



РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛЪ СВ. АФАНАСІЯ¹⁾.

III.

Обожение первыхъ людей.

Религиозный идеалъ, въ осуществленіи котораго состоитъ весь смыслъ и цѣль человѣческой жизни, св. Афанасій мыслить отчасти уже достигнутымъ въ первобытномъ состояніи прародителей, предшествовавшемъ ихъ грѣхопадению. Блаженное состояніе первыхъ людей онъ характеризуетъ чисто библейскими чертами: прародители были свободны отъ болѣзней, страданій и смерти. Живя въ общеніи съ Богомъ, они были озарены свѣтомъ истиннаго познанія. Въ этомъ ученіи, свойственномъ и всѣмъ прочимъ церковнымъ писателямъ, не заключается ничего характернаго для Афанасія. Его оригинальность состоитъ въ истолкованіи и философскомъ освѣщеніи этихъ данныхъ библейской исторіи и начинается съ того момента, когда онъ ставитъ вопросъ объ условіяхъ и причинахъ безсмертія и блаженства первыхъ людей. Отвѣчая на этотъ вопросъ, св. Афанасій возвращается въ сферѣ понятій, составляющихъ отличительную черту философіи Платона, какъ въ этомъ легко убѣдиться изъ сопоставленія настоящей главы съ изложенными ранѣе пунктами платонической философіи.

Подобно всему міру и всему тварному человѣкъ созданъ изъ ничего и потому по самой природѣ своей стремится къ уничтоженію. Тлѣнность и смертность—это естественное состояніе человѣческой природы. „По закону собственнаго

¹⁾ Продолженіе. См. Декабрь 1903 г.

бытія человѣкъ не имѣетъ силъ пребывать всегда¹⁾. „Человѣкъ по природѣ смертенъ, потому что произошелъ изъ ничего“²⁾. Все вообще въ мірѣ какъ чувственное, такъ и духовное дѣйствительно существуетъ постольку, поскольку имѣетъ въ себѣ образъ Божій въ смыслѣ дѣйствующей въ немъ силы Логоса или его отпечатка. Тому же закону подчинено и бытіе человѣка. Только причастіе Логосу могло сообщать его существованію устойчивость и постоянство. „Люди, говоритъ АѦанасій, по природѣ были тлѣнны, но свойственнаго имъ по природѣ избѣгли бы по благодати, какъ причастники Слова (*ἔχοντες τῆς τοῦ Λόγου μετοχής*), если бы остались добрыми; по причинѣ соприсущаго имъ Слова не приблизилось бы къ нимъ естественное тлѣніе, какъ говоритъ и Премудрость: Богъ созда человѣка въ неистлѣніе и во образъ собственной своей вѣчности“³⁾. Такимъ образомъ, безсмертіе первыхъ людей было обусловлено проникновеніемъ ихъ природы бытіемъ истинносущимъ, божественнымъ, сверхфизическимъ принципомъ, задерживающимъ естественное стремленіе человѣческой природы къ ничтожеству. Это не было только нравственнымъ и, слѣдовательно, внѣшнимъ и поверхностнымъ общеніемъ человѣка съ Богомъ. Нѣтъ, это было существеннымъ и какъ бы физическимъ обитаніемъ въ смертной природѣ человѣка безсмертнаго божественнаго естества. Такое существенное единеніе человѣка, возникшаго изъ ничтожества, съ Богомъ, какъ истинносущимъ, было обусловлено извѣстнымъ взаимодействіемъ Бога и человѣка. Разсмотримъ, въ чемъ состояло это взаимодействіе.

Прежде всего и главнымъ образомъ общеніе человѣческой природы съ Божественной было слѣдствіемъ снисхожденія къ человѣку Слова Божія. Мы видѣли, что по ученію св. АѦанасія, даже неразумная природа причастна Слову и создана по Его образу. Въ болѣе преимущественномъ смыслѣ образомъ Божиимъ является человѣкъ. Но все же образъ Божій въ немъ не отличается существенно отъ богоподобія всѣхъ вообще вещей. Различіе здѣсь чисто количественное.

¹⁾ De incarn. 3. Migne, P. G., 25, Col. 101. Рус. пер. т. I, стр. 195.

²⁾ Ibid. 4. М. Т. 25, с. 104. Р. п. т. I, стр. 196.

³⁾ Ibid. 5, М. 25, с. 105. Р. п. т. I, стр. 197.

Образъ Божій въ вещахъ, во-первыхъ, является дѣйствующей силой, сохраняющей ихъ въ бытіи, а во-вторыхъ, отпечаткомъ божественныхъ идей, дающимъ вещамъ стройность и украшеніе. Въ этомъ же состоитъ и образъ Божій въ человѣкѣ. „Сжалившись надъ человѣческимъ родомъ, говоритъ Аванасій, и усмотрѣвъ, что по закону собственнаго бытія не имѣетъ онъ достаточно силъ пребывать всегда... Богъ сотворилъ людей по образу Своему, сообщивъ имъ и силу собственного Слова Своего, чтобы, имѣя въ себѣ какъ бы нѣкоторые *оттѣнки* Слова и ставъ разумными, могли пребывать въ блаженствѣ, живя истинною жизнію“ ¹⁾. На человѣка упалъ какъ бы отблескъ Божественной Премудрости, и этому отблеску онъ обязанъ всѣми преимуществами своей разумной природы. „Какъ слово наше есть образъ истиннаго Слова, такъ образомъ истинной Божіей Премудрости служить проявляющаяся въ насъ мудрость“ ²⁾. Итакъ, образъ Божій, какъ отпечатокъ Божественной Премудрости и какъ дѣйствующая сила, сообщаетъ человѣку то, что служитъ его отличительнымъ, видовымъ признакомъ, дѣлаетъ его существомъ разумнымъ и сохраняетъ его, какъ такового, въ бытіи. И послѣ грѣхопаденія человѣкъ не потерялъ этого отличительнаго свойства своей природы. Слѣдовательно, св. Аванасій понимаетъ подъ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ еще нѣчто иное, когда говоритъ объ утратѣ его вслѣдствіе грѣхопаденія. Общеніе падшаго человѣка съ Логосомъ въ только что выясненномъ смыслѣ никогда не прекращалось, но этого оказалось недостаточно для сохранения его въ бытіи и блаженномъ безсмертіи. Если же Адамъ и Ева до своего грѣхопаденія были свободны отъ предвѣстниковъ смерти—болѣзней, если они были безсмертны и неплѣнны, то это было обусловлено тѣмъ, что кромѣ естественнаго отношенія къ Логосу, какъ своему Творцу, они находились еще въ болѣе тѣсномъ, благодатномъ общеніи съ Нимъ. Въ душѣ и тѣлѣ первыхъ людей обитало Само Слово въ Духѣ св. Въ общеніе съ человѣкомъ и прочими тварями Сынъ Божій всегда вступаетъ не иначе, какъ чрезъ посредство святаго Духа. „Вся тварь, говоритъ Аванасій, дѣлается

¹⁾ De incarn. 3. М. 25, с. 104. Р. п. т. I, стр. 195.

²⁾ Contra arian. II, 78. М. 26. с. 312. Р. п. II, 363.

причастной Слову въ Духѣ“ ¹⁾. „Божіе Слово само совершаетъ (*ἐνεργεῖ*) все чрезъ Духа“ ²⁾, потому что Духъ св. есть „совершенная, полная, освящающая и просвѣщающая, живая дѣйственность (*ἐνεργεῖαν*) Слова Божія“ ³⁾. Въ данномъ случаѣ св. АѦанасій строго различаетъ понятія *δύναμις* и *ἐνεργεῖα*—силы потенціальной и дѣйствующей. Сынъ Божій по отношенію къ Духу св. есть сила потенціальная (*δύναμις*), Духъ св. есть проявленіе этой силы въ дѣйстви (*ἐνεργεῖα*). Такой взглядъ на отношеніе Слова Божія и Духа св. даетъ возможность св. АѦанасію говорить *promiscui* то объ обитаніи въ человѣкѣ Слова Божія, то о соединеніи съ нимъ Духа св., влагая въ эти выраженія почти одно и то же содержаніе. Въ реальной дѣйствительности сила потенціальная и дѣятельная не различимы. Только логически ихъ можно мыслить отдѣльно.

О томъ, что Божественное Слово въ Духѣ св. соединилось съ первозданнымъ человѣкомъ тѣснѣйшимъ образомъ, и что именно это обитаніе Божества въ человѣкѣ служило непосредственной причиной его безсмертія, Ветхій Завѣтъ нигдѣ прямо не говоритъ. Между тѣмъ св. АѦанасію при истолкованіи фактовъ библейской исторіи было необходимо опереться на священное писаніе. Въ этомъ стремленіи онъ остановилъ свое вниманіе на тѣхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, гдѣ о человѣкѣ говорится то какъ о рожденномъ отъ Бога, то какъ о сотворенномъ, гдѣ Богъ называется то Творцомъ, то Отцомъ человѣка. Противоаріанская полемика св. АѦанасія въ значительной степени была обязана своимъ успѣхомъ строгому разграниченію понятій рожденія и творенія. Эти понятія для св. АѦанасія были наполнены совершенно различнымъ содержаніемъ. Твореніе—это созданіе изъ ничего, рожденіе—происхожденіе изъ существа. Соотвѣтственно этому и въ тѣхъ мѣстахъ св. писанія, о которыхъ мы упомянули, АѦанасій Великій видѣлъ указаніе на два совершенно различныхъ момента въ исторіи происхожденія человѣка—на его созданіе изъ ничего и на его усыновленіе Богу. Прежде, чѣмъ привести относящіеся сюда подлинныя

¹⁾ Ad Serap. I, 23. М. 26, с. 585. Р. II, III, 36.

²⁾ Ad Serap. IV, 20. М. 26, с. 669. Р. II, III, 88.

³⁾ Ad Serap. I, 20. М. 26, с. 580. Р. II, III, 32.

выраженія св. Аѳанасія, необходимо для полнаго уясненія этихъ послѣднихъ сказать нѣсколько словъ объ особенностяхъ его пониманія термина усыновленіе. Борцу противъ аріанъ, безъ сомнѣнія, предносилась та мысль, что усыновленіе предполагаетъ извѣстную близость усыновляемаго и усыновляющаго по самой природѣ. Человѣкъ не можетъ усыновить животнаго, потому что разстояніе между нимъ и животнымъ слишкомъ велико. Но между Богомъ, всегда пребывающимъ, и человѣкомъ, происшедшимъ изъ ничего, различіе по природѣ еще глубже. Отсюда усыновленіе человѣка Богу не могло быть актомъ всецѣло моральнымъ. Предполагая въ качествѣ послѣдняго мотива чисто нравственныя движенія человѣколюбія Божія, въ своемъ осуществленіи однако усыновленіе является актомъ метафизическимъ. Въ человѣкѣ, созданномъ изъ ничего, Богъ не можетъ видѣть Сына, но если съ нимъ тѣснѣйшимъ образомъ соединится, если его проникнетъ Своей энергіей и въ немъ будетъ обитать Сынъ Божій по естеству, то ради обитающаго въ созданіи Сына Своего, Богъ называетъ сыномъ и Его носителя—человѣка. Послѣ этихъ разъясненій будетъ совершенно ясенъ смыслъ слѣдующихъ словъ св. Аѳанасія. Въ 6 ст. XXXII гл. кн. Второзаконія Израиль называется сотвореннымъ Богомъ, а въ 18 ст. той же главы рожденнымъ отъ Бога. „Выраженіемъ „сотворилъ“, говоритъ св. Аѳанасій въ объясненіе этого мѣста, писаніе означаетъ, что по природѣ свойственно людямъ, а именно, что они—дѣла и произведенія; выраженіемъ же „родилъ“ обозначаетъ Божіе человѣколюбіе, оказанное людямъ по сотвореніи ихъ“ ¹⁾. „Божіе человѣколюбіе состоитъ въ томъ, что Богъ впослѣдствіе по благодати дѣлается Отцомъ тѣхъ, которыхъ сотворилъ. Дѣлается же Отцомъ, когда созданные имъ люди, какъ сказалъ Апостолъ, пріемлютъ въ сердца свои Духа Сына Его, вопіюща: Авва, Отче. Это тѣ, которые, пріявъ Слово, получили отъ Него власть быть чадами Божіими. А иначе, будучи по естеству тварями, не содѣлались бы сынами, если бы не пріяли Духа Сына,—Сына по естеству и истиннаго“. Далѣе св. Аѳанасій приводитъ 10 ст. II гл. кн. пророка Малахій: „не Богъ ли единъ созда васъ?

