведетъ язычниковъ въ современнѣйшую область ученія христіанскаго, доказывая имъ, что христіане не только представили въ самомъ ясномъ свѣтѣ идеи о Богѣ единомъ, но и возвысили разумъ до понятія о Богѣ троичномъ въ единствѣ. «Мы признаемъ», пишетъ онъ, «и Сына Божія: и никому да не покажется смѣшнымъ, что у Бога есть Сынъ. Ибо мы представляемъ Бога Отца и Сына не такъ, какъ баснословятъ поэты, у которыхъ боги нисколько не лучше людей. Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ идея и какъ дѣйственная сила, ибо по Песу и чрезъ Него все сотворено, потому что Отецъ и Сынъ едино суть. А такъ какъ Сынъ въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа, то Сынъ Божій есть умъ и слово Отца. Онъ есть первое рожденіе Отца, но не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени,—ибо Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно словесное существо искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ слово.—Утверждаемъ также, что есть Духъ Святый,

¹⁾ Ер. ап. Дордоинна 57.

который дѣйствуетъ въ пророкахъ; Онъ исходитъ отъ Бога, подобно лучу солнечному, истекая изъ Него и возвращаясь къ Нему.—Итакъ, кто послѣ сего не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго и признаютъ ихъ единымъ въ силѣ и различіе въ порядкѣ» 1)?

Самые строгіе критики согласны въ томъ, что не только предшествовавшіе церковные писатели, но и послѣдующіе (до 1-го вѣка), не представили ученія о Св. Троицѣ съ такою полнотою, какъ Аѳинагоръ. Критики привязываются только къ одному выраженію, которое имъ кажется двусмысленнымъ, именно: «Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ идея и какъ дѣйственная сила». Но если взять во вниманіе контекстъ рѣчи, то эти фразы не будутъ представлять двусмысленности. Ибо тотчасъ же послѣ приведенныхъ словъ Аѳинагоръ говоритъ: «все создано чрезъ Сына Божія и для Него». Это показываетъ, что онъ, называя Иисуса Христа Словоиъ Отца въ идеѣ и дѣйствіи, хотѣлъ сказать только то, что Слово есть выраженіе разума божественнаго и дѣйствующая причина міра.

Впрочемъ», продолжаетъ Аѳинагоръ, «этимъ не ограничивается наше богословское ученіе; но мы признаемъ множество ангеловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Зиждитель міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями, и небомъ и міромъ, и всѣмъ, что въ немъ, и благоустройствомъ ихъ» 2).

«Богъ сотворилъ ангеловъ для промышленія о вещахъ сотворенныхъ Имъ, такъ что Богу принадлежитъ всеобъемлющее и общес промышленіе обо всемъ, а промышленіе о частяхъ ангеламъ, къ нимъ приставленнымъ» 3).

1) Ап. 10.

2) Ап. 10.

3) Ап. 21.

«Какъ у людей есть свобода выбирать добро и зло, такъ и у ангеловъ. Одни изъ нихъ, свободные, какими и сотворены были отъ Бога, пребыли въ томъ, къ чему Богъ сотворилъ ихъ и опредѣлилъ; а другіе злоупотребили и своимъ естествомъ и предоставленною имъ властію» ¹⁾ и проч.

