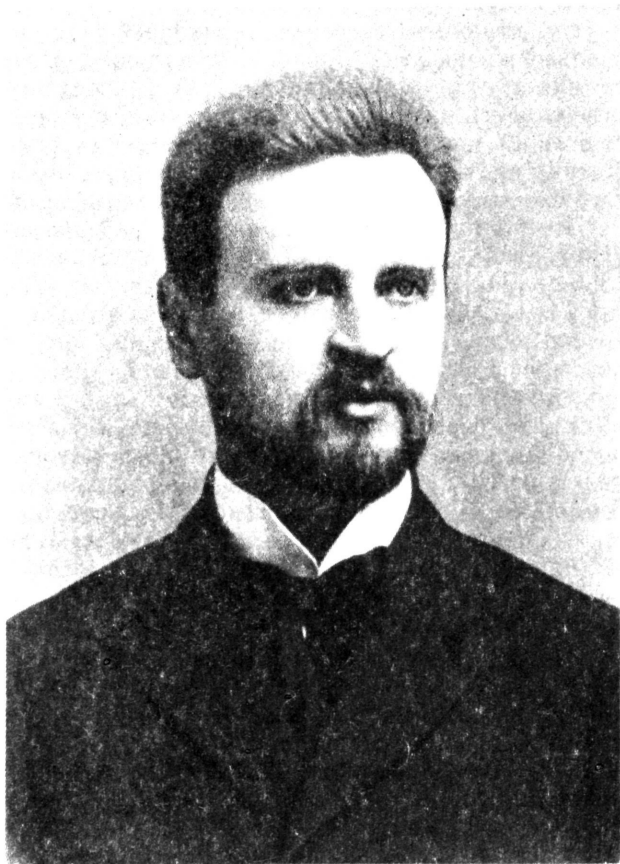


*К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной Академии,
доктор церковной истории*

ПАТРОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ ПРОФЕССОРА МДА И. В. ПОПОВА

В наше время, когда во всем христианском мире возрастает интерес к изучению святых отцов Церкви, важно взглянуть и на пройденный путь в области Патрологии, вспомнить то, что сделано нашими предшественниками — усердными тружениками науки и подвижниками благочестия. Творческий метод обращения к историческому прошлому, несомненно, поможет правильное понять учение и жизнь святых отцов, снова и снова увидеть в них верное мерило к богословствованию, к восстановлению и утверждению себя в полноте православной церковности, а это поставит на путь молитвы и духовной жизни.

В нашем отечественном богословии принципы изучения творений свв. отцов даны были вскоре после выделения Патрологии, или, как ее поначалу называли, «Патристики», в отдельную самостоятельную науку — дисциплину (в систему предметов Духовной Семинарии она введена в 1839 г. под названием «Историко-богословское учение об отцах Церкви»¹, в Духовной Академии — в 1841 г.²). Вопреки появившейся сразу же тенденции уделять в учении свв. отцов основ-



Профессор МДА И. В. Попов

ное внимание догме и этим самым ограничить широту их богословия, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), в прошлом инспектор (1833—1835) и ректор (1835—1841) Московской Духовной Академии, во введении к своему трехтомному труду «Историческое учение об отцах Церкви» (впервые опубликован в 1859 г.) со всей решительностью и определенностью заявил: «Поставлять догматическое учение отцов такой же особой частью Патристики, каково исследование сочинений или жизни — значит не понимать своего предмета. Отцы Церкви столько же заботились для Церкви о чистоте веры, сколько и о благочестии, предлагая последнее иногда в наставлениях истории, — а для веры благочестия ревностно занимались объяснением Свящ. Писания. Поэтому та Патристика, которая обращает исключительное внимание на догматическое учение отцов, теряя из виду и толкования Писания и наставления в благочестии, извращает собой понятие об отцах Церкви, выставляет их не в их точном виде. С другой стороны, после обзора содержания догматических сочинений предлагать отдельно догматическое учение отца — значит или то, что уличают сами себя в неверном показании содержания сочинений, или повторяют одно и то же наперекор правильному рассуждению о деле... Пусть по важности предмета догматическое учение займет собой внимание более, чем какой-нибудь предмет исторический; но оно не должно исключать собой другие предметы отеческих сочинений или занимать столько же места, сколько жизнь отца Церкви». И дальше: «Патристика должна признавать то или другое сочинение за собственность отца Церкви не иначе, как утверждаясь на прочных основаниях. Суд о подлинности и целостности древних сочинений принадлежит преимущественно археологической критике. Но и Патристика изменила бы характер истории, если бы все известное под именем того или другого отца, без всякой проверки, выдавала за его сочинение»³.

Эти принципы усвоил в основном и профессор Иван Васильевич Попов (1867—1938), окончивший в 1892 г. Московскую Духовную Академию, а с 1893 г. занимавший в ней кафедру Патристики (с 1910 г. — Патрологии)⁴. Если им и были внесены изменения, то они лишь улучшили положение. В частности, во избежание повторений, чего опасался архиепископ Филарет, проф. И. В. Попов в кратчайшей форме передает содержание творений, а иногда просто их перечисляет, но затем под отдельной рубрикой — «Учение» — уделяет должное внимание богословию отца. Последнее у него преобладает над материалом житийным, который предполагается известным читателю. В курсе его лекций по Патрологии биографические сведения о свв. отцах даются минимальные, служащие только для того, чтобы изучающий их понял, когда и по каким поводам были написаны те или иные творения. В монографиях же — жития представляются более обстоятельно.

Проф. И. В. Попов был человеком больших дарований и исключительного трудолюбия. В своих патрологических трудах он умело сочетал богословский и философский анализы с исторической демонстрацией. Истина святоотеческой веры им воспринимается и показывается как истина разума или как разум истины. Творения свв. отцов для него были всегда живым выражением внутренней жизни Церкви, свидетельством ее неоскудевающей духовности в различных условиях исторического бытия и развития. Он намеревался представить историю Церкви в «лицах» свв. отцов — в плане единого Предания Церкви, положить основы к построению своего рода исторического богословия. Показателем труда этого рода служат сохранившиеся и опубликованные в «Богословских трудах» две работы: «Святой Иларий.

епископ Пиктавийский» (БТ, сб. 4, с. 127—168; сб. 5, с. 69—154; сб. 6, с. 117—150; сб. 7, с. 115—169) и «Святой Амфилохий, епископ Иконийский» (БТ, сб. 9, с. 15—79). Короче, проф. И. В. Попов был незаурядным богословом, патрологом, и нет нужды много говорить о нем — его труды лучше всяких слов свидетельствуют о нем.

В данной статье автор поставил перед собою цель насколько возможно полнее передать содержание трудов выдающегося патролога, чтобы, с одной стороны, обнаружить тематику в ее разработке и развитии, а с другой — помочь читателю представить проф. И. В. Попова как человека, отличавшегося «кристальной честностью и высокой религиозно-нравственной настроенностью». Достижение поставленной цели автор видит в изложении и характеристике трудов проф. И. В. Попова. Изложение их в привычных системах внесло бы больше субъективизма, чего хотелось избежать. Соответственно задуманной цели сформулирована и тема статьи. Не рассматриваются в ней лишь те две упомянутые выше монографии, которые опубликованы в «Богословских трудах».