¹⁾ Contra arian. II, 58. М. 26, с. 272. Р. п. П, 338.

Не Отецъ ли единъ всѣмъ вамъ?“.. и истолковываетъ этотъ стихъ въ томъ же смыслѣ. „Пророкъ сначала сказалъ „создалъ“, а потомъ присовокупилъ „Отецъ“, показывая этимъ, что первоначально, по естеству мы—твари, и Богъ сотворилъ насъ Словомъ, въ послѣдствіи же усыновляемся, и Богъ Творецъ становится уже нашимъ Отцомъ..... По естеству не мы сыны, но пребывающій въ насъ Сынъ, и также Богъ не нашъ по естеству Отецъ, но пребывающаго въ насъ Слова, о Которомъ и чрезъ котораго воцѣмъ: Авва, Отче. Отецъ, если видитъ въ комъ нибудь Своего Сына, то и Самъ называетъ тѣхъ сынами и говоритъ: „родилъ“..... Поэтому мы называемся сначала не рожденными, но сотворенными, ибо написано: „сотворимъ человѣка“ (Быт. I, 26), въ послѣдствіе же, по пріятіи нами благодати Духа, именуемся уже и рожденными“ ¹⁾.

Итакъ, св. АѢанасій различаетъ два момента въ исторіи происхожденія человѣка: его сотвореніе, при которомъ человѣкъ получилъ естественные дары богоподобія въ своей разумности, и его рожденіе или ниспосланіе на него Духа св., чрезъ Котораго Слово Божіе вселилось въ первозданнаго и такъ тѣсно соединилось съ его существомъ, что съ одной стороны Богъ Отецъ, видя обитающаго въ человѣкѣ Сына Своего, называетъ Свое созданіе уже не тварію, а сыномъ, съ другой стороны, въ силу этого же тѣснаго единенія съ Словомъ Божіимъ, человѣкъ сознаетъ свое богосыновство и дерзаетъ взывать къ Богу, именуя Его Отцомъ.

Что касается самаго момента вселенія въ первозданнаго человѣка Слова Божія, то АѢанасій опредѣляетъ его на основаніи словъ кн. Быт. II, 7: „И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни“. Подъ дыханіемъ жизни, вдунутымъ въ лице Адама, АѢанасій понимаетъ не душу человѣка, какъ большинство отцовъ церкви, но Духа свят., Который не можетъ быть неотдѣлимой составною частью человѣческой природы. „Ясно,

¹⁾ Contra arian. II, 59. М. 26, с. 273. Р. п. II, 339—340. Ту же мысль содержитъ и слѣдующая выдержка. „Того, что приведено въ бытіе, какъ созданіе, невозможно именовать рожденнымъ, развѣ только послѣ того, какъ твари сдѣлаются причастными рожденнаго Сына и сами наименуются рожденными, не по собственному естеству, но по причастію (*μετουσίας*) Сына въ Духъ“. Contra arian. I, 56. М. 26, с. 129. Р. п. II, 250.

что Богъ, въ началѣ создавъ Адама, вдунулъ въ лицо его Духа св., какъ говоритъ Моисей: и вдунулъ Богъ въ лицо Адама дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душою живою. Но вдунутое Богомъ не есть душа, какъ баснословятъ іудеи. (Душа иногда осуждается вѣчному огню), но какимъ образомъ Богъ сталъ бы осуждать вѣчному огню вдунутое Имъ отъ Себя? Это—животворящій Духъ, о которомъ и Павелъ говоритъ: „Духъ животворитъ“. Итакъ, дыханіе жизни есть св. Духъ и теряющіе Его мертвы, хотя они еще и живы“ ¹⁾. Реально, въ дѣйствительности, созданіе и усыновленіе человека были актами совпадающими по времени, но логически ихъ можно различать, какъ предшествующій и послѣдующій.

Соединеніе перваго человека съ Логосомъ было непосредственною причиною его безсмертія по тѣлу. По закону своего бытія человекъ стремится къ уничтоженію, но присутствіе въ его призрачно сущей природѣ Логоса, какъ подлинно сущаго, истребляло свойственную тѣлу наклонность къ тлѣнію и дѣлало человека блаженнымъ и безсмертнымъ. Но такъ какъ нетлѣніе есть отличительный признакъ Божества, какъ истинно сущаго, то безсмертіе сообщало человеку свойство божественной природы. Присутствіемъ Логоса онъ былъ обоженъ. „Будучи нетлѣннымъ, человекъ жилъ уже какъ Богъ, о чемъ даетъ понять и божественное писаніе, говоря въ одномъ мѣстѣ: „вы боги и сыны Всевышняго всѣ вы“. (Пс. 81, 6).

Заканчивая настоящій отдѣлъ, мы позволимъ себѣ обратить вниманіе читателя на тотъ фактъ, что въ ученіи св. Аѳанасія объ усыновленіи Богомъ перваго человека Адамъ является носителемъ Духа св. Что въ данномъ случаѣ уму отца церкви предносился образъ древне-христіанскаго харизматика, это лучше всего можно видѣть изъ того, что Адаму приписывается одна изъ самыхъ характерныхъ чертъ харизматика—пророческое дарованіе. „Адамъ, говоритъ Аѳанасій, пріявъ дыханіе жизни, сталъ душою живою, и имѣя въ себѣ Духа святаго, былъ духовнымъ (*spiritualis* = *πνευματικός*), такъ что и пророчествовалъ“. Онъ пророчески пред-

¹⁾ De Trinit. et Spir. S. 18. M. 26, c. 1211 Слова, заключенныя въ скобки, внесены авторомъ для поясненія.

²⁾ De incarn. 4. M. 25, c. 104. P. п. I, 197.

сказаль, что взятая отъ его ребра жена станетъ матерію всѣхъ живущихъ, и что человѣкъ ради жены будетъ оставлять отца и мать“ ¹⁾).

Со стороны Бога безсмертіе первыхъ людей достигалось ниспосланиемъ на нихъ и вселеніемъ въ нихъ Божественнаго Слова въ Духъ святомъ. Со стороны человѣка обладаніе Духомъ св. и безсмертіе должны были охраняться извѣстнымъ подвигомъ. Человѣкъ свободенъ. Онъ можетъ по своему свободному выбору склонять свою волю или на сторону добра, или на сторону зла. Задачею для свободы первыхъ людей было сохранить въ своей душѣ Духа св., идти навстрѣчу сверхъестественнымъ дарамъ богообщенія и удержатъ за собою причастіе Логосу. Для этого Богъ „оградилъ данную человѣку благодать закономъ“ ²⁾. Приведенный рядъ мыслей—чисто библейскій и потому для св. Аѣнасіа нисколько не характерный. Для характеристики воззрѣній этого церковнаго писателя важно *истолкованіе* библейскаго ученія о райской заповѣди и грѣхопаденіи. Точкою отправленія для такого истолкованія послужили нѣкоторые элементы изъ того круга идей, который возникъ на почвѣ харизматическихъ явленій въ древней церкви, въ ихъ платоническомъ освѣщеніи. Какъ было сказано въ первой главѣ, ³⁾ по воззрѣніямъ древней церкви, молитва и аскетическіе подвиги—каковы постъ и половая чистота—служать наиболѣе благопріятными условіями для полученія и сохраненія духовныхъ дарованій. Молитва и аскетическіе подвиги—такъвъ исходный пунктъ. Но характеръ пониманія того и другого можетъ отличаться совершенно различнымъ оттѣнкомъ въ умахъ людей простыхъ и въ сознаніи людей просвѣщенныхъ и философски образованныхъ. Уже въ сочиненіяхъ св. Иринея говорится не столько о молитвѣ, какъ условіи духовныхъ дарованій, сколько о познаніи Бога. Но особенно интересно въ этомъ отношеніи ученіе Климента Александрійскаго о молитвѣ. Истинная молитва не состоитъ въ произнесеніи заученныхъ молитвословій или пѣній заранѣе составленныхъ гимновъ, она не ограничена часами дня и мѣстами богослужебныхъ собраній. Это—мыс-

¹⁾ De Trinit. et Spir. S. 21 M. 26, с. 1216—1217.

²⁾ De incarn. 3. M. 25, с. 101. P. п. I, 195.

³⁾ Богослов. Вѣстникъ. 1903, дек. кн. стр. 697.

что Богъ, въ началѣ создавъ Адама, вдунулъ въ лицо его Духа св., какъ говоритъ Моисей: и вдунулъ Богъ въ лицо Адама дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душою живою. Но вдунутое Богомъ не есть душа, какъ баснословятъ іудеи. (Душа иногда осуждается вѣчному огню), но какимъ образомъ Богъ сталъ бы осуждать вѣчному огню вдунутое Имъ отъ Себя? Это—животворящій Духъ, о которомъ и Павелъ говоритъ: „Духъ животворитъ“. Итакъ, дыханіе жизни есть св. Духъ и теряющіе Его мертвы, хотя они еще и живы“ ¹⁾. Реально, въ дѣйствительности, созданіе и усыновленіе человека были актами совпадающими по времени, но логически ихъ можно различать, какъ предшествующій и послѣдующій.

Соединеніе перваго человека съ Логосомъ было непосредственною причиною его безсмертія по тѣлу. По закону своего бытія человекъ стремится къ уничтоженію, но присутствіе въ его призрачно сущей природѣ Логоса, какъ подлинно сущаго, истребляло свойственную тѣлу наклонность къ тлѣнію и дѣлало человека блаженнымъ и безсмертнымъ. Но такъ какъ нетлѣніе есть отличительный признакъ Божества, какъ истинно сущаго, то безсмертіе сообщало человеку свойство божественной природы. Присутствіемъ Логоса онъ былъ обоженъ. „Будучи нетлѣннымъ, человекъ жилъ уже какъ Богъ, о чемъ даетъ понять и божественное писаніе, говоря въ одномъ мѣстѣ: „вы боги и сыны Всевышняго всѣ вы“. (Пс. 81, 6).

Заканчивая настоящій отдѣлъ, мы позволимъ себѣ обратить вниманіе читателя на тотъ фактъ, что въ ученіи св. Аѳанасія объ усыновленіи Богомъ перваго человека Адамъ является носителемъ Духа св. Что въ данномъ случаѣ уму отца церкви предносился образъ древне-христіанскаго харизматика, это лучше всего можно видѣть изъ того, что Адаму приписывается одна изъ самыхъ характерныхъ чертъ харизматика—пророческое дарованіе. „Адамъ, говоритъ Аѳанасій, пріявъ дыханіе жизни, сталъ душою живою, и имѣя въ себѣ Духа святаго, былъ духовнымъ (*spiritualis* = *πνευματικός*), такъ что и пророчествовалъ“. Онъ пророчески пред-

¹⁾ De Trinit. et Spir. S. 18. M. 26, c. 1211 Слова, заключенныя въ скобки, внесены авторомъ для поясненія.

²⁾ De incarn. 4. M. 25, c. 104. P. п. I, 197.

сказать, что взятая отъ его ребра жена станетъ матерію всѣхъ живущихъ, и что человѣкъ ради жены будетъ оставлять отца и мать“ ¹⁾).

Со стороны Бога безсмертіе первыхъ людей достигалось ниспосланиемъ на нихъ и вселеніемъ въ нихъ Божественнаго Слова въ Духъ святомъ. Со стороны человѣка обладаніе Духомъ св. и безсмертіе должны были охраняться извѣстнымъ подвигомъ. Человѣкъ свободенъ. Онъ можетъ по своему свободному выбору склонять свою волю или на сторону добра, или на сторону зла. Задачею для свободы первыхъ людей было сохранить въ своей душѣ Духа св., идти навстрѣчу сверхъестественнымъ дарамъ богообщенія и удержатъ за собою причастіе Логосу. Для этого Богъ „оградилъ данную человѣку благодать закономъ“ ²⁾. Приведенный рядъ мыслей—чисто библейскій и потому для св. Анаанасія нисколько не характерный. Для характеристики воззрѣній этого церковнаго писателя важно *истолкованіе* библейскаго ученія о райской заповѣди и грѣхопадении. Точкою отправленія для такого истолкованія послужили нѣкоторые элементы изъ того круга идей, который возникъ на почвѣ харизматическихъ явленій въ древней церкви, въ ихъ платоническомъ освѣщеніи. Какъ было сказано въ первой главѣ, ³⁾ по воззрѣніямъ древней церкви, молитва и аскетическіе подвиги—каковы постъ и половая чистота—служатъ наиболѣе благопріятными условіями для полученія и сохраненія духовныхъ дарованій. Молитва и аскетическіе подвиги—такъвъ исходный пунктъ. Но характеръ пониманія того и другого можетъ отличаться совершенно различнымъ оттѣнкомъ въ умахъ людей простыхъ и въ сознаніи людей просвѣщенныхъ и философски образованныхъ. Уже въ сочиненіяхъ св. Иринея говорится не столько о молитвѣ, какъ условіи духовныхъ дарованій, сколько о познаніи Бога. Но особенно интересно въ этомъ отношеніи ученіе Климента Александрійскаго о молитвѣ. Истинная молитва не состоитъ въ произнесеніи заученныхъ молитвословій или пѣній заранѣе составленныхъ гимновъ, она не ограничена часами дня и мѣстами богослужебныхъ собраній. Это—мыс-

¹⁾ De Trinit. et Spir. S. 21 M. 26, c. 1216—1217.