Ученіе о разумныхъ существахъ, высшихъ человѣка, не въ первый разъ встрѣчается въ христіанской литературѣ. У предшественниковъ Аѣинагора, т. е. Іустина и Татіана, можно находить цѣлыя тирады объ этомъ предметѣ. Но эти писатели: 1) говорили о существованіи духовъ и вліяніи ихъ на человѣка, какъ объ истинѣ всѣмъ извѣстной; а не старались объяснить этой истины изъ началъ разума: они почитали достаточнымъ развить язычникамъ ученіе слова Божія о демонахъ, — тѣмъ болѣе, что это ученіе подтверждалось вѣрою всего человѣчества. Но у Аѣинагора мы встрѣчаемъ мысль о томъ, что вѣра въ существованіе ангеловъ добрыхъ и злыхъ вытекаетъ изъ самой идеи о Богѣ и мірѣ, — и слѣдовательно онъ ищетъ философскаго пути къ этой истинѣ. По его мысли, кромѣ бодрствующаго надъ нами промысла Божія, есть — такъ сказать — промыслъ частный. Эта мысль имѣетъ глубокое основаніе въ природѣ всего сотвореннаго! Ибо если міръ есть совершеннѣйшее цѣлое, то между всѣми существами его должна быть тѣсная связь; и если въ видимой природѣ мы замѣчаемъ, что Богъ, будучи полнымъ господиномъ ея, дѣйствуетъ посредственно, употребляя высшес къ поддержанію низшаго: то почему не предположить, что тоже самое происходитъ и въ мірѣ невидимомъ? — 2) Іустинъ и Татіанъ только упоминали объ ангелахъ добрыхъ, а со всею энергіею старались развивать ученіе о злыхъ духахъ, враждебныхъ человѣку, и нерѣдко приписывали имъ такія дѣйствія, которыхъ они, какъ

¹⁾ См. 25—27.

существа безплотныя, и совершать не могли. Нельзя сказать, что и Аѳинагоръ былъ свободенъ отъ этого недостатка,—потому что и у него встрѣчается наприм. мысль о сообщеніи надшихъ духовъ съ дочерями человѣческими; но достойно замѣчанія то, что этотъ писатель довольно на видномъ мѣстѣ ставитъ ученіе объ ангелахъ добрыхъ и вліяніи ихъ на человѣка. Это ученіе не только отрадно для христіанина, но и объясняетъ другіе пункты въ сочиненіи Аѳинагора, кажушіеся неопредѣленными. Ибо если онъ допускалъ вліяніе на человѣка ангеловъ добрыхъ, то это показываетъ, что онъ не имѣлъ того мрачнаго взгляда на вещи, какой имѣлъ Татіанъ, представлявшій нашу землю жилищемъ населеннымъ только преступниками воли Божіей. Если Аѳинагоръ допускалъ, что человѣкъ можетъ слѣдовать или не слѣдовать водительству духовъ добрыхъ, то это даетъ намъ полное право заключать, что по его мнѣнію, паденіе еще не разорвало всѣхъ нитей, которыми соединялась земля съ небомъ, хотя онъ и не высказывалъ опредѣленно своихъ мыслей объ этомъ предметѣ.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Казалось бы, что Аѳинагоръ, желая доказать истину христіанскаго ученія о воскресеніи мертвыхъ, постарается прежде всего приготовить своихъ читателей изложеніемъ доказательства «безсмертія» души; но онъ не распространяется объ этомъ предметѣ, а кратко и рѣшительно высказываетъ свои убѣжденія касательно жизни будущей. «Мы вѣримъ» пишетъ онъ, «въ духовность души, вѣримъ въ Бога всемогущаго и правосуднаго, и потому не сомнѣваемся въ безсмертіи души... Богъ создалъ насъ не для того, чтобы мы, подобно скотамъ, погибли и уничтожились. Мы убѣждены, что, оставивъ настоящую жизнь, будемъ жить другою жизнью, лучшею здѣшней, небесною, а не земною; ибо будемъ пребывать у Бога и

сь Богомъ, неизмѣнными и безстрастными душою, не какъ плоть, хотя и будемъ имѣть плоть, но какъ небесный духъ. ¹⁾

Почему Афинагоръ идетъ прямо въ цѣли,—угадать не трудно: потому-что ученіе о безсмертіи души онъ предполагаетъ уже извѣстнымъ язычникамъ.