1. *Тертуллиан* (Опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1893, с. 38. (См. также: Богословский вестник (далее — БВ), 1893, № 11, с. 197—220 и № 12, с. 432—446). Данный опыт представляет собой пробную лекцию, прочитанную И. В. Поповым в 1893 г. по собственному выбору при вступлении на кафедру Патрологии. Тертуллиан — сын карфагенского сотника, получил хорошее светское образование; в язычестве испил до дна чашу удовольствий. В его характере выделяются: практичность и реализм римлянина, соединенные с суровостью и страстностью. Его реалистическая натура выступила против гностицизма — он показывал разногласия гностических систем и шаткость. Чему верил, тому был предан всей душой.

Писал Тертуллиан необыкновенно живо. В его сочинениях (апологетических, полемико-догматических и нравоучительных) обнаруживаются знания истории, археологии, медицины, римского права, философии, поэзии. Реалистическая окраска заметна на всех его воззрениях — гносеологических, догматических и нравственных.

В противоположность платоникам, противопоставлявшим познание рациональное и чувственное, Тертуллиан отстаивал права чувства в познании. Он не доверял утонченным диалектическим приемам философии и искал простые, для всех доступные признаки истины. Находил он их в свидетельстве души. Вещую силу он видел также в сновидениях и экстазе. Базисом религиозного познания он признавал авторитет Церкви (прескрипция) и буквально понимаемое Священное Писание. Если возникает какое-либо новое учение, то для проверки его истинности нужно только проверить, не противоречит ли оно исконным верованиям.

К числу особенностей богословских воззрений Тертуллиана относится его учение о телесности Бога, ангелов и человеческой души. Благодать Божия тоже подобна материальной силе — если ее много в одном месте, то в другом недостает. По вопросу о происхождении душ держится он традиционизма. Эсхатологические представления переплетаются с хилизмом — история человечества завершится тысячелетним царством Христа на земле.

В нравственной области Тертуллиан стремится подробно регламентировать всю жизнь человека — говорит об обстановке христианских домов, о дозволенном для христианина платье, об украшениях женщин, настаивает, чтобы девушки покрывали головы за богослужением, порицает употреб-

лени париков, употребление обуви с каблуками, торговлю с другими народами.

На всех сочинениях Тертуллиана (далее — Т) лежит отблеск страха вечного осуждения: «Где нет страха, там нет и причины исправляться» (Т). Тертуллиан с нетерпением ждет наступления времени мучения грешников и язычников — жестоких врагов исповедуемой им религии. Здесь встречаемся с полной противоположностью учению преп. Исаака Сирина, который свидетельствует: «От упоения любовью к Богу сердце человека возгорается о птицах, о животных, о демонах, о всех вообще тварях без различия добрых и злых!» (См. *Нравственная жизнь по Исааку Сирину*. — Христианское чтение (далее — ХЧ), 1859, I, с. 321). Характер Тертуллиана ясно обнаруживается в его апологетике. Здесь он выступает как судебный адвокат, отмечающий несоблюдение юридических норм при суде над христианами и защищающий их от обвинений. В доказательствах он отдает предпочтение факту перед диалектикой и отвлеченным рассуждением.

Формальные особенности сочинений Тертуллиана — это: преувеличение и утрирование как теоретических, так и нравственных воззрений, ригоризм в морали. — «Все, что не принято в ковчег, не должно быть в Церкви» (Т). Почти в каждом ремесле он находит языческие элементы. Его ригоризм проявился не только в чрезвычайной строгой требовательности, но и в отсуствии снисходительности к немощам других. Это все привело его к монтанизму. Страстность Тертуллиана показывает даже способ построения сочинений: приемы полемики, характер апологии, манера приводить цитаты. — Он старается во что бы то ни стало добиться согласия противника. Вся его апологетика вращается вокруг одной темы: «Сначала выньте бревно из своего глаза, а потом уже беритесь за то, чтобы вынуть соломинку из глаза соседа. Исправьте свои нравы, прежде чем свирепствовать против нравов христиан. Узнайте, наконец, самих себя, и вы сделаетесь строже к себе» (Т).

Сочинения Тертуллиана пользовались на Западе большой популярностью. Св. Киприан Карфагенский, находившийся в литературной зависимости от них, называл Тертуллиана своим учителем.

2. *Естественный нравственный закон*. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897 (VIII+XIX+597+III с.). Это — магистерская диссертация, защищенная И. В. Поповым в 1897 г.⁵ Следует сразу отметить, что диссертация написана в богословско-философском плане. В данной аннотации основное внимание уделяется изложению учения свв. отцов. Прочий материал, как имеющий побочное отношение к Патрологии, представляется в самой минимальной форме.

Диссертация состоит из введения, пяти глав и заключения.

Естественным нравственным законом называется у святого апостола Павла и свв. отцов внутреннее побуждение к лучшей жизни, к известному и определенному образу действий. Свв. отцы не только указывали на наличие в человеке врожденного побуждения к добру, но старались разъяснить его значение и показать связь с законом богооткровенным. «Бог, сотворивший природу человека, — говорит св. Максим Исповедник, — даровал ему, по воле Своей, вместе с бытием и силу исполнять должное. Силой же называю существенно всеянное в природу нашу влечение к добродетели, сознательно проявляющееся в деле по воле того, кто одарен им. Мы имеем судилище, присущее нашей природе, естественный закон, научающий нас устремлять волю от премудрости, присущей всем вещам, к познанию Созда-

теля вселенной». Согласно христианским подвижникам нравственный закон есть более естественное явление, чем страсти уже в силу прав первородства. «Поэтому кто хочет достигнуть утраченного совершенства, тот пусть отсечет все похоти своей плоти, чтобы возвратить свой ум в прежнее состояние» (авва Исаия). Десятословие и само Евангелие — это истолкование лучшей стороны человеческой природы (свв. Ириней и Иоанн Кассиан).

Задача рассматриваемой диссертации состоит в указании необходимости идеалистического объяснения происхождения нравственности, в выявлении корней ее в глубине человеческой природы. В работе решается вопрос: в каких свойствах хранится естественный нравственный закон и в чем состоят его психологические основы? За исходное данное принимается христианский идеал во всей его высоте. Часть исследования — первые три главы — посвящается критическому разбору тех теорий, с которыми соприкасается тема. Это: утилитаризм (гл. 1), мораль бескорыстных чувств (гл. 2) и учение Канта и Гербарта (гл. 3).

Утилитаризм есть форма эвдемонизма, признающая целью нравственной деятельности личное удовольствие. Против эвдемонистического понимания нравственности говорит все христианство — религия самопожертвования. Связь между добродетелью и земными лишениями засвидетельствовали свв. угодники и учением и жизнью. «Господь наш, — учит преп. Антоний Великий, — отнюдь не обещал нам воздаяния здесь, но искушения, бедствия, труды и печали, а там воздаяние. Подлинно эта жизнь есть путь трудов и искушений». Свв. отцы отрицали удовольствие как самоцель. «Педагог» Климента Александрийского заповедует «есть только для того, чтобы жить. Еда не составляет задачи нашей жизни и цель ее не удовольствие». Конечно, христианство признает, что добродетель приносит глубокое удовлетворение, которое как бы окупает перенесенные скорби при ее стяжании, но оно осуждает удовлетворение, превращаемое в духовное эпикурейство. В святоотеческих творениях осуждается стремление к добродетели даже ради стяжания небесных наград. «Я думаю, — говорит Климент Александрийский, — что нужно приходить к Логосу Спасителю, водясь не страхом наказания и не ожиданием какого-либо деяния, а из-за превосходства добра самого по себе». «Совершенство, — рассуждает св. Григорий Нисский, — состоит в том, чтобы не рабски, не по страху наказания удаляться от порочной жизни и не по надежде награды делать добро, с какими-то условиями и договорами, торгуя добродетельной жизнью, но теряя из виду все, даже что по обетованию соблюдается надежде, — одно только представлять себе страшным — лишиться Божией дружбы и одно только признавать драгоценным и вожеленным — соделаться Божиим другом. Это, по-моему, и есть совершенство в жизни». «Подчинивший себя из страха, — учит св. Иоанн Лествичник, — подобен горящему фимиаму, который вначале издает благоухание, а впоследствии разрешается дымом. Подчинивший из награды подобен мельничному жернову, который всегда одинаково движется. А кто удалился от мира из любви к Богу, тот в самом начале приобрел уже огонь, и, как огонь, брошенный в дрова, вскоре сильнейший воспламеняет пожар». Свв. отцы указывают на непрочность корыстной добродетели. «Кто упражняется в добре из каких-нибудь видов, тот не тверд в добродетели: ибо цель минуется, и он оставит доброе дело» (св. Григорий Богослов).