²⁾ De incarn. 3. M. 25, c. 101. P. п. I, 195.

³⁾ Богослов. Вѣстникъ. 1903, дек. кн. стр. 697.

ленная бестѣда любящей души съ Богомъ, состоящая въ постоянномъ размышленіи о Немъ. Такъ Климентъ понимаетъ молитву въ смыслѣ, приближающемъ къ понятію философскаго созерцанія сверхчувственного, о которомъ такъ много говоритъ Платонъ. Точно также человѣкъ, привыкшій отдавать себѣ отчетъ во всемъ, можетъ спросить, почему же собственно постъ и половая чистота служатъ наиболѣе благоприятными условіями для сохраненія богообщенія и отвѣтитъ на него въ духѣ той философіи, въ атмосферѣ которой воспиталась его мысль. Въ этомъ дана возможность платоническаго истолкованія аскетическихъ требованій поста и половой чистоты, какъ условій сохраненія общенія человѣка съ Богомъ. По ученію св. Аѳанасія, условіями, при наличности которыхъ Духъ св. могъ обитать въ душѣ Адама, были не молитва, постъ и половая чистота, а созерцаніе Бога и отрѣшеніе ума отъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ и отъ страстей. Не трудно видѣть въ этомъ платоническаго истолкованія болѣе простыхъ и древнихъ воззрѣній на молитву и аскетическіе подвиги. Освѣтивъ образъ Адама съ этой стороны, Аѳанасій Великій изобразилъ прародителя въ чертахъ, напоминающихъ съ одной стороны идеаль платоническаго философа, съ другой — египетскаго монаха. Мысль св. Аѳанасія лучше всего выражаетъ слѣдующее классическое мѣсто, которое мы приведемъ полностью и дополнимъ другими аналогичными выраженіями. „Творецъ всего и царь надъ всѣми Богъ.... сотворилъ родъ человѣческій по образу Своему... и чрезъ уподобленіе Себѣ сдѣлалъ его созерцателемъ и знателемъ Сущаго, давъ ему мысль и вѣдѣніе о собственной Своей вѣчности, чтобы человѣкъ, сохраняя это сходство, никогда не удалялъ отъ себя представленія о Богѣ и не отступалъ отъ сожитія со святыми (ангелами), но имѣя въ себѣ благодать Подателя, имѣя и собственную свою силу отъ Отцаго Слова, былъ счастливъ и бесподобалъ съ Богомъ, живя невинною, истинно-блаженною и безсмертною жизнію. Ни въ чемъ не имѣя препятствія къ вѣдѣнію о Богѣ, онъ, по чистотѣ своей, непрестанно созерцаетъ Отчий образъ, Бога Слово, по образу Котораго и сотворенъ, приходитъ же въ изумленіе, уразумѣвая Отчее чрезъ Слово о всемъ промышленіе, возносясь мыслію выше чувственного и выше всякаго телеснаго представленія, силою ума касаясь божественнаго и мы-

сленнаго на небесахъ. Когда умъ человѣческій не занятъ тѣлесными предметами, и не примѣшивается къ нему сонъ возбуждаемое ими возжеланіе, но весь онъ горѣ и собранъ въ себя самъ, какъ было въ началѣ, тогда, преступивъ за предѣлы чувственнаго и всего человѣческаго, паритъ онъ въ горнихъ и взирая на Слово, видитъ въ немъ Отца Слово, улаждаясь въ созерцаніи Его и обновляясь въ любви къ Нему. Такъ и священные писанія о первомъ сотворенномъ человѣкѣ, который на еврейскомъ языкѣ названъ Адамомъ, говорятъ, что въ началѣ съ непостыднымъ дерзновеніемъ устремленъ былъ онъ умомъ къ Богу и сожительствовалъ со святыми въ созерцаніи мысленнаго, какое имѣлъ въ мѣстѣ, которое святой Моисей въ переносномъ смыслѣ наименовалъ раемъ¹⁾.

Изъ этой длинной выдержки мы видимъ, что нормальная жизнь человѣка сводится, какъ и въ философіи Платона, къ внутренней жизни ума. Такъ какъ истиннымъ познаніемъ можетъ быть лишь познаніе сущаго, а таковымъ является только Богъ, то задачей человѣка служить общеніе съ Богомъ въ мысли. Для этого мысль должна быть непрестанно устремлена къ Богу и міру сверхчувственному. Умъ человѣка долженъ находится всѣми своими помысленіями горѣ и вмѣстѣ съ безплотными созерцать „мысленное, никогда не удаляя отъ себя представленія о Богѣ“. На землѣ, согласно этому представленію, находилось только гѣло Адама. Его лучшая часть, умъ, жилъ на небѣ въ обществѣ ангеловъ.

Если всѣ силы духа поглощены размышленіемъ о Богѣ, то у человѣка не должно оставаться досуга для практической дѣятельности, поэтому отрицательнымъ выраженіемъ того же идеала созерцанія служить отрѣшеніе „отъ всего человѣческаго“ т. е. отъ всѣхъ формъ жизни, свойственныхъ человѣку, какъ обитателю этого чувственнаго міра. На примѣрѣ этого взгляда можно видѣть, какъ иногда философскія тенденціи оказываютъ насиліе надъ самымъ священнымъ текстомъ. По кн. Бытія, хотя Адамъ и бесѣдовалъ съ Богомъ, однако не былъ свободенъ отъ всего человѣческаго, потому что еще до грѣхопаденія ему дана была заповѣдь воздѣлывать и хранить рай (Быт. II, 15).

¹⁾ Contra gent. 2. M. 25, с. 5—7. Р. п. I, 127—128.

Условіемъ достиженія идеала созерцанія въ приведенной выдержкѣ, какъ и въ философіи Платона, поставляется, во первыхъ, освобожденіе отъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ. Для того, чтобы созерцать Бога, умъ долженъ освободиться отъ подавляющаго многообразія внѣшнихъ впечатлѣній и „быть собраннымъ въ себѣ самомъ“, долженъ „подняться выше всего чувственнаго и выше всякаго тѣлеснаго представленія“. Что это значитъ, намъ поясняютъ страницы, посвященныя изложенію телеологическаго доказательства бытія Божія. Человѣкъ не долженъ останавливаться на явленіяхъ природы, ихъ гармоніи, согласіи и стройности. Его мысль должна восходить выше этихъ чувственныхъ представленій и видѣть позади чувственно-воспринимаемаго безплотную десницу Бога, творящую и сохраняющую все ¹⁾. „Умъ души омрачается внѣшнимъ“ и, наоборотъ, въ состояніи полного отрѣшенія отъ ощущеній онъ видитъ Бога наиболѣе совершеннымъ образомъ. Раздѣляя убѣжденіе платониковъ своего времени, что душа во время сна освобождается отъ узъ плоти, Аѳанасій Великій видитъ доказательство справедливости своего мнѣнія о возмущающемъ вліяніи ощущеній на мышленіе въ нѣкоторыхъ сновидѣніяхъ. „Тѣло, говоритъ онъ, лежитъ иногда на ложѣ и, какъ бы уснувъ смертнымъ сномъ, остается неподвижнымъ, а душа по силѣ своей бодрствуетъ, вызвышаясь надъ природой тѣла, и хотя пребываетъ въ тѣлѣ, но какъ бы переселяясь изъ него, представляетъ и созерцаетъ то, что выше земли, нерѣдко же, *поощряемая чистотою ума*, воспаряетъ къ святымъ и ангеламъ, пребывающимъ внѣ земныхъ тѣлъ, и бесѣдуетъ съ ними“ ²⁾.

Но болѣе всего необходимо для созерцанія Божества очищеніе души отъ чувственныхъ пожеланій и страстей. Безстрастіе—это естественное состояніе души. Но какъ только она наполняется вожделѣніями, чувствами, страстями, такъ впадаетъ въ неестественное для нея состояніе, и познаніе Бога становится для нея недоступнымъ. Чтобы довести мысль св. Отца до полной ясности, здѣсь нужно коснуться его ученія о богопознаніи. Существуетъ три источника познанія

¹⁾ Contra gent. 35—38. М. 25, с. 69—77. Р. п. I, 171—177.

²⁾ Contra gent. 33. М. 25, 65—67. Р. п. I, 169.

Бога: св. писаніе, видимая природа и созданная по образу Божію душа человѣка. Ученіе о познаніи Бога изъ св. писанія и созерцанія совершенствъ природы для насъ въ данномъ случаѣ не важно. Мы остановимся только на третьемъ способѣ богопознанія, къ которому самъ св. Аеанасій относится съ наибольшимъ сочувствіемъ. Древнее понятіе, по которому все познается подобнымъ, сохраняло для него всю свою силу. Но тварная природа человѣка совершенно противоположна Божественной. Богъ самобытенъ и одинъ только существуетъ въ истинномъ смыслѣ, тварь ничтожна; Богъ безплотенъ, а люди имѣютъ тѣлесную природу и созданы „гдѣ то долу“. Поэтому, чтобы не оставить людей въ невѣдѣніи, Богъ отпечатлѣлъ въ душѣ человѣка образъ Своего Слова ¹⁾. Отсюда, погружая взоръ въ свой внѣшній міръ, человѣкъ усматриваетъ тамъ Логоса, по образу котораго онъ созданъ и который отражается въ его душѣ, какъ въ зеркалѣ ²⁾. Но Слово Божіе есть истолкователь и ангелъ Своего Отца, потому что Онъ—Его образъ. Поэтому, созерцая въ своей душѣ Логоса, мы видимъ въ Немъ Бога Отца. Слыша произнесенное слово, мы дѣлаемъ заключеніе къ мысли, выраженіемъ которой оно служить. Точно также созерцая Божественное Слово въ зеркалѣ своей души, можно составить понятіе о благомъ Его Отцѣ ³⁾. Но для этого необходимо, чтобы самое зеркало было чисто и не тускнѣло отъ страстей и чувственныхъ пожеланій. „Язычники, говорить Аеанасій, могутъ обратиться къ Богу, если свергнуть съ себя скверну всякаго вожделѣнія, въ какую облечься, и омоются въ такой мѣрѣ, что отринуть все чуждое душѣ и привзошедшее въ нее, сдѣлаютъ же ее чистою, какою была она сотворена, и такимъ образомъ придутъ въ состояніе созерцать въ ней Отчее Слово, по которому сотворены въ началѣ“... „Когда душа слагаетъ съ себя всю излившуюся на нее скверну грѣха и сохраняетъ въ себѣ одинъ чистый образъ, тогда съ просвѣтлѣніемъ его, какъ въ зеркалѣ, созер-

¹⁾ De incarn. 11. М. 25, с. 115—116. Р. n. I, 204—205.

²⁾ Contra gent. 30. М. 25, с. 60—61. Р. n. I, 165—166. Ср. Ibid. 34. М. 25, с. 68—69. Р. n. I, 171 и De incarn. 12. М. 25, с. 116—117. Р. n. I, 206.

³⁾ Contra gent. 29. М. 25, с. 60. Р. n. I, 165. ср. Ibid. 45. М. 25, с. 89. Р. n. I, 186. De incarn. 11. М. 25, с. 116. Р. n. I, 205.

цаетъ въ немъ Отчій Образъ—Слово и въ Словѣ уразумѣваетъ Отца, Котораго образъ есть Спаситель“¹⁾...