И въ самомъ дѣлѣ, надобно отдать честь естественному разуму,—онъ не мало задумывается надъ рѣшеніемъ вопроса: будетъ ли душа существовать, когда прекратится настоящая ея дѣятельность и ея тѣло превратится въ землю? И въ языческомъ мірѣ ипогда являлись мудрецы, которые говорили своимъ современникамъ: «въ глубинѣ своего существа вы должны искать залога будущей жизни. Ибо ужели вы думаете, что наши способности развиваются и усовершаются напрасну? Неужели напрасно существуетъ въ душѣ нашей голосъ совѣсти, награждающій и наказывающій насъ за извѣстные нравственныя поступки? Неужели вѣчно будетъ страдать праведникъ, а наслаждаться печестивый? Нѣтъ, насъ ожидаетъ другая жизнь, которая будетъ служить для человѣка наградой, или наказаніемъ» ²⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что эти слова человѣческой мудрости не въ состояніи были произвести такой вѣры, которая могла бы увѣршить и успокоить человѣка во время искушеній и несчастій. Эта мудрость была подобна тому свѣту, которыми свѣтитъ только при благоприятныхъ обстоятельствахъ, но во время бурь и непогодъ гаснетъ. Но хорошо и то, что она заставляла людей подумать серьезнѣе о своемъ будущемъ, заставляла ихъ искать яснѣйшаго и опредѣленнѣйшаго наставленія по этому предмету.

Совсѣмъ иначе разсуждали язычники о воскресеніи мертвыхъ, христіанское ученіе объ этомъ предметѣ казалося имъ

¹⁾ Апол. 27, 31.

²⁾ Слова Плагриа. См. Phœd. 78, 105, 120.

иссбыточной и безумной мечтой,—и потому когда ап. Павель произнесъ въ Ареопагѣ слово «воскресеніе», слушатели начали смѣяться. Мало этого, язычникамъ даже весьма неприятно было слышать, что человѣческое тѣло пѣбогда воскресеть. Потому что они привыкли смотрѣть на тѣло, какъ на темницу души, и слѣдовательно, по ихъ мнѣнію, душа должна заботиться не о томъ, чтобы входить въ тѣло на вѣчность, а о томъ, чтобы скорѣе выйти изъ него, если хочетъ быть свободою и счастливою. При такомъ настроеніи мыслей, доказать язычникамъ, что христіанскія вѣра въ воскресеніе плоти весьма разумна и благотворна, было дѣломъ величайшей важности и трудности.

Приступая къ изложенію доказательствъ воскресенія мертвыхъ, Аѳинагоръ дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что по природѣ есть первое и важнѣйшее въ познаніи, и тѣмъ, что по отношенію къ намъ прежде всего требуется для познанія. Отъ природы первое и важнѣйшее есть рѣчь «объ» истинѣ, которая бываетъ ведена ко благу тѣхъ, кои охотно и съ вѣрою принимаютъ истину; напротивъ въ нашемъ положеніи необходимо другая рѣчь, которая опровергаетъ заблужденіе и представляетъ доказательства «за» истину. Ибо какъ земледѣлецъ напрасно сѣялъ бы доброе сѣмя въ землю, если бы прежде не очистилъ еѣ отъ вредныхъ растений: такъ и тотъ, который хочетъ научить истинѣ, мало успеетъ, если не удалитъ прежде нечѣрія, ложнаго мнѣнія, сомнѣній. На этомъ основаніи, говоритъ Аѳинагоръ, я хочу раздѣлить свой трактатъ такимъ образомъ, чтобы прежде говорить «за» истину, а потомъ «объ» истинѣ,—т. е. сперва защитить догматъ отъ нападеній, а потомъ представить положительныя доказательства его истины.

1. Воскресеніе тѣла человѣческаго есть дѣло Божіе. По сему почитанію это дѣло невозможнымъ, думаютъ такъ или

потому, что Богъ «не можетъ» воскресить человѣческаго тѣла изъ праха и тлѣнія, или же Онъ «не захочетъ» воскресить. Но перваго нельзя сказать о Богѣ; ибо Онъ всевѣдущъ и всемогущъ. Онъ знаетъ все, слѣдовательно знаетъ и то, куда уходитъ каждая частица человѣческаго тѣла; и если Онъ могъ изъ ничего создать міръ, то конечно Ему не трудно соединить разрушившееся, воздвигнуть лежащее, опять оживотворить умершее и тлѣнное измѣнить въ нетлѣніе. Словомъ, какъ твореніе, такъ и воскрешеніе требуютъ равнаго могущества и премудрости.