Критическая оценка философских взглядов Кирхмана, Шопенгауэра, Шафтсбюри и Гутчесона, полагающих в основу нравственности чувство

(гл. 2), привела И. В. Попова к рассуждению, что источником нравственности служит любовь. Учение о любви как основной добродетели и начале прочих добродетелей проникает все Свящ. Писание Нового Завета, повторяется и во всех святоотеческих творениях. «Вся праведность и благочестие, — учит св. Иустин Философ, — заключается в двух заповедях: «Люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею силою твоею и люби ближнего твоего, как самого себя». Св. Василий Великий, как бы продолжая эту мысль, говорит: «Кто любит Господа, тот, конечно, любит и ближнего, ибо любящий Меня, сказал Господь, заповеди Мои соблюдает», и, наоборот, «кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу». А св. авва Дорофей поясняет неразрывную связь любви к Богу и ближнему графически: на примере круга и линий (путей жизни), идущих к центру (к Богу). Лучшим средством воспитания любви к Богу и ближнему свв. отцами рассматривается аскетизм. «Все заповеди обнимает любовь к Богу и ближнему, которая рождается вследствие отрешения от всего вещественного и упокоения помыслов» (св. Марк Подвижник). «Кто не отрешится от всякого пристрастия к вещественному, тот не может, как должно, любить ни Бога, ни ближнего... Насколько ум наш бывает привязан к вещам мира, настолько порабощается ими и презирает заповедь Божию, нарушая ее» (св. Максим Исповедник). Частными моментами отречения от мира служат уединение, отказ от собственности и брака. «Всякий, желающий быть истинно духовным подвижником, — учит преп. Антоний Великий, — пусть старается удалиться от шума, чтобы быть и телом, и сердцем, и умом вне толпы и замешательства, связанных с ее жизнью, ибо где люди, там и смятение». С уединением нередко связывался обет молчания. О его полезности блаж. Диадок свидетельствует так: «Как двери в бане, часто отворяемые, скоро выпускают жар, так и душа, если она желает часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряет соответственную теплоту чрез дверь языка. Хорошо одновременное молчание: оно не что иное, как мать мудрейших мыслей». Разумеется, что молчание не нарушало любви и к ближнему. «От живущих в безмолвии, — говорит преп. Исаак Сирин, — и прославляющихся оным есть некоторая явная помощь братьям их. Разумею же, что во время нужды помогают они нам словом или приносят о нас молитвы». Основную причину отречения от собственности подвижники видели в том, что собственность препятствует совершенному исполнению заповедей любви. «Как невозможно, чтобы в одном теле были здравие и болезнь, и одно не расстраивалось другим, так невозможно, чтобы в одном доме было множество денег и любовь и одно не вредило другому» (преп. Исаак Сирин). Отречения от брака христианский аскетизм требует в качестве такого условия, которое помогает полной преданности Богу. «Целомудрие, — утверждает Климент Александрийский, — не составляет добродетели, если оно не было внушено любовью к Богу».

В 3-й главе выясняются психологические основы нравственности при помощи формальных нравственных понятий и анализа содержания нравственных требований. Излагается это в свете взглядов Канта и Гербарта.

В 4-й главе раскрывается основной идеал нравственности. Творения свв. отцов Церкви широко привлекаются здесь в разделе «Идеал единения разумных существ». Первообразом и идеалом отношений, к которым призываются христиане, служит взаимоотношение Лиц Святой Троицы: три Божественных Лица составляют Единое Существо. На это, как Первообраз теснейшего нравственного единения членов Церкви, отцы Церкви неоднократно указывали в процессе борьбы с разномыслием и разделе-

нием. Рассуждая на слова первосвященнической молитвы Христа Спасителя (Ин. 17, 11, 21—23), св. Киприан говорит: «Велика благость и любовь Господа в устройении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своей кровью, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве, в каком Отец и Сын едино суть. Отсюда можно уразуметь, как грешат те, кои уничтожают единство и мир, уничтожают то, о чем просил Господь, желавший, чтобы народ Его был спасен, живя в мире, так как Он знал, что вражда не входит в Царство Божие». Иногда одним из первообразов взаимных отношений членов Церкви свв. отцы называли также мир ангелов. «Помыслим, — призывает св. Григорий Богослов, — во-первых, о превосходнейшем и высочайшем из всего сущего — Боге; помыслим, во-вторых, и о существах первых от Бога и окрест Бога, т. е. об ангельских и небесных силах... Сим существам ничто так не свойственно, как мир и безмятежие... Посему все те, которые любят благо мира и, напротив того, ненавидят раздор и отвращаются его, близки к Богу и Божественным духам». Большинство образов и сравнений, употребляемых в Свящ. Писании и святоотеческих творениях для характеристики Церкви, свидетельствует, что основной закон богоучрежденного общества есть его единение в вере и жизни. Так Церковь сравнивается с евхаристическим хлебом, в котором объединены многие зерна (Дидахи, Апостольские Постановления), с образом хора, согласно настроенным в единомыслии и единогласно поющим песнь «Отцу чрез Иисуса Христа» (св. Игнатий Богоносец), с образом здания, сделанного как бы из одного камня (Ерм), живого тела, члены которого органически связаны (свв. Киприан, Григорий Богослов). «Пусть никто не думает, — предостерегает св. Киприан, — будто добрые могут отделиться от Церкви. Ветер не развевает пшеницы и буря не исторгает дерева, растущего на твердом корне. Только пустые плевелы уносятся вихрем; только слабые деревья падают от устремления бури». Св. Василий Великий так описывает единство во Христе верующих в Него: «Возлюбив общение и совокупную жизнь, возвращаются они к тому, что по самой природе хорошо. Ибо то общение жизни называю совершеннейшим, из которого исключена собственность имущества, изгнана противоположность расположений, в котором с корнем истреблены всякое смятение, споры и ссоры, все же общее: и души, и расположения, и телесные силы, и что нужно к питанию тела и на служение ему, в котором один общий Бог, одна общая купля благочестия, общее спасение, общие подвиги, общие труды, общие венцы, в котором многие составляют одного и каждый не один, но в ряду многих... Люди, собравшиеся из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа и многие тела оказываются орудиями одной воли... Богу угодно было, чтобы мы были таковыми и в начале; для этой цели Он и сотворил нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества».

В 5-й, последней главе объясняется происхождение нравственности с формальной и материальной стороны (I. Психологический источник нравственных чувствований. II. Происхождение и развитие нравственных идеалов).

«Нравственность, — завершает автор свою диссертацию, — не есть случайная черта в человеческой природе, которая может и не принадлежать ей. Она не есть простой продукт борьбы за существование и столкновение

эгоизмов. Она имеет свою основу в самом коренном законе духовной жизни и служит выражением творческих способностей человека и его власти над природой».