Таково основное воззрѣніе св. Аѳанасія на назначеніе человека и условія осуществленія его. Лучшей иллюстраціей къ нему служить краткій очеркъ исторіи паденія первыхъ людей и постепеннаго искаженія первобытной чистой религіи, составленный св. Аѳанасіемъ не безъ тонкой психологической наблюдательности и съ выдающеюся широтою философскаго кругозора. Въ дальнѣйшихъ строкахъ мы воспроизведемъ эту замѣчательную сторону богословской системы св. Аѳанасія.

Предметомъ созерцанія для ума перваго человека могла служить или болѣе отдаленная сфера Божественнаго, или болѣе близкая область собственнаго тѣла и его желаній. Тѣло первозданнаго человека имѣло тѣ же потребности и чувства, было способно испытывать тѣ же страстныя волненія, что и тѣло человека послѣ грѣхопаденія. Но умъ Адама въ состояніи чистоты и безгрѣшности былъ всецѣло поглощенъ созерцаніемъ Бога. Страсти и желанія были ему присущи, но отвлеченный въ другую сторону созерцаніемъ Бога, онъ не обращалъ на нихъ вниманія, не замѣчалъ ихъ. Поэтому онѣ молчали и не могли еще стать опредѣляющимъ началомъ для его воли. Но вотъ, по совѣту змѣя, человекъ оставилъ мысль о Богѣ и обратился къ тому, что было для него ближе — къ своему тѣлу и удовольствіямъ, свойственнымъ ему. Какъ только мысль остановилась на чувственныхъ движеніяхъ, они начали разрастаться и крѣпнуть, поощряемыя воображеніемъ²⁾. Человекъ замѣтилъ, что удовлетвореніе страсти сопровождается удовольствіемъ, и это явилось въ его глазахъ благомъ. Возникло стремленіе искусственно вызывать и повторять эти удовольствія. Но потребности тѣла многообразны, и его вождельнія многочисленны. Предъ человекомъ открылось обширное поле наслажденій, за которыми онъ начинаетъ теперь гоняться. Духъ человека по самой природѣ своей есть начало дѣя-

¹⁾ *Contra gent.* 34. М. 25, с. 68—69. Р. и. I, 170—171.

²⁾ Психологія грѣха, его развитіе отъ простой, чуждой всякой эмоциональной окраски мысли до страстнаго желанія и, наконецъ, дѣйствія, намѣченная св. Аѳанасіемъ, становится темою для многочисленныхъ трактатовъ въ аскетической литературѣ.

тельное. Пока онъ предавался созерцанію Бога, въ безконечномъ онъ находилъ для себя полное удовлетвореніе. Когда же онъ обратился къ чувственному, то ни одно частное наслажденіе не могло насытить его вполне, и для него ничего не оставалось дѣлать, какъ попытаться замѣнить полноту единого истиннаго блага многочисленностью мнимыхъ благъ и спѣшить поочередно переходить отъ одного удовольствія къ другому. Такимъ образомъ, оставивъ созерцаніе Бога, человѣкъ прежде всего утратилъ единство своей душевной жизни, раздѣлялся на мелочь и потерялся въ многообразіи чувственныхъ удовольствій. Это не замедлило въ свою очередь отразиться на его нравственномъ состояніи. Вслѣдъ за удовольствіями въ душу проникли страсти, эти непосредственные виновники преступленій. Привязанность къ удовольствію породила въ ней страхъ лишиться тѣла, какъ орудія наслажденія. Встрѣчая препятствія къ наслажденію въ дѣятельности другихъ людей, она наполнилась злобой по отношенію къ тѣмъ, кто мѣшалъ ей предаваться наслажденіямъ. Такъ возникли „прелюбодѣяніе и кражи; вся земля наполнилась убійствами и хищеніями... Города вели войны съ городами, народы возставали противъ народовъ; вся вселенная была раздираема мятежами и раздорами, потому что всякій оказывалъ соревнованіе въ беззаконіи“ ¹⁾. Перемѣна основнаго жизненнаго интереса повлекла за собою полное извращеніе въ пользованіи тѣломъ. Само по себѣ безразличное и приспособленное къ главной цѣли человѣческаго существованія, оно становится теперь исключительно орудіемъ грѣха. Глаза, видя порядокъ въ природѣ, должны бы были служить познанію Творца, теперь они начинаютъ питать вожделѣніе. Уши созданы для того, чтобы внимать Божіимъ законамъ, руки для молитвенныхъ воздѣяній, а языкъ для славословія Бога. вмѣсто этого человѣкъ употребляетъ уши на преслушаніе, языкомъ произносить хулы, злословіе и клевету, а руками бьетъ подобныхъ себѣ ²⁾.

Увлеченіе чувственностью отразилось далѣе на самомъ познаніи человѣка. Страсти и чувственныя пожеланія со-

¹⁾ De incarn. 5. M. 25, c. 105. P. п. I, 198.

²⁾ Contra gent. 5. M. 25, c. 42. P. п. I, 130—131.

вершенно затемняютъ Образъ Божій въ душѣ, созерцаніе котораго есть вѣрнѣйшій путь богопознанія. „Совратившісь съ пути и ставъ внѣ себя, душа останавливается мыслию на несущемъ и воображаетъ его. Ибо закрывъ въ себѣ множествомъ столпившихся тѣлесныхъ вожелѣній какъ бы зеркало, находящееся въ ней, въ которомъ одномъ только могла она видѣть Образъ Отца, не видитъ уже того, что должно умопредставлять душѣ, а носится всюду и видитъ только то, что подлежитъ чувству. Отсего, исполнившись всякихъ плотскихъ вожелѣній, и смущаемая уваженіемъ къ чувственному, наконецъ, Того Бога, Котораго предала забвенію въ умѣ, воображаетъ въ тѣлесномъ и чувственномъ, имя Божіе присвоивъ видимому и представляя одно то, что ей кажется угоднымъ и на что она взираетъ съ удовольствіемъ“ ¹⁾. Обратившись мыслию отъ дѣйствительно сущаго къ мнимому бытію чувственного, люди постепенно стали ниспадать все болѣе и болѣе съ высоты своего первоначальнаго созерцанія. Ниспавъ мыслию съ неба духовнаго, потерявъ способность мыслить Бога сверхчувственнымъ, каковъ Онъ есть въ дѣйствительности, но все еще сохраняя смутное воспоминаніе о Его нематеріальности, они остановили свое вниманіе на небѣ чувственномъ и обоготворили сначала свѣтила небесныя—солнце, луну и звѣзды т. е. то, что въ физическомъ мірѣ было наиболѣе одухотвореннаго. Но для ихъ омраченнаго ума, культъ звѣздъ оказался слишкомъ возвышеннымъ, поэтому съ неба, хотя бы и чувственного, они начинаютъ опускаться все ниже и ниже въ область грубо-матеріальнаго. Отъ звѣздъ они переходятъ къ обоготворенію стихій: теплоты, холода, влажности, отъ стихій—къ поклоненію обоготвореннымъ людямъ, отъ людей—къ культу животныхъ дѣйствительно существующихъ, отъ этихъ послѣднихъ—къ почитанію воображаемыхъ животныхъ, боговъ съ головою собаки, змѣи, осла. Наконецъ, не довольствуясь всѣмъ этимъ, они объявляютъ богами проявленія низменнаго сластолюбія и животныхъ страстей, каковы Эротъ и Афродита, или возводятъ въ сонмъ боговъ предметъ гнусной и противоестественной страсти имп. Адріана—прекрас-

¹⁾ Contra gent. 8. M. 25, c. 16—17. P. п. I, 134—135.

наго юношу Антиноя. Упавши въ тину, они погружаются въ нее все глубже и глубже ¹⁾).

Мы изложили ученіе св. Аеанасія о первобытномъ состояніи Адама. Сущность, начертаннаго имъ идеальнаго образа, состоитъ въ томъ, что прародитель съ одной стороны былъ носителемъ Духа св. и вслѣдствіе этого участвовалъ въ божественной нетлѣнной жизни, съ другой—хотя онъ и имѣлъ мѣстомъ своего жительства землю, но важнѣйшая часть его существа, умъ, не жилъ землею жизнію: онъ былъ сожителемъ безплотныхъ силъ и обиталъ на небѣ. Съ одной стороны, Адамъ въ изображеніи св. Аеанасія, напоминаетъ древняго харизматика, съ другой является идеаломъ христіанскаго подвижника, отшельника египетскихъ пустынь. Какъ харизматикъ, онъ обладалъ даромъ пророчества, какъ отшельникъ, онъ тѣломъ только жилъ на землѣ, а всѣми своими помыслами на небѣ.

IV.

Обоженіе человѣческой природы въ лицѣ Искупителя.

Паденіе перваго человѣка обратило его въ естественное состояніе. Прекращеніе общенія съ истинно сущимъ имѣло послѣдствіемъ смертность и невѣдѣніе. Въ такомъ состояніи находилась человѣческая природа до пришествія Христа. Въ лицѣ І. Христа она не только возвратилась къ состоянію своего первобытнаго совершенства, но и достигла своего наивысшаго развитія, своего идеала. Это произошло вслѣдствіе возсоединенія въ лицѣ Спасителя Бога и человѣка. Для спасенія людей Слово Божіе въ Духъ святомъ снизошло въ утробу Дѣвы Маріи и облеклось въ человѣческое тѣло (удерживаемъ обычную терминологию св. Аеанасія). Истинно сущее снова физически, существенно соединилось съ тлѣнной и смертной природой человѣка. Результатомъ этого соединенія было обоженіе человѣческой природы Спасителя. Сама по себѣ человѣческая природа Христа вполне еднотелна нашей. Какъ бытіе тварное, она раздѣляетъ съ нами всѣ человѣческія слабости: голодъ, жажду, болѣзни, печаль, страхъ, наклонность ко грѣху, постепенность раз-

¹⁾ Contra gent. 9. М. 25, с. 17—21. Р. п. I, 135—137.

витія, невѣдѣніе, смертность и тлѣнность. Но въ силу существеннаго соединенія съ Божественнымъ Словомъ всѣ слабости плоти исчезаютъ; плоть становится чуждой этихъ естественныхъ недостатковъ и получаетъ свойства божественной нетлѣнной природы.

Обоженіе человѣческой природы Христа вслѣдствіе соединенія ея съ Божественнымъ Словомъ имѣло различныя стороны и моменты, которые необходимо рассмотреть въ отдѣльности.

Обратимся прежде всего къ измѣненію физическихъ свойствъ тѣла Христа. Логосъ соединился съ обычнымъ человѣческимъ тѣломъ, которое по своей природѣ, какъ созданное изъ ничего, не способно долгое время удерживаться въ бытіи. Сила первоначальнаго толчка, вызвавшая его къ жизни, постепенно слабѣетъ и наконецъ совершенно гаснетъ, приводя его къ роковому концу. Это постепенное склоненіе тѣла къ ничтожеству выражается въ необходимости питанія, во всякаго рода болѣзняхъ и страданіяхъ ¹⁾. Тѣло Логоса было подчинено тому же закону. Но Логосъ есть бытіе подлинно сущее. Это—сила бытія, это—принципъ жизни или сама жизнь. „Господь не немощенъ, но Божія Сила, Божіе Слово, источникъ жизни“ ²⁾. Въ лицѣ І. Христа принципъ жизни соединяется съ тѣломъ, всецѣло проникнутымъ принципомъ тлѣнія. При столкновеніи дѣйствительно сущаго съ несущимъ естественно побѣждаетъ первое. Уже одного внѣшняго соприкосновенія Божественнаго принципа съ тѣломъ было бы достаточно, чтобы, такъ сказать, приостановить дѣйствіе присущаго тѣлу ядовитаго и разрушительнаго начала. Но при такомъ внѣшнемъ соприкосновеніи, болѣзнь была бы только задержана* въ своемъ развитіи, но не уничтожена. Ядовитое начало укрылось бы внутри тѣла. „Если бы Слово было внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ, то хотя смерть естественнымъ образомъ была бы побѣждена Словомъ (потому что смерть не въ силахъ противиться жизни), но тѣмъ не менѣе оставалось бы въ тѣлѣ начавшееся въ немъ тлѣніе. Происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, но началось въ немъ самомъ, и нужно было вмѣсто тлѣнія привить ему

¹⁾ De incarn. 21. М. 25, с. 133. Р. п. I, 218.

²⁾ Ibid.