Возражаютъ: тѣла животныхъ разрушаются, согниваютъ и обращаются въ землю, но потомъ опять переходятъ въ растенія и животныя, и составляютъ часть новаго организма. Часто составныя части одного тѣла дѣлаются составными частями другаго, такъ что невозможно узнать, что принадлежитъ одному и что другому. Какъ же можно, чтобы при такомъ страшномъ превращеніи и видоизмѣненіи элементы тѣла опять соединились?—Но подобное возраженіе дѣлаютъ тѣ, кои все измѣряютъ вѣдѣніемъ и могуществомъ человѣческимъ, и забываютъ всевѣдѣніе и всемогущество Божіе. Притомъ же надобно отличать пищу отъ питанія въ собственномъ смыслѣ. Богъ при созданіи міра и тварей устроилъ такъ, что каждому животному назначена свойственная ему пища, и эта только пища и можетъ обращаться съ пользою въ организмъ питающагося животнаго; въ противномъ же случаѣ не можетъ быть не только питанія, но произойдетъ непременно вредъ для организма. Итакъ человѣческое тѣло, какъ не назначенное въ пищу для животныхъ и ни для кого, какой бы родъ тлѣнія ни проходило, нигдѣ не утрачиваетъ своей сущности, имѣющей воскреснуть по дѣйствию силы всемогущей. Если оно и пожирается иногда животнымъ, никогда однакожь не можетъ обратиться въ его плоть и кровь, или сдѣлаться существенною его частию.

Нельзя сказать, чтобы Богъ не хотѣлъ воскресенія мертвыхъ. Богъ не хочетъ только того, что недостойно Его, или несправедливо само по себѣ. Но невозможно представить, чтобы величайшее чудо воскресенія и величайшее благо безсмертія человѣка и по тѣлу, было недостойно славы Божіей и несправедливо для Его безпредѣльной благодати. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Воскресеніемъ не будетъ сдѣлана несправедливость ни по отношенію къ душѣ, ни по отношенію къ тѣлу. Если душа, обитая въ тѣлѣ тлѣнномъ и подверженномъ страданію, не терпитъ чрезъ это никакой несправедливости; тѣмъ болѣе для нея не будетъ обиды, когда она станетъ обитать въ тѣлѣ нетлѣнномъ и чуждомъ страданій. И въ отношеніи къ тѣлу не будетъ никакой несправедливости. Ибо если мышѣ оно тлѣнное, существуя въ нетлѣнномъ, не терпитъ обиды: то очевидно, само сдѣлавшись нетлѣннымъ и существуя вмѣстѣ съ нетлѣннымъ, чрезъ это не будетъ обижено ¹⁾.

Нельзя главнымъ основаніемъ нашей вѣры въ воскресеніе мертвыхъ, по Аонагору, служить всемогущество и всевѣдѣніе Божіе: «Богъ могъ изъ ничего сотворить человѣка, слѣдовательно можетъ и воскресить умершаго». Хотя Аонагоръ не причисляетъ этого доказательства къ положительнымъ,—но на самомъ дѣлѣ оно есть самое важное и сильное. Наука только тогда могла бы ослабить его силу, если бы можно было доказать, что человѣкъ явился на свѣтѣ безъ воли и силы Божіей. Но естествознаніе этого не доказало и никогда не докажетъ. «Въ наше время», говоритъ Фремпель ²⁾, «всеми признана несостоятельность теоріи Дюпюи (Dupuis), который говоритъ, что человѣчскій родъ существуетъ потому, что существовалъ псамма, или теоріи Ламарка, который производитъ человѣка

¹⁾ Числ. о воскр. гл. 2—10.

²⁾ Essai d'hist. nat. 18⁰⁰ de dix. 1^{er} c.