3. Личность и учение блаженного Августина. Т. I. Ч. 1. Личность блаж. Августина. Ч. 2. Гносеология и онтология блаж. Августина (Сергиев Посад, 1917, 224+619 с.). Это докторская диссертация, защищенная проф. И. В. Поповым в 1917 г.⁶. Отдельные части ее были напечатаны в журналах «Богословский вестник»⁷ и «Вопросы философии и психологии»⁸.

4. 1. Личность блаженного Августина. Слагается она из трех элементов: прирожденного характера, воспитания и личных усилий.

I. Разносторонняя одаренность блаж. Августина изумительна, потому и велико его влияние на последующие поколения. Им был дан законченный облик западному христианству. К нему прибегали и католики и их противники. Ум его живо двигался к тогдашним философским системам и не останавливался, пока не исчерпывал новое до конца. Всей душой он полюбил послания св. апостола Павла, почему и проникся на всю жизнь идеей прощающей благодати Божией. Характеру блаж. Августина были присущи интерес к природе и наблюдательность, стремление проникнуть в свой внутренний мир, проанализировать его и одновременно познакомиться с душевными состояниями других людей. В его эмоциональной жизни преобладала нежность. Содержанием его духовного мира была любовь. Мать — св. Моника, отмечая это, перед самой кончиной говорила ему, что никогда не слышала от него ни одного грубого или оскорбительного слова. Блаж. Августин отличался дружелюбием — имел много преданных друзей и жизнь без них представлял пустой, лишенной ценности. В ранней юности проявились у него и эстетические наклонности. Таблица умножения, греческая грамматика вызывали у него скуку, но совершенно иначе было с изучением литературных образцов. Вся философия блаж. Августина носит на себе знак эстетического направления его духа. Особенно это видно в его теодицеи (она близка к неоплатонизму). Характерна также правдивость блаж. Августина своей непосредственностью и инстинктивной свежестью. Он с крайним негодованием встречал любое вероломство. Эта правдивость вылилась у него в доктрину, безусловно отвергающую всякую ложь (см. Исповедь). Особенным свойством блаж. Августина отмечается еще жажда бытия. Он любил жизнь и считал, что чем сильнее жажда жизни, тем понятнее блаженство вечности: жадно стремящийся к бытию не удовлетворится мгновениями земных радостей, а будет всей душой желать благ непреходящих.

II. Семья, в которой блаж. Августин получил начальное воспитание, была в религиозном отношении двойственна. Отец, Патриций, был язычник, в гневе необузданный. Мать — христианка, воспитанная в самых строгих правилах. Заметив таланты сына, Патриций старался помочь ему получить хорошее образование, с тем чтобы обеспечить ему почетное положение в обществе. Влияние матери было религиозное. Она научила своего чадо молиться и привила ему неискоренимое благоговение к имени Спасителя. В своих религиозных исканиях блаж. Августин всегда исходил из того, что ему было внушено в детстве, — из христианского понятия о Боге как существе абсолютном и всесовершенном (язычником он никогда не был). Всегда он хранил и веру в бессмертие души и загробное воздаяние. Но

его воззрения на природу Богочеловека менялись, хотя Сама Личность Христа была ему всегда дорога. В своем переходе от одних взглядов к другим он искал более глубокого понимания христианства.

III. Временем образования личности блаж. Августина были годы юношеские. Родился он в 354 г. Образование получал в Тагасте, Мадаврах и Карфагене. Преобладающими мотивами к его поведению в эти дни были гордость, тщеславие, чувственность. В девятнадцатилетнем возрасте он прочитал сочинение Цицерона «Гортензий». Основная мысль этого сочинения: телесные блага не дают истинного счастья, жизнь блаженная состоит в познании мудрости — вещей Божественных и человеческих — прозвучала для блаж. Августина как особое откровение. Он начал искать благ духовных. «Эта-то книга, — исповедует он, — изменила расположение души моей; и в отношении к Тебе Самому, Господи, я почувствовал перемену и в молитвенных прошениях, и в желаниях, и в обетах. Вдруг, если не вовсе исчезли во мне, то по крайней мере потеряли свою силу все суетные надежды, и я, опытом изведав пустоту и получив отвращение от прежних пустых занятий своих, со всей сердечной горячностью возжелал вечной мудрости: и стал помышлять о том, чтобы возвратиться к Тебе» (Исп. III, 4). Но у Цицерона он не нашел имени Христа и потому не отдался его руководству. За разрешением возникавших вопросов он счел необходимым обратиться к Слову Божию и изучить его самому — не сквозь чужие очки. Однако чтение Священного Писания он начал с книг Ветхого Завета — и впечатление получил неблагоприятное. Его особенно смутили антропоморфизмы. Уяснить же недоумения с помощью людей компетентных не позволила юноше самоуверенность. Между тем он стал сближаться с манихеями. Их критика Ветхого Завета, обещание представить глубокие религиозные откровения, рационально обоснованные, привлекали блаж. Августина к этой секте на 9 лет. Внимание Августина привлекла и основная идея манихейской системы — дуализм, материалистическое представление субстанции Бога как света и зла как материи. Блаж. Августин «не мог представить ничего нематериального, непротяженного и не имел даже отдаленного понятия о духе, его природе и отличии от тела» (ч. I, с. 108). Еще прежде он под влиянием идеи беспредельности, величия Бога отбросил все антропоморфизмы, но возвыситься до Его нематериальности не смог. Прельщал блаж. Августина и аскетизм манихеев («избранных»). Но, по мере расширения познания, цепи, сковывавшие ум блаж. Августина, постепенно рвались и падали. Главный удар по манихейству был нанесен естественными науками (в основном астрономией). Изучение их показало блаж. Августину полную фантастичность астральных мифов секты. Все пережитые разочарования действовали на блаж. Августина угнетающе, и он впал в скептицизм. Ему стало казаться, что правы те, которые во всем сомневаются и считают истину неуловимой. Психологические основы скептицизма разрушились под действием св. Амвросия Медиоланского, а философские — под влиянием неоплатонизма. Личного контакта со св. Амвросием блаж. Августину не удалось установить из-за нерешительности, хотя Медиоланский Архипастырь, по обычаю многих епископов того времени, никогда не запирает дверей своего жилища. К нему можно было войти любому во всякое время без предварительного доклада. Наибольшее влияние св. Амвросий оказал на блаж. Августина своими проповедями с аллегорическим методом изъяснения ветхозаветных писаний. Слушая его, блаж. Августин стал правильнее понимать