жизнь, чтобы какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же произошла и жизнь“ ¹⁾... Вслѣдствіе этого Божественное Слово въ лицѣ І. Христа вошло въ болѣе тѣсное соединеніе съ человѣческой природой. Оно проникало Собою всѣ фибры человѣка Іисуса и потому всецѣло истребило въ его тѣлѣ принципъ тлѣнія. Свою мысль св. Аѣанасій поясняетъ однимъ сравненіемъ. Солому можно сохранять отъ огня, не допуская ея соприкосновенія съ нимъ. Но въ этомъ случаѣ въ самой соломѣ не происходитъ никакой перемѣны, и возможность пожара при неосторожномъ обращеніи съ огнемъ не устраняется. Напротивъ, будучи покрыта азбестомъ, солома становится негорючей, потому что она предохранена огнеупорной оболочкой. Такъ тѣло Христа было „облечено въ безплотное Божіе Слово, и такимъ образомъ не боится уже ни смерти, ни тлѣнія, потому что имѣетъ ризю жизнь, и уничтожено въ немъ тлѣніе“ ²⁾...

Прямыхъ послѣдствіемъ истребленія начала тлѣнія въ тѣлѣ Христа было его освобожденіе отъ всѣхъ несовершенствъ, логически связанныхъ съ склонностью организма къ уничтоженію. Тѣло Спасителя не было подвержено болѣзнямъ и не нуждалось въ питаніи. „Жизнь и Сила укрѣпляли“ его, и потому болѣзни не могли имѣть въ немъ мѣста. Болѣе того, животворящая сила Божественнаго Логоса до такой степени переполняла тѣло Іисуса, что какъ бы не вмѣщаясь въ немъ, изливалась на больныхъ и немощныхъ и исцѣляла ихъ болѣзни. По той же причинѣ тѣло Іисуса Христа хотя и испытывало чувство голода, но для продолженія жизни не нуждалось въ питаніи или могло обходиться безъ него. „Христосъ алкалъ по свойству тѣла, но не иставалъ голодомъ“ ³⁾.

Само по себѣ тѣло І. Христа оставалось подлинно человѣческимъ тѣломъ и сохраняло возможность страданія и смерти. Однако, пока въ немъ обитало Божество, то и другое оставалось для него лишь абстрактною возможностью. Чтобы эта возможность обратилась въ дѣйствительность, всякій разъ было необходимо специальное попущеніе со сто-

¹⁾ De incarn. 44. М. 25, с. 173—175. Р. п. I, 248—249.

²⁾ De incarn. 44. М. 25, с. 176. Р. п. I, 248—249.

³⁾ De incarn. 21. М. 25, с. 132—133. Р. п. I, 218—219.

роны обитавшаго въ немъ Божества,—было нужно, чтобы Божество нѣсколько отдалилось на время отъ тѣла. „Творящій дѣла есть Тотъ же Самый, кто являетъ и страждущее тѣло, попуская ему плакать, ощущать голодъ и обнаруживать въ себѣ собственное тѣлу“ ¹⁾. Точно также смерть тѣла І. Христа была возможна только въ томъ случаѣ, если Божеству угодно было разлучиться съ нимъ. „Человѣкъ умираетъ не по собственной своей власти, но по необходимости природы и противъ воли, Господь же, самъ будучи безсмертенъ, но имѣя смертную плоть, былъ властенъ, какъ Богъ, *разлучиться* съ тѣломъ и снова воспринять его, когда Ему было угодно“ ²⁾. Сынъ Божій „смирилъ Себя и дозволилъ собственному Своему тѣлу принять даже смерть, потому что доступно оно было смерти“ ³⁾.

Наконецъ, вслѣдствіе тѣснаго единенія Божества и человечества въ лицѣ Богочеловѣка, тѣло Его хотя и могло по попущенію Слова умереть, но не могло остаться мертвымъ. „Тѣло Господа не могло остаться мертвымъ, потому что содѣлалось храмомъ жизни. Поэтому хотя умерло, какъ смертное, однако же ожило по силѣ обитающей въ немъ Жизни“ ⁴⁾, потому что Слово Божіе сходило во адъ, не отлучаясь вполнѣ отъ положеннаго во гробѣ тѣла ⁵⁾.

Вторымъ моментомъ обоженія человѣка Іисуса была его полная безгрѣшность. Хотя Слово восприняло способную ко грѣху плоть, но въ лицѣ Искупителя преобладающее значеніе имѣло Божество, такъ что склонность плоти ко грѣху „была изринута Божествомъ“. „Господь удалилъ отъ плоти грѣхопаденіе, плѣнницею котораго она всегда была, почему и не принимала въ себя Божественной мысли“ ⁶⁾. Въ противоположность измѣняемости Адама, выразившейся въ его грѣхопаденіи, І. Христосъ, и какъ человѣкъ, былъ неизмѣняемъ въ добрѣ, такъ что новое обольщеніе змія по отношенію ко второму Адаму не могло имѣть никакой силы ⁷⁾.

¹⁾ Contra arian. III, 55. М. 26, с. 437. Р. п. II, 437.

²⁾ Contra arian. III, 57. М. 26, с. 445. Р. п. II, 440—441.

³⁾ Contra arian. I, 44. М. 26, с. 104. Р. п. II, 234.

⁴⁾ De incarn. 31. М. 25, с. 149. Р. п. I, 231.

⁵⁾ Ep. ad Epict. 5. М. 26, с. 1060 Р. п. III, 295.

⁶⁾ Contra arian. I, 60. М. 26, с. 137. Р. п. II, 255.

⁷⁾ Contra arian. I, 51. М. 26, с. 117—119. Р. п. II, 243.

Наконецъ, обоженіе человѣчества въ лицѣ І. Христа выразилось въ обиліи духовныхъ дарованій, полученныхъ имъ. Сынъ Божій есть податель Духа св. Воплотившись, Онъ, какъ Богъ, излилъ Духа св. на Свое человѣческое тѣло. Поэтому въ одно и тоже время Онъ есть помазующій и помазуемый, подающій Духа св., какъ Богъ, и приѣмлющій Его, какъ человѣкъ. Моментомъ изліянія духовныхъ дарованій на человѣчество Христа, было Его крещеніе въ Іорданѣ ¹⁾. Съ этого времени Христосъ творилъ многочисленныя чудеса, для которыхъ плоть служила орудіемъ. Благодать и сила совершать чудеса принадлежали собственно Слову, тѣло же было только „бододвижно“ въ Словѣ. Но по единству личности Христа сама плоть Его принимала участіе въ совершеніи чудесъ. По человѣчески Христосъ простеръ руку тещѣ Петра, а Божески прекратилъ болѣзнь, для слѣпого по человѣчески Онъ сотворилъ бренье, а Божески отверзъ очи. Какъ человѣкъ, Господь воззвалъ Лазаря, какъ Богъ воскресилъ его изъ мертвыхъ. „Если бы дѣла, свойственныя Божеству Слова, совершились не посредствомъ тѣла, то человѣкъ не былъ бы обоженъ“ ²⁾. „Дѣла, свойственныя самому Слову, каковы: воскрешеніе мертвыхъ, дарованіе прозрѣнія слѣпому, исцѣленіе кровоточивой, совершало Оно посредствомъ тѣла Своего. И Слово немощи плоти носило на Себѣ, какъ собственныя, потому что плоть была Его, и плоть служила дѣламъ Божества, потому что въ ней пребывало Божество, и тѣло было Божіе“ ³⁾. Въ приведенныхъ словахъ субъектомъ, творящимъ чудеса чрезъ тѣло Христа, св. Аѣанасій называетъ Слово Божіе или просто Божество. Въ другихъ случаяхъ онъ приписываетъ чудеса І. Христа Духу святому. Такъ, объясняя Мѣ. 12, 28, св. Аѣанасій говоритъ, что І. Христосъ изгонялъ бѣсовъ Духомъ святымъ, потому что человѣческое естество само по себѣ недостаточно для этого. Что касается самыхъ чудесъ, то св. Аѣанасій видитъ въ нихъ проявленіе власти Господа, свойственной только Творцу, надъ природой неразумной и надъ бѣсами ⁴⁾.

¹⁾ Contra arian. I, 46. М. 26, с. 112—113 Р. п. II, 236—237.

²⁾ Contra arian. III, 33. М. 26, с. 393. Р. п. I, 411 Ср. Ibid. 32, 35, 41.

³⁾ Contra arian. III, 31. М. 26, 389. Р. п. II, 409.

⁴⁾ De incar. n 18. М. 25, с. 128—129. Р. п. I, 213—215.

Человѣческая природа подчинена закону развитія, постепеннаго возрастанія и совершенствованія. Тѣло І. Христа, будучи истинно человѣческимъ тѣломъ, не составляло исключенія. Поэтому обоженіе человѣческой природы въ лицѣ І. Христа происходило съ постепенностью, обусловленной ея естественнымъ развитіемъ и возрастаніемъ. „Человѣчество Христа преспѣвало премудростію, постепенно возвышаясь надъ естествомъ человѣческимъ, обожаясь, содѣлываясь и являясь для всѣхъ органомъ Премудрости для дѣйственности Божества и Его возсіянія“ ¹⁾. Чѣмъ болѣе съ лѣтами возрастало и обожалось тѣло Іисуса, тѣмъ яснѣе проявлялось въ немъ Божество. Обожаясь дѣйствіемъ обитавшей въ немъ Премудрости, оно дѣлало все болѣе и болѣе очевиднымъ присутствіе въ немъ Бога. Сначала Христосъ, какъ младенецъ, былъ носимъ на рукахъ, въ двѣнадцатилѣтнемъ возрастѣ Онъ уже изумляетъ священниковъ своими вопросами о законѣ. Еще позднѣе ап. Петръ исповѣдуетъ Его Сыномъ Божиимъ, но сначала только Петръ, наконецъ въ этомъ убѣждаются уже всѣ ²⁾.

Своего завершенія обоженіе плоти Христа достигло въ послѣднемъ, заключительномъ актѣ человѣческой жизни—въ смерти и послѣдовавшемъ за нею воскресеніи. Смерть возобладавъ на время человѣческимъ тѣломъ Логоса, была совершенно уничтожена Его силою ³⁾. Въсѣтъ съ воскресеніемъ произошло окончательное обоженіе плоти Христа, которая съ этого момента получаетъ новыя и еще болѣе совершенныя дарованія. Какъ Божественное Слово, І. Христосъ и до воскресенія Своего имѣлъ власть надъ діаволомъ: онъ изгонялъ бѣсовъ и даже своимъ ученикамъ даровалъ подобную же власть надъ злыми духами. Но по Своему человѣчеству до воскресенія Своего Онъ не имѣлъ этой власти. Только уже по воскресеніи Онъ говоритъ о Себѣ: „дана Мнѣ всякая власть на небѣхъ и на землѣ“ (Мѣ. 28, 18). Въ этихъ словахъ Господь „по воскресеніи именуется Себя пріявшимъ по человѣчеству то, что имѣлъ Онъ, какъ Слово,

¹⁾ Contra arian. III, 53. М. 26, с. 436. Р. п. П. 435.

²⁾ Ibid. 52. М. 26, с. 432—433. Р. п. П. 433—434.

³⁾ Contra arian. II, 61. М. 26, с. 276—277. Р. п. II, 342. ср. ibid. II, 66. М. 26, с. 285 — 288. Р. п. II, 347 — 349. De incarn. 22, М. 25, с. 133 — 136. Р. п. I, 219—220.

и раньше“¹⁾. До воскресенія человѣку Іисусу было свойственно невѣдѣніе человѣческой природы. Поэтому на вопросъ учениковъ о времени кончины міра Онъ отвѣчаетъ, что этого не знаютъ ни ангелы, ни Сынъ, но только Отецъ Небесный (Мѣ. 24, 14). „Господь говоритъ здѣсь: не знаю, желая показать, что вѣдая, какъ Богъ, не знаетъ по плоти. Не сказалъ: не знаетъ и Сынъ Божій, чтобы не оказалось невѣдующимъ Божество, но говоритъ просто: ни Сынъ, чтобы невѣдѣніе относилось къ Сыну Человѣческому“²⁾. Послѣ же воскресенія, возносясь на небо, на подобный же вопросъ Господь отвѣчалъ иначе: „не ваше дѣло знать времена или сроки“ (Дѣян. I, 7). Онъ уже не говоритъ, что часъ кончины міра Ему неизвѣстенъ, „потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная“³⁾. Такимъ образомъ, самая познавательная сила плоти вслѣдствіе ея обоженія далеко переступаетъ за предѣлы, внутри которыхъ вращается естественный умъ человѣка.