изъ низшаго животнаго чрезъ постепенное и продолжительное преобразование. Геологическія и палеонтологическія открытія подтверждаютъ сказаніе Моисея о томъ, что родъ человѣческій не всегда существовалъ на землѣ, что онъ явился за нѣсколько тысячъ лѣтъ, какъ новый типъ, а не какъ результатъ прогрессивнаго развитія древнѣйшихъ типовъ. Это есть законъ постоянный и общій, что низшій видъ не можетъ произвести недѣлимыхъ высшаго вида. Словомъ, нѣтъ ученія достовѣрнѣе, какъ ученіе о твореніи.—Но если начало земному существованію чловѣка положено чудесно; то почему не можетъ быть чудеснѣе и конецъ этого существованія? Чудо за чудомъ,—и второе такого же рода, какъ и первое».

Дабы сообщить болѣе силы своему доказательству, Аеннагоръ проводитъ далѣе ту мысль, что для Бога легче воскресить, нежели сотворить чловѣка; потому что твореніе міра было изъ ничего, а для воскресенія есть какъ-бы нѣкоторый матеріалъ, т. е. элементы тѣла, которые никогда не уничтожаются.—Нѣтъ сомнѣнія, что на воображеніе язычниковъ, которые смотрѣли на Бога чувственными очами, которые измѣряли Его мѣриломъ чловѣческимъ, подобная мысль могла имѣть немаловажное дѣйствіе. Но на самомъ дѣлѣ она нисколько не усиливаетъ доказательства истины воскресенія мертвыхъ; потому что если Богъ всемогущъ, то для Него одинаково легко, какъ воскресить, такъ и сотворить чловѣка.

Что касается наконецъ того мнѣнія, что чловѣческое тѣло, какъ не назначенное въ пищу животнымъ, не можетъ обратиться въ ихъ плоть и кровь; то это ошибка, происшедшая отъ неправильнаго толкованія словъ Аристотеля, который сказалъ, что всякій излишекъ, принятый въ нашъ организмъ, не только не пользуетъ, но даже вредитъ намъ ¹⁾. Несчастные

¹⁾ Ritter. V. 315.



опыты ясно показываютъ, что человѣческое тѣло точно также обращается въ пользу животнаго, какъ и ихъ тѣло въ пользу нашу.

II. Чтобы положительно доказать истину воскресенія нашего, говорить Аѳинагоръ, обратимъ вниманіе: а) на то, для чего Богъ создалъ человѣка и потомковъ его; б) на свойства человѣческой природы вообще, и в) на грядущій судъ, ожидающій всѣхъ людей.

а) Богъ не напрасно сотворилъ человѣка, ибо Онъ премудръ. Человѣкъ не созданъ ни для пользы самаго Творца, такъ какъ существо, высшее всего, не ищетъ собственной пользы ни въ какой твари, — ни для пользы другихъ существъ, ибо существа безсмертныя для своего бытія не нуждаются ни въ какомъ содѣяніи отъ людей; а безсловесныя животныя ниже человека, и не отъ для нихъ, а они для него существуютъ. Изъ чего же надобно искать цѣли бытія нашего? Въ самой жизни нашей, — въ томъ, чтобы мы могли наслаждаться жизнью, какъ даромъ неизреченной благодати Божіей. Но въ такомъ случаѣ, не эта жизнь, минутная, скорогибнущая, какою пользуются и безсловесныя животныя, должна быть цѣлію бытія нашего. Тѣмъ, которые носятъ въ себѣ образъ Самаго Творца, владѣютъ умомъ и одарены разумнымъ смысломъ, Творецъ опредѣляетъ вѣчное существованіе, чтобы они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость, и слѣдуя закону и правдѣ, безбожнично пребывали во вѣки съ тѣмъ, съ чѣмъ проводили предшественную жизнь, находясь въ тѣлѣнныхъ и земныхъ тѣлахъ. Вотъ почему мы любимъ и настоящую жизнь, не смотря на то, что она исполнена скорбей. Среди разныхъ тревоженій въ этой жизни, надежда въ нѣкоторой дали указываетъ намъ блаженную вѣчность, и эта надежда не мечта, она основывается не на обманчивомъ словѣ человѣческомъ, а есть сознаніе цѣли,