антропоморфизмы Ветхого Завета и жизнь патриархов, которая до сего времени казалась ему унижающей значение Ветхого Завета. Он мог увидеть, что патриархи — это не те люди, которые преданы плоти и являются орудиями царя тьмы, как учили манихеи, а философы, устремившие ум свой к познанию Божественного. Но блаж. Августин боялся снова обмануться и относился ко всему слышанному в Церкви осторожно. Себя он сравнивает с больным, который, испытав последствия ошибок плохого врача, боится и хорошего. Положительной стороной учения Церкви для блаж. Августина оказалась идея духовности Бога и души. И он решил начать исследование учения Церкви. В числе оглашаемых (катехуменов) блаж. Августин старается уяснить для себя понятие духа в отличие от материи и убедиться в бытии такого духовного начала, но сразу отстать от манихейских представлений природы Божества в виде световой материи он не мог. Остался для него также открытым вопрос о происхождении зла. В эти минуты напряжения в его руки попали «Эннеады» Плотина, обратившие его взор на внутренний мир самого себя. Особенно важным было то, что блаж. Августин научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде отвлеченных идей. Теперь для него становится ясным, что Бог есть свет, но свет духовный, интеллектуальный, свет истины. Вместе с тем в его сознании проявилась идея непротяженности и непространственности Божественного Существа. Положительным откровением для блаж. Августина было и учение платоников о зле как небытии (зло есть повреждение — понятие отрицательное). Однако в неоплатонизме нашлось и отталкивающее блаж. Августина — это политеистический элемент, система посредствующих начал — богов, демонов народной религии. Блаж. Августин изучает Новый Завет, и прежде всего послания св. апостола Павла. Это повело к ослаблению и разрушению старой воли — «ветхого человека» с его чувственностью и тщеславием. «Ты, — обращается блаж. Августин к Богу, — всегда сопровождал меня и милосердием Своим и строгостью Своей, и все законопреступные удовольствия мои растворял самыми горькими последствиями и какой-то неизъяснимой досадой, заставляя тем самым меня искать удовольствий безупречных» (Исп. II, 2). У блаж. Августина рождается новая воля. Из посланий Апостола язычникам повяло на него новым духом. Он почувствовал призыв покинуть надежды на собственные силы и предать себя благодати Божией. «Вся надежда моя, — скажет он потом, обращаясь к Богу, — в беспредельном милосердии Твоем. Дай силу исполнить то, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь» (Исп. X, 29). Проникновение духом св. ап. Павла открыло ему в новом свете и личность Христа — он воспринял идею воплощения Слова Божия в Иисусе, Божественную Премудрость стал созерцать как единую личность с историческим Христом. Одновременно изменилось и его сердечное отношение ко Христу: раньше он недоумевал, чему может научить униженный Христос, теперь же понял, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Гордость и самоуверенность блаж. Августина были сломлены — он всем сердцем почувствовал необходимость благодати Божией и милосердия. Но новая воля его была еще слаба. В укреплении ее сыграл немаловажную роль рассказ его друга Понтициана о монашестве, особенно о преп. Антонии, житие которого, составленное св. Афанасием Великим, было широко распространено на Западе. Чтобы лучше взвесить происходящее, блаж. Августин удалился в сад. Здесь он услышал настойчивый детский голос: Tolle, lege! (Возьми, читай!). И блаж. Августин взял

послания св. апостола Павла, наудачу открыл и прочитал: «Как днем будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти, но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13—14). — Все сомнения исчезли, родился новый человек.

IV. Содержанием новой личности блаж. Августина стала горячая, безграничная, не знающая никаких препятствий любовь к Богу как высшему и неотъемлемому Благу и в Нем нашедшая для себя блаженное успокоение. «Ты, — снова обращается он к Богу, — создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в Тебе» (Исп. I, 1). Сердце блаж. Августина наполняется благодарностью к Богу за милость прощения и возрождения. Гимном во славу Божиих даров и одновременно плачем о грехах человека явилась его исповедь. «Возлюблю, Тебя, Господи, — исповедует он, — и возблагодарю, и исповедаюсь имени Твоему за то, что Ты прости мне столько злых и незаконных дел моих. По благодати Своей и милосердию Своему Ты разрешил меня от грехов моих, так что они не существуют уже для меня. По благодати Своей Ты сохранил меня и от многих других прегрешений, которым остался я непричастен: ибо чего я не мог бы сделать, полюбивши зло, для одного зла, без всяких даже сторонних побуждений? И все это, говорю я, прощено мне, и то, что я согрешил по своей воле, и то, до чего Ты не допустил меня» (Исп. II, 7). «Господи, Боже мой! В состоянии ли я воскресить в памяти моей все милости Твои, излитые на меня, возблагодарить Тебя за них! О, да проникнутся кости мои до мозгов любовью к Тебе» (Пс. 34, 10). «Ты разрешил меня от оков моих, Тебе пожру жертву хвалы» (Пс. 115, 7, 8). «Возвещу о том, как Ты расторг узы; и все поклоняющиеся Тебе, узнав об этом, воскликнут: благословен еси, Господи боже наш и на небе и на земле, имя Твое велико и чудно» (Исп. VIII, 1).

4. II. Гносеология и онтология блаж. Августина

Гносеология. Задачу познания блаж. Августин видит в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности всего сущего. Особое внимание он уделяет третьему вопросу. Сущность познания сводится к восприятию познаваемого. Способ восприятия познаваемого познающим усматривается в уподоблении субъекта объекту. Все материальное, телесное, пространственное познается чувством, а все духовное бестелесное, непротяженное — умом. Соответственно этому познание у блаж. Августина подразделяется на чувственное и интеллектуальное. В общих принципах гносеология у блаж. Августина есть подражание Плотину.

1. Существуют две формы бытия — телесная и бестелесная. Человек, совмещающий их в себе, наделен чувством и умом.

В учении блаж. Августина о чувственном познании наблюдаются два элемента: первый — влияние неоплатонизма (мало оригинален), второй — усвоение и самостоятельная разработка христианской догматики. Подобно Аристотелю и Плотину, блаж. Августин различает чувство внешнее и внутреннее. Внешнее чувство распадается на пять видов (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). Блаж. Августин главным образом уделяет внимание локализации чувств в мозгу и связи с ним органов внешнего восприятия. Высшей инстанцией для внешнего чувства служит внутреннее. В отличие от первого оно едино. К нему идут все ощущения и получают оценку — суд. Сущность ощущения сводится к информации чувства под воздействием чего-либо видимого. Связь между чувством и объектом вос-

приятия устанавливает воля... Природа памяти определяется блаж. Августином образно: она кладовая духа, желудок души. К памяти относится все потенциальное содержание духа как воспринятое когда-то, как и всегда ему присущее. Подобно Плотину, блаж. Августин помещает память в число сил, принадлежащих только душе. Оригинальным является учение блаж. Августина о видах памяти: различает память преходящую, связанную с образами, и память пребывающую, не нуждающуюся в образах (например, наши идеи, мысли, понятия об умопостигаемой реальности, о вечности, самые эти реальности, пребывающие в памяти субстанциально). Функциями памяти служат: запоминание (наполнение памяти содержанием), припоминание (воспроизведение образа или отвлеченной истины) и воображение (произвольное изменение образов действительных вещей, как количественное, так и качественное).

Учение блаж. Августина об интеллектуальном познании близко к неоплатонизму. Совокупность понятий, исходящих из ума и служащих исходной точкой для дискурсивного мышления, Плотин называет истиной. А поскольку эти понятия (идеи, умы) составляют Мировой Интеллект, то он и признается Плотинем царством истины как в гносеологическом, так и в онтологическом отношении. Интеллект — сама истина, а Единое — отец и царь истины. Исходящая из ума истина и озаряющая душу есть интеллектуальный свет, просвещающий мышление. Учение о нематериальном свете в системе Плотина выступает как наглядный образец, но за ним чувствуется представление об интеллектуальном свете как субстанции Божества. Так и понял Плотина блаж. Августин, когда под его влиянием отверг манихейское учение о Боге и отождествил существо Божие с этим интеллектуальным светом. Но блаж. Августин не принял пантеистический оттенок неоплатонизма. Если Плотин совмещал в человеке Единое, интеллект и душу, и допускал возвышение души до степени ума и даже слияние с Единым, то для блаж. Августина такое стирание границ между Богом и человеком звучало богохульством. Блаж. Августин решительно отделил от человека Единое и Ум и отнес их в область Божественного: Ум — это вторая Ипостась Святой Троицы, Божие Слово и Премудрость. Разум человека содержит две стороны: созерцательную, отрешенную от практицизма, и рассудочную, соприкасающуюся с деятельностью в мире. Это скорее не отдельные силы ума, а двойное проявление одной силы. Деятельность высшей стороны состоит в интеллектуальном познании вечного, а низшей — в рациональном познании вещей временных. Взаимное отношение обеих сторон символизируется первой человеческой четой. Самый механизм интеллектуального познания в двух формах блаж. Августин поясняет наглядно. Вслед за Платоном и Плотинем он представляет деятельность мысли по аналогии с чувством зрения. Условием для зрительных ощущений служит свет физический, для интеллектуального познания — нематериальный свет, понимаемый блаж. Августином как способность мышления или большей частью как условие, при котором оно может выполнить свое назначение.