Наконецъ, въ вознесеніи Господа, Его прославленная и обоженная плоть вошла на небо въ сонмъ небожителей и сдѣлалась предметомъ поклоненія для ангеловъ и прочихъ небесныхъ силъ⁴⁾.

V.

Обоженіе искупленныхъ.

Вслѣдствіе соединенія въ лицѣ І. Христа Божественнаго Логоса и человѣка, этотъ послѣдній принималъ участіе въ свойствахъ Божественной природы, обожился, достигъ высшей степени развитія, къ какой только способна человѣческая природа. Но Христосъ, какъ Искупитель, таинственною связью соединенъ со всѣми вѣрующими въ Него и искупленными Имъ. Вслѣдствіе этого всѣ благодатные дары, полученные человѣкомъ Іисусомъ, становятся достояніемъ всего человѣчества. Та физическая перемѣна, то прославленіе, ко-

¹⁾ Contra arian. III, 40. М. 26, с. 409. Р. п. II, 420—421 Ср. Ibid. 38. М. 26, с. 405. Р. п. II, 418.

²⁾ Contra arian. III, 43. М. 26, с. 416. Р. п. II, 424 ср. Ibid. 48. М. 26, с. 424—425. Р. п. II, 429—430.

³⁾ Contra arian. III, 48. М. 26, с. 425. Р. п. II, 430.

⁴⁾ Contra arian. I, 42. М. 26, с. 97—99. Р. п. II, 231—232.

торыя получены человѣчествомъ Искупителя подѣйствіемъ обитавшаго въ Немъ Божества, произойдутъ и съ природой Его истинныхъ учениковъ и послѣдователей. Христосъ есть только начатокъ спасенія, потому что тѣло Его спаслось первымъ. „Когда всѣ люди послѣ преступленія Адама погибали, Его плоть прежде другихъ спаслась и освободилась, какъ содѣлавшаяся тѣломъ Самого Слова, мы же спасаемся послѣ нея, какъ стѣлесники Слова. Ибо въ этомъ тѣлѣ Господь дѣлается нашимъ вождемъ въ небесное царство и ко Отцу Его... Называется также и Первороденнымъ изъ мертвыхъ, потому что, для насъ пріявъ смерть и приведя ее въ бездѣйствіе, первый воскресъ, какъ человѣкъ, для насъ воскресивъ тѣло Свое. Такъ какъ Онъ воскресъ, то и мы Имъ и ради Него возставаемъ изъ мертвыхъ“ ¹⁾.

Формулою, кратко выражающей смыслъ ученія св. Аѳанасія о спасеніи, могли бы служить слова: „Богъ сталъ человѣкомъ, чтобы человѣкъ сталъ богомъ“. Подобныя выраженія во множествѣ встрѣчаются въ сочиненіяхъ Аѳанасія. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. „Сынъ Божій содѣлался сыномъ человѣческимъ для того, чтобы сыны человѣческіе содѣлались сынами Божиими“ ²⁾. „Господь принявъ на Себя наше и, принеся сіе въ жертву, уничтожилъ это и облекъ насъ въ Свое“ ³⁾. „Какъ Господь, облекшись плотію, содѣлался человѣкомъ, такъ мы, люди, воспріятые Словомъ, обожаемся ради плоти Его“ ⁴⁾.

Перемѣну, происходящую въ природѣ искупленныхъ, св. Аѳанасій обыкновенно называетъ обоженіемъ человѣка, и въ этомъ, между прочимъ, состоитъ одна изъ чертъ отличія терминологіи св. Аѳанасія отъ богословскаго языка св. Иринея. Выраженіе „обоженіе“ искупленныхъ во Христѣ относится къ наиболѣе частымъ въ сочиненіяхъ Аѳанасія. „Слово облеклось въ тварное тѣло, чтобы мы въ немъ могли обновиться и обожиться“ (*θεολοιθῆναι*) ⁵⁾. „Оно содѣлалось

¹⁾ Contra arian. II, 61. М. 26, с. 277. Р. п. II, 342.

²⁾ De incarn. et contra arian. 8. М. 26, с. 996. Р. п. III, 257.

³⁾ Ad Epict. 6. М. 26, с. 1060—1061 Р. п. III, 296.

⁴⁾ Contra arian. III, 34. М. 26, с. 397 Р. п. II, 413.

⁵⁾ Contra arian. II, 47. М. 26, с. 248. Р. п. II, 324.

человѣкомъ, чтобы въ Себѣ обожить (*θεοποιῶν*) насъ“ ¹⁾. „Всѣ мы оживотворяемся во Христѣ, потому что плоть наша есть уже какъ бы не земная, но съ Словомъ приведенная въ тожество (*λογωθεΐσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον*) Самимъ Божиимъ Словомъ, которое ради насъ „плоть бысть“ ²⁾.

Спасеніе обусловлено составомъ личности Христа: обоженіе Его человѣческой природы есть въ тоже время обоженіе человѣческой природы вообще. Вмѣненіе искупительнаго подвига Спасителя всѣмъ вѣрующимъ составляетъ одинъ изъ труднѣйшихъ богословскихъ вопросовъ, не поддающихся раціональному выясненію. Поэтому переходъ благъ воплощенія съ личности Богочеловѣка на вѣрующихъ въ Него въ патристической литературѣ по большей части лишь констатируется, но рѣдко возводится въ философски обоснованную теорію. Въ воззрѣніяхъ св. АѢанасія этотъ пунктъ также отличается большою неясностью. Однако, анализъ его сочиненій даетъ возможность обозначить по крайней мѣрѣ общее направленіе, въ которомъ движется его мысль при обсужденіи этого вопроса, намѣтить въ общихъ чертахъ предносившуюся ему, но не доведенную до полной ясности богословскую теорію. Исходною точкою при выясненіи этой теоріи должно служить рѣшеніе вопроса, въ какомъ смыслѣ понимается св. АѢанасіемъ человѣческая природа Христа — въ смыслѣ ли отдѣльнаго человѣческаго индивидуума, или же въ смыслѣ универсальнаго человѣка, идеи человѣчества. Въ трудахъ АѢанасія Александрійскаго встрѣчаются выраженія, которыя могутъ быть истолкованы въ томъ и другомъ смыслѣ.

Изъ сочиненій АѢанасія, съ одной стороны, видно, что воспринятый Словомъ человѣкъ былъ, по его мнѣнію, единичною личностью, индивидуумомъ, а не человѣкомъ вообще. На это не трудно найти указанія въ различныхъ произведеніяхъ отца церкви. „Сынъ Божій пришелъ въ нашу область и вселился въ одно изъ подобныхъ нашимъ тѣлъ“, ³⁾ „сдѣлался подобнымъ намъ по тѣлу... человѣкомъ и братомъ нашимъ по подобію тѣла“ ⁴⁾, „облекся въ подобную нашей

1) Ad Adelph. 4. M. 26. 1077. P. п. III, 306.

2) Contra arian. III, 33. M. 26, с. 396. P. п. II, 412.

3) De incarn. 9. M. 25, с. 112. P. п. I, 202.

4) Contra arian. II. 61. M. 26, с. 277. P. п. II, 342.

плоть“ ¹⁾, „пріятное Словомъ подобное нашимъ тѣло“ ²⁾. Всѣ подобныя выраженія не позволяютъ думать, что въ представленіи ихъ автора человѣчество Христа не было индивидуальнымъ человѣкомъ, отдѣльнымъ опредѣленнымъ человѣкомъ Иисусомъ. Съ другой стороны, этимъ выраженіямъ можно противопоставить рядъ мѣстъ, въ которыхъ все, происшедшее съ человѣчествомъ Христа вслѣдствіе Его тѣсной связи съ Божествомъ, приписывается какъ бы непосредственно всѣмъ людямъ, соединеннымъ съ человѣческой природой Христа подобіемъ. Христосъ родился отъ Дѣвы, и въ этомъ актѣ было очищено наше рожденіе. Ниспославъ на Свою плоть Духа св. и этимъ освятивъ ее, Господь совершилъ освященіе надъ всѣми людьми. „Въ Себѣ соединилъ Онъ созданныхъ и Самъ былъ въ нихъ тѣмъ же, что и сами они“ ³⁾. „Не Онъ создается, создаемъ же въ Немъ мы, и ради насъ употреблено выраженіе „созда“ ⁴⁾. „Христосъ воспринялъ измѣняемую плоть, осудилъ въ ней грѣхъ и сдѣлалъ ее свободною, чтобы послѣ этого можно было уже въ ней и намъ исполнить правду законную“ ⁵⁾. „Во Иорданѣ бывшее на Господа сошествіе Духа было сошествіемъ Его на насъ, потому что носить Онъ на Себѣ наше тѣло“ ⁶⁾. Христосъ превознесъ Свою плоть, вошелъ съ нею на небо и сдѣлалъ ее предметомъ поклоненія для небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ. „Поэтому въ насъ уже достойно поклоняемъ Господь и взирающіе на насъ возвѣщаютъ, какъ сказалъ Апостолъ, что воистину Богъ есть съ нами“ ⁷⁾. Важно привести изъ сочиненій св. Аѳанасія еще одно мѣсто, особенно ясно выражающее ту же мысль. Объясняя перво-священническую молитву Господа, Аѳанасій говоритъ: „извѣстно, что Слово стало въ насъ; Оно облеклось въ нашу плоть. Но и Ты во мнѣ, Отче, потому что Твое Я Слово. Итакъ какъ Ты во мнѣ, потому что Твое Я Слово, а Я въ нихъ по тѣлу, и чрезъ Тебя совершилось во мнѣ спасеніе

¹⁾ Contra arian. II, 9. М. 26, с. 165. Р. п. II, 272.

²⁾ Contra arian. II, 10. М. 26, с. 168. Р. п. II, 375.

³⁾ Contra arian. II, 55. М. 26, с. 265. Р. п. II, 334.

⁴⁾ Ibid. II, 56. М. 26, с. 265. Р. п. II, 335.

⁵⁾ Contra arian. I, 51. М. 26, с. 120. Р. п. II, 243.

⁶⁾ Ibid. I, 47. М. 26, с. 109. Р. п. II, 237.

⁷⁾ Contra arian. I, 43. М. 26, с. 103—101. Р. п. II, 232.

людей, то прошу, да и тѣи *едино будутъ по тѣлу во Мнѣ* и по его совершенію; да и тѣи совершеніи будутъ, имѣя единство съ тѣломъ симъ и въ немъ ставъ едино, *да всѣ, какъ понесенные Мною на Себѣ*, будутъ едино тѣло и единъ Духъ и достигнуть въ мужа совершенна“ ¹⁾. Итакъ, отношеніе вѣрующихъ къ человѣчеству Христа въ приведенныхъ выдержкахъ мыслится въ смыслѣ полного взаимнаго проникновенія: мы находимся въ тѣлѣ Христа, человѣческая природа Христа находится въ насъ, поэтому Христосъ понесъ всѣхъ насъ на Себѣ. Это проникновеніе человѣчествомъ Христа природы всѣхъ людей у св. АѢанасія обыкновенно называется платоническимъ терминомъ причастіе, напр. „*всѣ мы, пріобщаясь Его тѣлу, дѣлаемся едино тѣло, имѣя въ себѣ Единаго Господа*“ ²⁾. Основой такого причастія у св. АѢанасія служитъ не идея возглавленія (*recapitulatio*), не повтореніе въ жизни Христа частныхъ моментовъ жизни Адама и всего человѣчества, какъ у св. Иринея, но какъ и у Платона подобіе, сходство, однородность тѣлъ т. е. подобіе генерическое, родовое. „Господь приношеніемъ *сходственнаго во всѣхъ подобныхъ*“ уничтожилъ смерть, „*посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми пребывавъ*“ ³⁾. „Христосъ—виноградная лоза, а мы какъ бы розги, соединенныя съ Нимъ не по сущности Божества (это не возможно), но также по человѣчеству, потому что и розги должны быть подобны Ему“ ⁴⁾. „Какъ розги единосущны съ виноградной лозой и отъ нея происходятъ, такъ и мы, имѣя тѣла однородныя съ тѣломъ Господнимъ, отъ исполненія Его пріедемъ, и тѣло Его есть для насъ корень воскресенія и спасенія“ ⁵⁾. „Для насъ полагается Господь въ основаніе, пріемля на Себя наше, чтобы мы, какъ стѣлесники, въ Немъ составляемые и связуемые по подобію плоти, достигнувъ въ мужа совершенна, пребывали безсмертными и нетлѣнными“ ⁶⁾.