для которой создалъ насъ Творецъ, даровавшій намъ разумъ и впечатлѣль на нашемъ сердцѣ святой законъ жизни разумной и мудрой. Ибо не трудно понять, что Богъ не сотворилъ бы человѣка такимъ, каковъ онъ есть, не одарилъ бы его свойствами существа безсмертнаго, если бы не благоволилъ въ тоже время, чтобы онъ былъ безсмертенъ. Если же человѣкъ долженъ быть безсмертенъ; то онъ долженъ воскреснуть: ибо безъ воскресенія онъ не можетъ существовать всегда.

б) Человѣкъ до тѣхъ поръ только можетъ оставаться человекомъ, пока сохраняется полный составъ существа его. Природа человека состоитъ изъ безсмертной души и изъ тѣла, которое соединено съ нсю при сотвореніи. Ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдѣльно не даровалъ Богъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла. Душа и тѣло въ человѣкѣ составляютъ одно живое существо, которое испытываетъ и свойственное душѣ и свойственное тѣлу. Если есть единство и гармонія во всемъ этомъ живомъ существѣ, если есть согласіе между дѣйствіями души и отправленіями тѣла, то должна быть одинакова и послѣдняя цѣль всего этого.. Человѣку должно оставаться всегда и состоять изъ души и тѣла; а такимъ пребывать ему невозможно, если не будетъ воскресенія.. Но для чего же, спрашиваютъ, этотъ перерывъ жизни, который причиняетъ смерть тѣлесная, если мы должны быть безсмертны полнымъ существомъ своимъ? Этому требуетъ свойство природы нашей. Мы не можемъ и не должны сравнивать себя ни съ животнымъ, которое умираетъ разъ—навсегда, ни съ чистыми духами, которые никогда не умираютъ. Въ душѣ мы безсмертны отъ самаго начала бытія нашего; но тѣло наше, прежде чѣмъ достигаетъ нетлѣнія, должно по самому естеству своему подвергаться разнымъ переменамъ, къ которымъ принадлежитъ и самая смерть. И что страшнаго для насъ въ этой смерти? Не каждый ли

день мы видимъ образъ ея во снѣ? Когда истощается у насъ жизненная сила и ослабѣваютъ нервы; тогда сонъ какъ будто прекращаетъ на время жизнь нашу. Но потомъ мы встаемъ съ свѣжими силами. Значитъ, и бдѣніе и сонъ суть только видоизмѣненіе нашей жизни: почему же не сказать того же самаго и о смерти тѣлесной? Нѣкоторые справедливо называютъ сонъ братомъ смерти, потому что между ними дѣйствительно есть большое сходство. Смерть не есть ли тотъ же самый сонъ, только болѣе продолжительный, послѣ котораго человѣкъ долженъ возстать съ новыми и уже никогда неослабляемыми силами?—Съ другой стороны, самые періоды образованія тѣла человѣческаго показываютъ возможность и его преобразованія. Кто подумалъ бы, что изъ сѣмени образуется полное тѣло человѣка, со всѣми его членами и чувствами, если бы это не оправдывалось опытомъ? Потому, какое различіе между возрастами младенческимъ и юношескимъ, юношескимъ и мужескимъ, мужескимъ и старческимъ. Кто не могъ бы по одному изъ этихъ періодовъ заключать о другомъ, если бы не зналъ, какъ это бываетъ на дѣлѣ. Удивительно ли послѣ сего, что намъ не совсѣмъ понятно, какъ послѣ смерти наступитъ жизнь, или—какъ самая смерть служить переходомъ къ жизни? Между тѣмъ сомнѣваться въ этомъ было бы также безразсудно, какъ сомнѣваться въ дѣйствительности указанныхъ нами явленій настоящей жизни человѣка.