Дальше рассматривается учение блаж. Августина о рациональном познании телесного и временного, затем его представление о природе принципов разумной оценки или света истины, и учение об интеллектуальном познании бестелесного и вечного — самих этих принципов или умопостигаемого света.

Рациональное познание телесного и временного по своему существу есть оценка данных чувственного восприятия на основании вечных начал. Оценка эта простирается на все тела, их образы и на самого человека с его позна-

нием, эстетическим творчеством (см. *De musica*) и нравственной деятельностью. Чаще всего блаж. Августин напоминает о всегдашнем и неизменном присутствии в уме человека правило: не делай другому того, чего не хочешь себе. Формы нравственности в разные времена и у разных народов меняются, но это правило исповедуют все и во все времена. Совокупность правил нравственной оценки и деятельностью блаж. Августин именует мудростью.

Рассматривая принципы рациональной оценки со стороны их свойств, блаж. Августин видит три отличительных черты: их единство, всеобщность и неизменяемость. Этими же чертами определяется их природа... Нравственная деятельность устанавливает единство между разумными существами и дает единство моральной воле. Если в обществе любовь — оно становится единым. И в пределах личности моральное настроение равно внутреннему единству. «И что такое друзья, — рассуждает блаж. Августин, — как не люди, стремящиеся быть одним? — И чем более они одно, тем более они друзья. Народ составляет одно государство, для которого разномыслие в высшей степени опасно. А что такое разномыслие, как не отсутствие единомыслия? Из многих воинов составляется одно войско, и не всякая ли армия тем менее победима, чем более сплачивается в одно?.. Что такое всякая любовь, как не желание быть одно с тем, кого любит? И становится одно с ним, если достигает его» (О порядке, II, 19). Все самоочевидные положения блаж. Августин признает неизменно истинными, а отсюда следует, что в понятие истины он включает все принципы мышления. Все они содержатся в истине, как лучи в солнце, короче, принципы мышления и истина в представлении блаж. Августина тождественны. Поэтому он часто называет истину светом, в котором видится ценность вещей... Общим свойством принципов рационального познания служит и их всеобщность — всеобщность истины. Если каждый индивидуум видит неизменяемую истину независимо от другого, то это не потому, что она прирождена всякому уму, а потому, что существует как одна созерцаемая всеми реальность... Принципы мышления характеризуются как неизменяемые (неизменность истины). Их неизменность блаж. Августин доказывает примерами из математики. Неизменяемы и принципы нравственности. Мораль народов едина в принципе, разнообразна лишь в применении принципа к текущим потребностям жизни. Так, всегда и везде считалось справедливым и похвальным любить Бога более всего и ближнего как самого себя. Преступления же против природы всегда и везде наказывались... Изложенное свидетельствует, что совокупность принципов мышления или истина есть нечто единое, существующее независимо от человеческого ума, есть вечное и неизменяемое, а отсюда вытекает, что ум, подчиненный закону развития, способный подходить к истине или удаляться от нее, имеет природу изменяемую, а это умаляет его — истина есть субстанция, превосходящая человеческий ум. Субстанция же, квалифицируемая как неизменяемая, относится к области Божественного. «Когда душа, — говорит Иппонский епископ, — мыслит нечто, пребывающее всегда одним и тем же образом, она без сомненья мыслит Бога, а это есть сама Истина» (Попов, ч. II, с. 159). Бог есть и закон красоты. Отождествляется Он и с принципами нравственной оценки. Поэтому для блаж. Августина видеть и познавать основные правила нравственности равносильно видению и воспоминанию Самого Бога. «Высочайший Бог, — свидетельствует блаж. Августин, — есть истинная справедливость или истинный Бог — высочайшая справедливость» (там же, с. 162). Он есть истина как совокупность принципов мышле-

ния — по причастию к ним становится истинным и человеческое мышление. Бог не подобен принципам мышления — Он Сам есть эти принципы.

Вслед за установлением тождества принципов мышления с Премудростью Божией выясняется в сугубо философском плане представление блаж. Августина о познании душой интеллектуального света, необходимого для дискурсивного мышления. Иппонский епископ усматривает двоякий способ познания вечной Истины, пребывающей в душе, — непосредственный и опосредствованный самой душой. Подобно тому как видимый предмет можно рассматривать и прямо и в зеркале, так и Божественную Истину ум может созерцать или в Ней Самой или в производимых Ей изменениях человеческого духа. Вездесущий Бог находится Своей субстанцией в душе человека, и ум созерцает Его так же непосредственно, как глаз окружающие предметы. Но в чувственном зрении часто видимые предметы не попадают в поле ясного зрения и по рассеянности не замечаются человеком, хотя и оказывают влияние на его поступки. Подобно и Божественная Истина, живущая в душе, воспринимается умом, оказывает свое влияние на поведение, хотя первоначально и не познается отчетливо. Когда человек приобщится мудрости — теснее соединяется и с Богом, потому что формируется Богом без посредства иных субстанций. Божественная Истина отпечатлевает свою форму в уме как материи. Блаж. Августин признает созерцание Бога делом более интимным, чем зрительное ощущение, — приравнивает его даже к самопознанию. Бог для нас ближе, чем отделенная от нас пространством материя. К тому же между познающим умом и материей нет подобия. Бог же самой Своей Субстанцией пребывает в уме, а ум подобен Ему по нематериальности.

Творения блаж. Августина служили главным источником средневековой философии до XIII в. Они оказали влияние на Ансельма Кентерберийского, на основателя францисканской школы Александра Галесского, Бонавентуру и др. В середине века истолкование гносеологии блаж. Августина дал Фома Аквинский, оказавший большое влияние на последующих католических исследователей Иппонского епископа.

II. Блаж. Августин много занимался познанием отдельных объектов. Исследованию этой темы и посвящен данный раздел: сначала рассматривается познание отрицательных величин в области бестелесного и телесного, затем выясняется способ познания времени и пространства, познание души, учение о богопознании и экстатическом состоянии ума и чувства.

В области бытия, воспринимаемого чувством, есть такие явления, которые не имеют собственного содержания — лишены положительных свойств. Так, отрицательным характером отличается познание греха. Грех не может служить предметом познания, ибо моральные ценности ум видит в свете Божественной Истины, но в истине нет греха. Когда ум стремится познать добродетель, для него есть соответствующий объект, но нет такового для размышления о грехе. Как тьма ощущается через невидение, так и грех чрез незнание. К тому же виду относится и познание материи. Она не принадлежит ни к вещам умопостигаемым (ибо есть субстрат бытия телесного), ни к предметам, воспринимаемым чувством (ибо последнему недоступно невидимое и неустроенное). Материю можно или знать чрез незнание или не знать чрез знание.