Итакъ, поясненіемъ къ платоническому термину „причастіе“, употребляемому для обозначенія единенія всѣхъ въ

¹⁾ Contra arian. III, 22. М. 26, с. 368—369. Р. п. II, 397—398.

²⁾ Ibid.

³⁾ De incarn. 9. М. 25, с. 112 Р. п. I, 202.

⁴⁾ Contra arian. II, 74. М. 26, с. 304. Р. п. II, 358.

⁵⁾ De Sent. Dionys. 10. М. 25, с. 496. Р. п. I, 454.

⁶⁾ Contra arian. II, 74. М. 26, с. 305. Р. п. II, 359.

тѣлѣ Христа, служить идея сходства, однородности тѣлѣ Искупителя и искупленныхъ. Очевидно, единеніе Христа по тѣлу со всѣмъ человѣчествомъ мыслится въ этомъ случаѣ по логической схемѣ, опредѣляющей взаимное отношеніе понятій съ различнымъ объемомъ. Тѣло Христа присуще человѣческимъ тѣламъ, какъ общее понятіе входитъ въ содержаніе каждаго единичнаго понятія того же класса, тѣло каждаго человѣка носитъ въ себѣ тѣло Христа, какъ въ единичномъ понятіи мыслится общее родовое понятіе. Такимъ образомъ, въ ученіи св. Аѳанасія о единеніи Искупителя и искупленныхъ какъ бы два различныхъ теченія: съ одной стороны, тѣло Христа есть единичное тѣло опредѣленнаго человѣческаго индивидуума, съ другой — оно является съ признаками универсальности, какъ бы матеріализовавшейся идеей человѣчества, присущей каждому индивидууму и носящей въ себѣ каждое недѣлимое. Тѣло Христа, соединясь въ личномъ единствѣ съ Логосомъ, какъ бы приобрѣло свойственныя Божественному Слову черты универсальности и всеобщности. Св. Аѳанасію предносилось платоническое ученіе о причастіи всего индивидуальнаго общимъ идеямъ, когда мысль его останавливалась на идеѣ связи Искупителя и искупленныхъ. Это ученіе, конечно, не нашло себѣ подробнаго развитія въ примѣненіи къ выясненію догмата реальной связи вѣрующихъ во Христа съ своимъ Главою, но это объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что св. Аѳанасій не задавался цѣлью писать догматическую систему, а во-вторыхъ, тѣмъ, что въ самой платонической философіи смыслъ ученія о причастіи всѣхъ вещей идеямъ оставался неясенъ и болѣе служилъ предметомъ чувства, чѣмъ пониманія.

Ученіе св. Аѳанасія о связи Искупителя и искупленныхъ служить воспроизведеніемъ соотвѣтствующаго пункта догматической системы св. Иринея, но въ платонической обработкѣ. Свойственная св. Иринею теорія рекапитуляціи предполагаетъ подобіе между Спасителемъ и искупленными въ частныхъ моментахъ ихъ жизни, не имѣющихъ отношенія къ подобію генерическому. Св. Аѳанасій, подъ вліяніемъ философіи Платона, имѣетъ въ виду сходство человѣческой природы Христа съ природою искупленныхъ Имъ по роду, подобіе генерическое.

Въ силу таинственной связи, существующей между обоженнымъ тѣломъ Христа и тѣлами всѣхъ Его братій по плоти, Христосъ обожилъ не только собственную плоть, но и плоть вѣрующихъ въ Него. Обоженіе искупленныхъ выражается въ тѣхъ же чертахъ, въ какихъ и обоженіе человѣческой природы Христа. Однако при качественномъ сходствѣ здѣсь есть различіе количественное.

Обоженіе плоти Христа своимъ основаніемъ имѣло соединеніе ея съ Божественнымъ Логосомъ. Обоженіе спасаемыхъ зависитъ также отъ воссоединенія ихъ съ Божествомъ, отъ восстановленія утраченнаго въ раю общенія съ Богомъ. Послѣ грѣхопаденія прародителей, люди потеряли обитавшаго въ ихъ душѣ Духа св. Утрата Божественнаго принципа жизни привела къ тому, что человѣкомъ возобладало свойственное его природѣ тлѣніе, смертность и склонность ко грѣху. Освободиться отъ этихъ естественныхъ послѣдствій грѣха и получить участіе въ Божественной жизни человѣкъ могъ единственнымъ путемъ — воссоединеніемъ съ истинно сущимъ, съ Богомъ. Соединеніе Слова Божія въ личномъ единствѣ съ человѣческой природой въ лицѣ Христа прежде всего сдѣлало способнымъ къ пріятію въ себя Божества человѣка вообще ¹⁾. Въ лицѣ Адама человѣкъ находился въ общеніи съ Богомъ чрезъ причастіе Духу святому. Искупленные Христомъ становятся причастны Божеству также при посредствѣ святого Духа. „Облекшись въ плоть, подобную нашей, Христосъ содѣлалъ насъ храмомъ живущаго въ насъ Духа святого“. „По сродству съ тѣломъ Его мы стали храмомъ Божиимъ“ ²⁾. Моментомъ, когда человѣчество получило способность принять въ себя Духа св., было крещеніе Господа въ Иорданѣ, во время котораго Слово Божіе ниспослало Духа св. на свою человѣческую природу. Этимъ актомъ Господь содѣлалъ насъ „обителемъ и друзьями Духа св.“. Пріявъ Духа св. по человѣчеству, Онъ сдѣлалъ насъ „духоприимными“ ³⁾. По единству сущности трехъ лицъ Божества, причастіе Духу св. обозначаетъ собою тоже, что и причастіе Божественной природѣ вообще. „Такъ какъ Духъ св.,

¹⁾ Contra arian. 59. М. 26, с. 273. Р. п. I, 339.

²⁾ Contra arian. I, 43. М. 26, 100—101. Р. п. II, 232.

³⁾ Ibid. I, 46. М. 26, 138. Р. п. II, 236. ср. ibid. 47. М. 26, 109. Р. п. II, 237.

который бываетъ въ насъ, есть Божій, то и мы, имѣя въ себѣ Духа, справедливо почитаемся пребывающими въ Богѣ, а такимъ образомъ и Богъ бываетъ въ насъ“ ¹⁾. Съ другой стороны Духъ посылается Сыномъ и пріемлетъ отъ Слова. Отсюда, сочетаваясь съ Духомъ, мы становимся причастниками Слова. „Такъ какъ Слово во Отцѣ, а Духъ дается Словомъ, то Спаситель хочетъ, чтобы мы пріяли Духа и чтобы, когда примемъ Его, имѣя въ себѣ Духа Слова, Сушаго во Отцѣ, оказались и мы содѣлавшимися едино съ Словомъ по Духу, а чрезъ Слово и во Отцѣ“ ²⁾.

Человѣкъ становится причастнымъ Божеству чрезъ св. Духа. Въ этомъ заключается различіе между единеніемъ Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Христа и причастіемъ Божеству искупленныхъ. Въ лицѣ Иисуса Христа Слово Божіе соединилось съ человѣчествомъ существенно и лично, съ человѣчествомъ искупленныхъ Оно соединяется своей энергіей—Духомъ св. Во Христѣ живетъ „всякое исполненіе Божества тѣлеснѣ“, въ насъ же живетъ только начатокъ Божества. Христосъ — плотоносный Богъ, мы—духоносные люди. Но различіе не исчерпывается тѣмъ только, что плоть искупленныхъ не находится въ личномъ и существенномъ общеніи съ Логосомъ и служитъ лишь носительницей Духа св. Оно простирается и на полноту благодатствованія. Въ то время, какъ Духъ св. всецѣло обитаетъ въ человѣческой природѣ Христа, ученикамъ и послѣдователямъ Христа дается лишь отъ полноты Его благодати ³⁾.

Перечислимъ теперь частные моменты, въ которыхъ выражается обоженіе искупленныхъ. Однимъ изъ слѣдствій ипостаснаго соединенія Логоса и человѣка въ лицѣ Иисуса Христа была безгрѣшность Его человѣческой природы. Въ природѣ вѣрующихъ во Христа единеніе Божества и человѣчества не является такимъ тѣснымъ и нерасторжимымъ, какъ въ лицѣ Богочеловѣка, а потому грѣхъ побѣжденъ въ ней не всецѣло, а только принципиально. Человѣкъ освобожденъ только отъ склонности ко грѣху и потому сталъ

¹⁾ Ibid. III, 24. М. 26, 373. Р. п. II, 400.

²⁾ Contra arian. III, 25. М. 26, 376. Р. п. II, 401 ср. Ep. ad Serap. I, 24—27. М. 26, 585—593. Р. п. III, 36—41.

³⁾ De incarn. Verb. D. et contra arian. 8—9. М. 26, с. 996—1000. Р. п. III, 257—259.

способенъ достигнуть высшихъ ступеней добродѣтели. „По вселеніи Слова во плоти, совершенно изгнанъ былъ изъ нея грѣхъ, и мудрованіе наше стало свободно“ ¹⁾. Но какъ представить это освобожденіе человѣка отъ грѣха психологически, на это въ сочиненіяхъ св. Аеанасія мы находимъ только намеки, которые попытаемся истолковать, не ручаясь за вѣрность своего пониманія.

Какъ было выяснено въ III главѣ, причиною грѣха св. Аеанасій признаетъ плоть и плотскія пожеланія, удовольствія, чувственность вообще. Чувственность не есть слѣдствіе грѣха. Она не была чужда Адаму и до грѣхопаденія. Съ другой стороны, чувственность сама по себѣ не влечетъ за собою грѣхъ съ необходимостью: нравственная сила человѣка можетъ сопротивляться ей. Однако, въ чувственности первый человѣкъ и до грѣхопаденія всегда имѣлъ опаснаго домашняго врага, отъ нападенія котораго могла спастись лишь крайняя бдительность и постоянное созерцаніе Бога. Это было въ природѣ человѣка наименѣ защищенное мѣсто, чрезъ которое съ особенною легкостью могли проникать въ его душу постороннія вредныя вліянія: въ чувственности діаволъ имѣлъ точку приложенія, опираясь на которую онъ могъ побѣдить человѣка и склонить его ко грѣху. Послѣ грѣхопаденія ко всему этому присоединилась привычка удовлетворять своимъ страстямъ, а это дѣлало грѣхъ почти непреодолимымъ. Отсюда, чтобы благо искупленія было прочнымъ, недостаточно было простить человѣку грѣхи: склонность чувственности ко грѣху, привычка и вліяніе діавола привели бы къ тому, что, однажды прощенный, человѣкъ не переставалъ бы раболопствовать грѣху и непрестанно имѣлъ бы нужду въ прощеніи. Для освобожденія отъ грѣха было необходимо, что бы Божественная природа проникла въ самое существо человѣка и въ немъ произвела физическія измѣненія, ослабивъ чувственность. Такъ нужно истолковать относящееся къ этому классическое мѣсто во второмъ словѣ противъ аріанъ. „Если бы Богъ по всемогуществу изрекъ, и разрѣшилась клятва, то въ этомъ было бы видно могущество Повелѣвшаго и человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступ-

¹⁾ Contra arian. II, 56. M. 26, 265. P. п. II, 335.

леніи, пріявъ благодать совнѣ безъ присобленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ введенъ былъ въ рай), но при всемъ томъ онъ можетъ быть содѣлался бы еще худшимъ, потому что научился преступать законъ. А въ такомъ состояніи, если бы обольщенъ сталъ змѣемъ, снова нужно было бы Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И потому потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣбствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины, сами въ себѣ будучи плотію и по немощи плоти всегда препобѣждаемые закономъ“ ¹⁾. Что въ данномъ случаѣ св. Аѳанасій подъ освобожденіемъ отъ грѣха разумѣетъ одухотвореніе человѣка, его освобожденіе отъ чувственныхъ влеченій, показываетъ продолженіе приведенной выдержки, стоящее въ непосредственной связи съ приведенными словами: „не нужно уже намъ остерегаться обольщеній жены, въ воскресеніи бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко Ангели Божіи суть и о Христѣ Іисусѣ будетъ нова тварь, ни мужескій полъ, ни женскій“ ²⁾. Хотя полное освобожденіе отъ грѣха и чувственности ожидаетъ человѣка по воскресеніи изъ мертвыхъ, однако обновленіе человѣческой природы и теперь обнаруживается въ высотѣ нравственной| жизни вѣрующихъ во Христа, въ свойственной имъ силѣ сопротивленія чувственнымъ влеченіямъ и инстинктамъ. Разительнымъ доказательствомъ этого служить чистота и цѣломудріе христіанскихъ юношей и дѣвъ. Другимъ столь же разительнымъ доказательствомъ обновленія нравственной природы человѣка служить прекращеніе вражды, ссоръ, войнъ и грабежей у самыхъ свирѣпыхъ народовъ, какъ только они увѣрують во Христа. Если мы сопоставимъ это мѣсто съ ученіемъ Аѳанасія о происхожденіи войнъ и грабежей изъ пристрастія человѣка къ чувственнымъ удовольствіямъ, то будетъ ясно, что дарованное воплощеніемъ обновленіе человѣческой природы сводится къ одухотворенію человѣка, къ побѣдѣ надъ его чувственностію ³⁾.