в) Если бы не было никакого суда надъ человѣческими дѣланіями, то люди не имѣли бы никакого преимущества предъ животными, или даже были бы еще несчастнѣе ихъ, такъ какъ они борются со страстями, и заботятся о благочестіи и правдѣ, и жизнь скотская была бы самою лучшею, добродѣтель—нелѣпостію, угроза суда—крайне смѣшною, наслажденіе всякими удовольствіями—величайшимъ благомъ. Въ настоящей жизни добрые не получаютъ должнаго за добродѣтели, ни злые—за

свое нечестіе; не говорю уже о томъ, что смертная природа не можетъ понести наказанія, которое равнялось бы весьма многимъ и весьма тяжкимъ преступленіямъ. Слѣдовательно если мы вѣруемъ, что будетъ праведный судъ по смерти, то надобно, чтобы человѣкъ явился на оный не только съ душою, но и съ тѣломъ. При томъ, многіе недостатки и пороки людей, напр. неуемѣнность, печистота, воровство, любостязаніе совершенно невозможны для одной души, и слѣдовательно несправедливо было бы ее одну за это наказывать; и наоборотъ, душа не можетъ представить нѣкоторыхъ добродѣтелей безъ помощи тѣла, которое вмѣстѣ съ нею трудится, бодрствуетъ, терпѣтъ, и потому оно должно непременно участвовать въ наградахъ. Словомъ, всеобщему суду Божию должно предшествовать всеобщее воскресеніе мертвыхъ. Тѣла, уплативши дань природѣ, - должны будутъ воскреснуть; тѣ же люди, которые жили, оживутъ снова. Но чтобы опять явились тѣ же люди, для этого нужно каждой душѣ вновь соединиться съ своими тѣлами; а это не иначе возможно, какъ чрезъ воскресеніе ¹⁾.

Таково содержаніе II-й части трактата о воскресеніи мертвыхъ! Здѣсь Авінагоръ изложилъ все, что только можетъ сказать естественный разумъ для объясненія догмата о воскресеніи. Онъ раскрылъ всѣ сокровища современнаго ему естествознанія, и представилъ ихъ въ стройномъ порядкѣ и въ высшей степени увлекательно.—Но, не смотря на все это, желанная цѣль не достигнута,—по той весьма простой причинѣ, что истина воскресенія мертвыхъ превышаетъ область нашего разума.

Авінагоръ говоритъ, что цѣль нашего бытія заключается въ самой жизни нашей; но эта цѣль не будетъ достигнута, если существованіе человѣка не продолжится въ другомъ мірѣ.—

¹⁾ О воскр. гл. 11—25.

!то такая истина, противъ которой никто не можетъ представить серьезныхъ возраженій. Мы видимъ, что изъ всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ не достигаетъ на землѣ своего назначенія; потому что слишкомъ коротка наша земная жизнь для достиженія той высокой и отдаленной цѣли, къ которой мы должны стремиться. Каждое животное, слѣдуя своему инстинкту, этому материнскому дару природы, идетъ вѣрно и неизмѣнно къ своей цѣли; но человѣку не дано такого инстинкта. Какъ существо духовное и разумное, человѣкъ имѣетъ въ себѣ сѣмена истины и добра; но эти сѣмена не развиваются здѣсь надлежащимъ образомъ, и—явно—требуютъ для своего развитія много солнца и воздуха болѣе благораствореннаго. Тѣ прекрасныя растенія, которыя выходятъ изъ этихъ сѣмянъ, обыкновенно бывають заглушаемы предразсудками и страстями, или же вырываются въ то самое время, когда бы имъ болѣе всего надлежало расти и цвѣсти. Итакъ одно изъ двухъ: или провидѣнiе поступило несправедливо, отказавъ человѣку въ тѣхъ благахъ, коими такъ щедро наградило другихъ животныхъ; или же для насъ готовится другая жизнь, въ которой будетъ продолжено усовершенствованiе человѣка. Перваго предположить никакъ нельзя, слѣдоват. вѣрно послѣднее.—Все это, повторяемъ, совершенно справедливо; но все это говорить въ пользу безсмертiя души, а не воскреснiя тѣла.