Рассматривая вопрос о познании времени и пространства, блаж. Августин остановился на мнении Аристотеля, отвергнутом Плотинном, — не движение есть мера времени, а время есть мера движения. Но как изменить

само время? Ведь прошедшего и будущего не существует, а настоящее неизмеримо по своей краткости. Измерение прошедшего и будущего переносится в область образов, их заместителей в душе. Измеряется время состояниями души: прошедшему соответствует память, настоящему — внимание, а будущему — ожидание. Продолжительно не прошедшее или будущее, а воспоминание или ожидание. Следует помнить, что протяжение пространства и времени — величина относительная.

Материал, относящийся к познанию души, сосредоточивается в тематике: самопознание как постоянный акт и самопознание как нечто приобретаемое. (Одно и другое рассматривалось и неоплатонизмом.) Душа всегда и непосредственно сознает себя в своем бытии и деятельности, что она живет и мыслит. Ум познает вещи, а если так, то он знает и себя самого — знающего и мыслящего. Непосредственное познание бытия и деятельности ума полно и целостно — ум исследует всего себя. Данные непосредственного самосознания несомненны. А такое знание предполагает знание сущности познаваемого. Отсюда блаж. Августин делает вывод: в факте непрерываемой достоверности актов непосредственного самосознания открывается самая сущность ума. Но ум, сознавая себя в своих актах, не всегда мыслит о себе. Не познает он и объема своих сил (не свою сущность и деятельность). С этих сторон возможно расширение и углубление самопознания. (В развитии этих мыслей — о самопознании души блаж. Августин следует Плотину.) Чужая же душа остается скрытой, ибо она познается не непосредственно, а чрез целую систему знаков: слова, модуляция голоса, выражение лица, жесты. Все эти способы могут, с одной стороны, не соответствовать действительным переживаниям, а с другой — могут быть неправильно поняты другими. По мысли блаж. Августина, слово не переливает знаний из одной души в другую, а только обращает внимание слушателя, помогает ему учиться посредством вещей. Слыша слова, человек не видит чужих знаний, а приобретает знания от предметов, на которые ему указывают.

Учение о богопознании блаж. Августин не представил в системе. Но его можно свести к трем вопросам: об органе богопознания, о познании бытия Божия, о познании существа Божия... Гносеологические положения блаж. Августина приводят к выводу, что орган богопознания один — ум, ибо подобное познается подобным. Но среди многих было распространено мнение о возможности чувственного лицезрения Бога по воскресении, и блаж. Августину нужно было с ним считаться и даже сделать ему некоторую уступку. Невозможность чувственного видения Бога в настоящей жизни объясняется уже тем, что Бог есть существо непространственное в полном и абсолютном смысле, наши же зрительские ощущения связаны с местным ограничением. По всеобщем воскресении только чистые сердцем Бога узрят в Его существе, увидят своим умом, внутренно. Телесному зрению Он будет так же недоступен, как и сейчас. Нечестивые увидят своего Судью Христа только в Его человеческой природе. Даже для воскресшего тела Христа блаж. Августин не делал исключения — Христос видит Отца Своим интеллектом. Но логика гносеологии блаж. Августина прервалась, когда он в угоду противникам высказал готовность признать, что воскресшее тело получит возможность видеть Бога, правда, под тем условием, чтобы никоим образом не предполагалось пространственности Божественного Существа. (См. О граде Божию...) Блаж. Августин немало страниц уделяет познанию бытия Божия — доказательствам теологическому и космологическому (не оригинальны), из идей причастия и идеи существа наилучшего (вносится и новое). Посыл-

кой для теологического доказательства служит у него природа и сам человек как ее часть. Гармоническое соотношение частей мира, совершенство и красота его форм всем подсказывают мысль о существовании Бога. В основе космологического доказательства лежит общее свойство всех вещей — изменчивость, предполагающее неизменное Начало, Первопричину. «Как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся. Но Ты — Тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 27—28). Сущность доказательства бытия Божия из идеи причастия выясняется на примере. Так, существует Высшее Благо само по Себе (не по причастию кому-либо) и поэтому неизменяемо. Низшие же блага являются таковыми по причастию Высшему, имеют в себе крупичицы Его, носят Его. Если теперь мысленно выделить в вещах все не относящееся к содержащемуся в них благу, то получится возможность созерцать чистое Благо. Также можно переходить и к созерцанию субстанциального Бытия и Истины Бога. (См. Монологи.) Доказательство бытия Божия из понятия существа наилучшего имеет посылкой то, что Бог есть существо неизмеримо более могучее, великое и мудрое, чем человек. Прекрасна земля, велика красота светил, еще лучше человек, а его душа выше всех тел. Но и душа изменяема. Она то хочет, то не желает, то помнит, то забывает. В восхождении же к лучшему надо преступить и пределы души. И тогда усматривается Неизменяемое, совершается переход от твари к Творцу. (См.: *De doctrina christiana; De libero arbitrio; De vera religione...*) Особенностью в учении блаж. Августина о познании существа Божия служит то, что в его системе нет идеи реального различия между сущностью Божией и ее силами. Силы Божии равнозначны сущности Божией. Исходя из идей бесконечности Бога, блаж. Августин не допускал Его полного познания, а исходя из нематериальности — не прилагал к Нему все понятия чувственного опыта. Отвергая чувственные и антропоморфические представления о Боге, блаж. Августин стремится показать, что Бога нельзя представлять протяженным подобно тварному духу. «Если теперь вы, — изъясняет Иппонский епископ, — не можете понять, что такое Бог, то поймите, что не есть Бог: вы много подвинетесь вперед, если перестанете представлять себе Бога не таким, каков Он есть. Бог не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если Он не небесное, то тем более не земное... Затем слушай другое. Бог не есть изменяемый дух. Я, конечно, исповедую, и должно исповедовать Его Духом, потому что Евангелие говорит: Бог есть Дух. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа... Ты не находишь в Боге никакой изменяемости, не находишь, чтобы нечто было в Нем иначе теперь, а иначе немного ранее, потому что там, где есть иначе и иначе, имела место некоторая смерть. Ведь умереть значит не быть тому, что было. Бог же бессмертен» (Попов, ч. II, с. 363—364). Совершенным богопознание не может быть потому, что в нем неосуществимы два необходимых условия: полное уподобление познающего Познаваемому и охват со всех сторон Существа познания. «Для Августина, — заключает проф. И. В Попов, — Бог доступен познанию, потому что ум постепенно очищается от чувственности, приобретает способность мыслить непространственное, вечное, бесплотное, но язык в этом отношении отстает от него и не может за ним следовать» (с. 369—370).

Откровение внутренних движений Божественного Духа совершается в мистическом состоянии сознания человека — в экстатическом состоянии. Бог говорит уму человека непосредственно, ибо между Богом и умом нет ничего разделяющего. И когда Бог говорит уму, экстаз достигает высшей

степени и выражается в усыплении деятельности чувств, воображения, в очищении мысли от всяких телесных образов. Для блаж. Августина познание как зрение разделяется на три вида: телесное, духовное и интеллектуальное. Действие всех этих видов поясняется на примере. Когда человек читает в св. Евангелии: «Возлюби ближнего твоего как самого себя», то посредством телесного зрения воспринимает кодекс, посредством духовного — образ ближнего, а интеллектуальным зрением усматривает саму любовь, соединяющую людей. Когда Бог открывается через телесную тварь — Он обращается к телесному зрению, когда через духовную — к духовному и когда непосредственно — к интеллектуальному. В экстазе интеллектуального зрения ум переносится в страну умопостигаемую. Ему открывается бестелесная действительность. Сам Бог формирует его. Таково есть небесное созерцание ангелов. Подобие этого было и в раю до грехопадения. Но и теперь Бог беседует со святыми непосредственно, обращаясь к их интеллекту. В духовном зрении откровения будущего внушаются ангелами, в экстазе интеллектуального зрения пророк сам видит грядущие события, как видят его ангелы... Учение блаж. Августина об экстастическом состоянии приближается (но не повторяется) к мистике Филона, Плотина, св. Григория Нисского и автора Ареопагитик.