¹⁾ Contra arian. II, 68. M. 26, c. 292—293 P. п. II, 351—352.

²⁾ Contra arian. II, 69, c. 293—295. P. п. II, 352—353.

³⁾ De incarn. 51. M. 25. c. 185—187. P. п. I, 256—257.

Вторымъ слѣдствіемъ единенія Божества и человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа были многочисленныя чудеса, которыя Онъ творилъ чрезъ Свое тѣло, какъ орудіе Слова. Эта сторона жизни и дѣятельности Христа отчасти сдѣлалась достояніемъ и вѣрующихъ въ Него. Получивъ отъ Іисуса Христа Духа св., вѣрующіе стали носителями духовныхъ дарованій, обнаруживающихся въ чудесныхъ явленіяхъ. Самое видное мѣсто среди нихъ занимаетъ власть надъ бѣсами. Эта власть обусловлена общеніемъ вѣрующихъ съ Духомъ св. „Природа человѣческая сама по себѣ недостаточна къ тому, чтобы изгонять бѣсовъ, а можетъ дѣлать это только силою Духа“. Поэтому даже І. Христосъ по человѣчеству изгонялъ бѣсовъ силою св. Духа ¹⁾. Сдѣлавшись причастниками Духа св., вѣрующіе получили власть надъ демонами. „Нынѣ, по воскресеніи Господа, говоритъ Афанасій, едва явится діаволъ, всѣ его преслѣдуютъ, какъ змія, какъ дракона, какъ льва, который ищетъ кого поглотить и похитить“ ²⁾. „Этотъ горделивецъ, обѣщавшійся рукою обнять всю вселенную, послѣ Христа, по Христовой силѣ, какъ воробей служить игралищемъ для дѣтей, потому что нынѣ отроча млада, возложивъ руку на пещеру аспидовъ, смѣется надъ обольстившимъ Еву“ ³⁾.

Эта власть прежде всего проявляется въ силѣ, съ которою облагодатствованный человѣкъ можетъ противостоять демонскимъ искушеніямъ. Издавна демоны сѣяли раздоры и войны между людьми, чтобы они, занятые взаимной борьбой, не обратили своей ненависти противъ нихъ. Теперь ихъ опасенія сбылись: ученики Христа живутъ въ мирѣ между собою, но за то ихъ вражда обратилась противъ діавола. Нынѣ христіане „правами и добродѣтельною жизнію ополчаются противъ демоновъ, и преслѣдуютъ ихъ, и смѣются надъ вождемъ ихъ, діаволомъ, потому что въ юности они цѣломудренны, въ искушеніяхъ воздержны, въ трудахъ терпѣливы, оскорбляемые переносятъ обиды, лишаемые пренебрегаютъ этимъ и, что всего удивительнѣе, презираютъ смерть и дѣлаются Христовыми мучениками“ ⁴⁾.

¹⁾ Contra arian. I, 50. M. 26, с. 252—253. P. п. II, 241—243.

²⁾ Ep. ad episcop. Aeg. et. Lib. I. M. 25, с. 540. P. п. II, 12.

³⁾ Ibid 2. M. 25, с. 541. P. п. II, 13.

⁴⁾ De incarn. 52. M. 25, 188—189. P. п. I, 258.

Но кромѣ этой моральной побѣды надъ демонами ученики І. Христа имѣютъ еще физическую власть надъ бѣсами: они изгоняютъ ихъ именемъ І. Христа изъ одержимыхъ и разрушаютъ все ихъ волшебство. Ни одинъ демонъ не терпитъ имени Христова, но лишь только услышитъ его, тотчасъ предается бѣгству... Въ присутствіи Христовомъ демоны дѣлаются мертвыми, имѣющими одинъ бездѣйственный и пустой призракъ, и крестнымъ знаменіемъ прекращается всякое волшебство, обращается въ ничто всякое чародѣйство¹⁾.

Наконецъ, какъ въ І. Христѣ человѣческая природа вслѣдствіе ея проникновенія Божествомъ потерпѣла чисто физическія измѣненія, такъ что еще во время земной жизни Спасителя она была недоступна болѣзнямъ безъ соизволенія Божества, а послѣ воскресенія стала совершенно безстрастной, такъ по воскресеніи своемъ и человѣческая природа искупленныхъ должна освободиться отъ всѣхъ человѣческихъ слабостей, болѣзней и страданій и достигнуть своего полного развитія и одухотворенія, обожиться. „Когда говорится о Христѣ, что Онъ алчетъ, жаждетъ, утруждается, не знаетъ, спитъ, плачетъ, проситъ, убѣгаетъ, рождается, отказывается отъ чаши, и вообще приписывается Ему все, свойственное плоти..., Онъ, какъ безстрастный по естеству, и пребываетъ безстрастнымъ, не терпя отъ этого вреда, а наоборотъ, истребляя и уничтожая все это; люди же, такъ какъ немощи ихъ перешли на Безстрастного и истреблены, и сами на вѣки дѣлаются безстрастными и свободными отъ немощей“²⁾. Если бы чрезъ І. Христа природа человѣческая не соединилась съ Богомъ, то принципъ тлѣнія и слабости оставался бы присущъ ей: она не могла бы освободиться отъ болѣзней и, подвергшись смерти, не могла бы воскреснуть. Были и въ Ветхомъ Завѣтѣ праведники, но оставались „смертными, тлѣнными, доступными свойственнымъ естеству страданіямъ“. „Теперь же, такъ какъ Слово содѣлалось человѣкомъ и Себѣ усвоило свойственное плоти, это не касается уже тѣла по причинѣ бывшаго въ тѣлѣ Слова, но истреблено Имъ и люди..., возставъ силою Слова, навсегда пребываютъ безсмертными и нетлѣнными... Всѣ мы

1) De incarn. 30. М. 25 с. 148—149. Р. п. I, 229—230.

2) Contra arian. III, 34. М. 26, 396—397. Р. п. II, 412—413.

оживотворяемся во Христѣ, потому что плоть наша есть уже какъ бы не земная, но съ Словомъ приведенная въ тожество Самимъ Божиимъ Словомъ, Которое ради насъ плоть бысть“ ¹⁾.

Болѣзни, немощи и страданія уничтожены въ принципѣ уже теперь, реально они исчезнутъ послѣ всеобщаго воскресенія. По воскресеніи люди будутъ находиться въ болѣе совершенномъ состояніи, чѣмъ Адамъ до грѣхопаденія. Адамъ всегда могъ умереть, „мы же возставъ изъ мертвыхъ не убоимся уже смерти, но всегда о Христѣ будемъ царствовать на небесахъ“ ²⁾. Если окончательная побѣда надъ смертію относится ко времени всеобщаго воскресенія, то субъективно, въ душѣ человѣка, она побѣждена и теперь. Доказательствомъ этого служить отсутствіе страха смерти у христіанъ. До пришествія Христа смерть была страшна даже святымъ, теперь ея не боятся дѣти и женщины ³⁾.

Воскресеніе уничтожить всѣ немощи, слабости и болѣзни человѣческой природы. Но за этимъ послѣдуетъ еще ея прославленіе. Вслѣдствіе общенія съ Божествомъ она достигнетъ высшей степени своего развитія и приметъ участіе, насколько это доступно для нея, въ свойствахъ Божественной жизни. Всѣ вѣрующіе, какъ стѣлесники Слова, взойдутъ на небо и будутъ жить вмѣстѣ съ небесными Силами, Ангелами и Архангелами ⁴⁾.

Изложивъ ученіе св. Аѳанасія объ обоженіи человѣческой природы, намъ легко теперь подвести итоги и сдѣлать общій выводъ. Идеалъ св. Аѳанасія въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ не есть идеалъ моральный, хотя нравственный элементъ и служить его неотъемлемою составною частью. Въ представленіи объ идеальномъ человѣкѣ св. Аѳанасій мыслить въ качествѣ необходимой черты нравственную чистоту и святость, но это моральное совершенство не составляетъ собою послѣдней цѣли стремленій человѣка. Оно

¹⁾ Ibid. III, 33. М. 26, 393—395. Р. п. II, 411—412. Ср. De incarn. 8—9. М. 25 с. 109—112. Р. п. I, 200—202.

²⁾ Contra arian. II, 67. М. 26, 289. Р. п. II, 349—350.

³⁾ De incarn. 27—28. М. 25, с. 141—145. Р. п. I, 224—227.

⁴⁾ Contra arian. I, 42. М. 26. с. 100. Р. п. II, 231—232.

предполагаетъ собою нѣчто высшее. Нравственная чистота и святость, съ одной стороны, является средствомъ для достиженія существеннаго общенія съ Богомъ, условіемъ, при наличности котораго только и возможно наитіе св. Духа и Его обитаніе въ человѣкѣ. Съ другой стороны, нравственное совершенство есть результатъ нѣкоторыхъ измѣненій въ самой природѣ человѣка, производимыхъ дѣйствіемъ обитающаго въ ней Божества. Послѣдней и высшей цѣлью стремленій вѣрующаго служить обоженіе. Его одушевляетъ надежда стать богомъ ¹⁾. Слово богъ въ классической, а за ней и въ церковной литературѣ первыхъ вѣковъ христіанства не имѣло того безусловнаго значенія, съ которымъ оно связано въ настоящее время. По своему содержанію это понятіе очень часто близко соприкасалось съ тѣмъ, что въ настоящее время обозначаетъ модное слово сверхчеловѣкъ. Въ такомъ же относительномъ смыслѣ, но съ оттѣнками, свойственными міросозерцанію своего времени, понимаетъ обоженіе и св. Аѳанасій. Измѣненіе дѣйствіемъ обитающаго въ человѣкѣ Божества физическихъ свойствъ его немощной, исполненной болѣзней, смертной и тлѣнной природы,—измѣненіе, имѣющее освободить ее навсегда отъ грѣха и нравственныхъ несовершенствъ, дать ей превышающую ея границы силу и власть надъ физической природой и демонами, удалить отъ нея всѣ болѣзни, даровать ей безсмертіе и сдѣлать ее настолько одухотворенной, великой и славной, чтобы приличнымъ для нея жилищемъ стало не земля, а небо—вотъ что составляло душу религіозныхъ упованій св. Аѳанасія. Замѣчательно, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ обыкновенно говоритъ не о блаженствѣ святыхъ на небѣ, а объ ихъ славѣ. Съ объективной стороны религіозный идеалъ св. Аѳанасія сводится къ обоженію и измѣненію человѣческой природы и ея естественныхъ свойствъ, результатомъ котораго будетъ вознесеніе души и тѣла на небо. Этой объективной сторонѣ идеала соответствуетъ и субъективная. Въ упованіи на обоженіе и на прославленіе своей природы

¹⁾ По словамъ Григорія Богослова, Василій Великій произнесъ слѣдующую фразу предъ Модестомъ, надѣявшимся склонить его къ принятію аріанскаго исповѣданія: „я не могу поклоняться твари..., имѣя повелѣніе стать богомъ“. *Григорій Богословъ*. Творенія. Рус. пер. Моск. Дух. Академіи, т. IV, стр. 83—84.

на небѣ, человѣкъ и въ настоящей жизни внутренно долженъ покинуть землю, все человѣческое, отрѣшиться отъ данныхъ ощущеній и отъ чувствъ и умомъ своимъ жить на небѣ въ обществѣ небожителей и въ созерцаніи Бога.

Что касается историческаго генезиса идеала св. АѦанасія, то онъ представляетъ собою дальнѣйшее развитіе и платоническое истолкованіе сотеріологіи св. Иринея, возникшей въ свою очередь на почвѣ харизматическихъ явленій древней церкви. Всѣ отличительныя особенности ученія св. АѦанасія о спасеніи сводятся къ вліянію платонизма и удобно объясняются отсюда.

И. Поповъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).