Аѳинагоръ самъ предвидѣлъ, что его доказательство только тогда будетъ имѣть свою силу, когда допустимъ, что между душою и тѣломъ существуетъ неразрывная связь; и потому говорить въ слѣдующемъ доводѣ: «ни душа безъ тѣла, ни тѣло безъ души не составляютъ человѣка, но то и другбе имѣетъ есть человѣкъ,—и слѣдовательно если мы предназначены къ безсмертiю, то должно быть безсмертно и самое тѣло наше». Но давать подобный оборотъ дѣлу, значить одною рукою соединять, а другою разрушать. Ибо если Аѳинагоръ

допускаетъ неразрывную связь души съ тѣломъ; то это можетъ вести къ тому заключенію, что онъ отвергалъ личное существованіе души по смерти тѣла, и слѣд. противорѣчитьъ ученію слова Божія, которое говоритъ, что святые и по смерти живутъ, и наслаждаются лицезрѣніемъ Бога, не смотря на то, что полное воздаяніе имъ готовится послѣ всеобщаго воскресенія. Такое заключеніе по большей части и выводятъ изъ словъ Аѳинагора, хотя на самомъ дѣлѣ, какъ кажется, онъ довольно далекъ былъ отъ той мысли, чтобы отрицать личное существованіе души по смерти тѣла. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ неоднократно и рѣшительно говоритъ, что наша душа по природѣ своей бессмертна, что она не состоитъ изъ отдѣляемыхъ частей, и слѣд. разрушеніе тѣла не влечетъ за собою разрушенія души. Притомъ же онъ называетъ смерть сномъ, только болѣе продолжительнымъ, нежели сонъ обыкновенный. Но извѣстно, что во время сна дѣятельность души не прекращается; хотя она не живетъ тогда полною жизнью, но живетъ,—и слѣд. можетъ сознавать себя. Подобное же состояніе испытываетъ душа, можетъ быть думалъ Аѳинагоръ, и по смерти тѣла—до всеобщаго суда.

Далѣе онъ ищетъ доказательства возможности преобразованія человѣческаго тѣла въ исторіи его образованія: «изъ малаго сѣмени образуется полное тѣло человѣка; точно также оно можетъ образоваться и изъ элементовъ тѣла, которыхъ смерть не уничтожаетъ».—Но говоря такимъ образомъ, Аѳинагоръ забываетъ ту истину, что возрастаніе человѣка есть явленіе естественное, а воскресеніе можетъ совершиться только чудеснымъ образомъ. Въ своемъ тѣлѣ мы не замѣчаемъ ничего такого, что способно было бы ожить, какъ оживаетъ сѣмя, разложившееся въ землѣ. Мы видимъ, что всѣ части нашего тѣла умираютъ и обрацаются въ землю, и въ согнившемъ мозгѣ еще никто не открылъ мозга духовнаго, никто

но указаль зародыша новой жизни. Человѣкъ могъ бы еще питать себя надеждою на оживленіе умершаго тѣла, если бы смерть была явленіемъ естественнымъ, начало котораго скрывалось бы въ первоизданной природѣ нашей; но, по ученію слова Божія, смерть есть слѣдствіе грѣха и наказаніе за грѣхъ: «Богъ смерти не сотвори; но единымъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть». Итакъ если смерть есть наказаніе, то воскресеніе будетъ наградой, и притомъ такой наградой, которая обѣщана намъ единственно ради заслугъ Іисуса Христа, Своимъ воскресеніемъ разрушившаго смерть. Только вѣрующіи въ Него не узрять смерти, но живыи будутъ во вѣки; только Его гласъ могутъ услышать сущіи во гробѣхъ ¹⁾!

Наконецъ Аѳинагоръ указываетъ на необходимость достойнаго воздаяніа по дѣламъ нашимъ. — Это такая истина, которую сознавали даже язычники. Но какое участіе должно принять въ судьбѣ души тѣло, на которое мы привыкли смотреть какъ на нечто безсознательное? — Это можетъ быть известно одному Богу; естественнымъ же разумомъ подобнаго вопроса рѣшить нельзя.

К. Скворцовъ.