III. Все сказанное блаж. Августином о достоверности познания тесно связано с его жизненными исканиями Истины. Под влиянием личных переживаний он критикует скептицизм, решает вопрос о причинах философских заблуждений и говорит о средствах к их устранению.

Скептицизм Новой Академии блаж. Августин критикует в творении «Против академиков». Вопреки скептикам он доказывает достоверность познания чувственного и интеллектуального. Чувства дают знание о бытии внешней реальности, открывают перед человеком мир, говорят о бытии предметов, вызывают в душе впечатления, в пределах доступного правильно отражают и саму внешнюю действительность. Но только ими ограничиваться нельзя. Они подобны кораблю, с которого по достижении области бестелесного необходимо сойти на берег и там уже пользоваться одним умом. В связи с этим доказывается достоверность интеллектуального познания. В сфере рационального познания несомненны принципы мышления и данные самосознания.

Хотя рациональное познание в принципах непрерываемо, но удел человека — это ошибка и заблуждения. Причина сего лежит в отрицательном влиянии на мышление страстей и во вмешательстве фантазии в область мышления. Ошибки в учении о Боге совершаются такие: мыслят о Нем по аналогии с телами и переносят на Него их свойства, приписывают Ему свойства тварного духа, изображают Его в чертах, не соответствующих действительности.

Для очищения мышления необходима борьба с чувственностью. Средствами к достижению цели служат свободные науки (у Плотина: музыка, эрос, философия) и вера. В первом средстве блаж. Августин подражает Плотину, во втором — обязан влиянию Церкви и собственному религиозному опыту. Свободные науки готовят к познанию Бога и души, ибо выясняют для этого ряд необходимых понятий и отучают человека от привычки на все смотреть с точки зрения чувственности. Но еще большее значение в этом плане имеет доверие к авторитету Церкви и усвоение верой возвещаемого ей учения. Согласно блаж. Августину, вера — это понятие той или иной мысли с согласием. Ее нужно отличать от знания и мнения. Являясь

необходимым условием понимания сверхчувственного, вера предшествует знанию, но и сама зависит от разума.

Онтология. Онтологические воззрения блаж. Августина распадаются на два раздела: свойства бытия изменяемого и свойства природы неизменяемой. В одном и другом случае он близок к неоплатонизму.

Все созданное Богом, вплоть до высших разумных существ, подвержено постоянной изменяемости. Такая изменяемость тварных субстанций (нечто действительно существующее в себе самом) предполагает их сложность. Меняется то, в чем различается имеющее, и то, что оно имеет (например, сосуд с жидкостью; воздух, проникнутый светом; душа, наделенная мудростью). Вследствие реального различия между содержащим и содержимым возможна потеря первым отдельных качеств и приобретение им новых. Значит, изменяемость вещей есть показатель их сложности. Субстанции тварной природы состоят из материи и формы, служат носительницей акциденций. Разделяются они на субстанции телесные (размещаются в пространстве) и духовные (непротяженные, неделимые, находящиеся целостно в каждом пункте пространства). Первые слагаются из чувственно воспринимаемых форм и чувственной материи, вторые — из умопостигаемых форм и умопостигаемой материи. Форму одних и других составляют число, мера и вес. Но так как форма телесных субстанций доступна чувственным восприятиям, а форма духовных может познаваться только умом, то отсюда и указанное деление. Форма есть условие бытия субстанции. Блаж. Августин настойчиво повторяет, что вещи превратились бы в ничто, если бы потеряли свою форму... В первичной материи блаж. Августин различает два вида: материю телесных тварей (субстрат для вещей чувственно воспринимаемых) и бестелесных (основа духовных существ). Эта материя телесных субстанций бескачественна. Она есть то, что остается после отъятия формы, следовательно, безобразна и неопределенна. Однако она не есть и полное ничто. Как субстрат форм она должна иметь хотя бы тень бытия. Исходя из этого, блаж. Августин различает ничто абсолютное и ничто относительное. Из первого Бог создал ничто материи, представляющей собой нечто среднее между субстанцией, имеющей форму, и совершенным ничтожеством — материя не ничто, а «почти ничто». Говоря о материи духовных субстанций, блаж. Августин учит о метафизической сложности только сотворенных духовных существ — ангелов и человеческой души и притом с определенной целью — объяснить их изменяемость. Изменяемые субстанции сотворены Богом из ничего. В силу этого они не в состоянии сами изменяться к лучшему, но могут ухудшаться: в составе твари продолжает действовать «ничто», которое и ведет ее к ничтожеству. Блаж. Августин представляет «ничто» в виде некоего сопротивляющегося начала, выведенного творческой Силой из небытия и туда же стремящегося вернуться, но та же сила удерживает его в бытии. Когда же Она отступает, субстанция попадает в бездну и в ней растворяется. Эти представления Иппонского епископа привели к выводу: если субстанция не может сама дать себе формы, то и душа получает праведность только как дар благодати... Изменяемые субстанции неразрывно связаны с временем — суть условия его бытия. Изменяемость — это выражение неполноты, мимолетности бытия. Любое изменение есть частичная смерть. Подверженное изменению далеко от истины, существует не истинно, ибо истинного бытия нет там, где есть и небытие... Обстоятельства интеллектуального развития блаж. Августина привели его к тому, что в вопросе о зле и благе он пошел не путем гносеологии, а обратным — стал определять

не зло по противоположности благу, а благо по противоположности злу. Исходной точкой к выяснению природы зла послужила ему критика манихейского дуализма. Зло есть несоответствие природе, противное ей, нуждается в носителе, в какой-нибудь природе. Но всякая природа есть благо, поэтому зло может зарождаться и существовать только в благе, которое оно разрушает. Когда же это разрушение достигает высшей степени, тогда вместе с добром уничтожается и зло — совершенное господство зла в субстанции равносильно ее уничтожению. Значит, без блага зла не существует, а отсюда: высшего зла, чуждого частиц добра, быть не может — зло небытие, ничтожество. Душа, склоняющаяся к телу, как и падшие духи, хотя и не становится телом, но спускается к низшему бытию и сближается с ничтожеством. Сам источник зла находится в причине изменяемости субстанций — в происхождении вещей из ничего. Однако в происхождении тварей из ничего дана только возможность, а не необходимость греха — вещи могут сохраняться невреденно силой Божией, а в разумном существе злой воли может и не возникать... Если зло есть предмет отвращения, то добро — предмет желаний, привлекающий человека своей красотой. Благо есть бытие, субстанция, форма. Чем более обнаруживается в субстанции мера, вид, порядок, тем большим благом она является. Изменяемые блага указывают на существование благ неизменяемых — вне духа есть Благо, благодаря Которому и он становится благом.

II. Неизменяемое служит у блаж. Августина синонимом Божественного, поэтому излагать его учение о свойствах бытия неизменяемого — значит говорить об онтологических свойствах Божественной природы.

В учении о Боге блаж. Августина имеется немало неоплатонических элементов, но принципы неоплатонизма о первом и втором начале им изменены. В отличие от Плотина в его теологии устраняется последовательный субординационизм. В основе этого его учения лежит понятие о Боге как существе высочайшем. На этом принципе и строится вся дедукция свойств Божиих. Среди них блаж. Августин выделяет:

- неизменяемость (по существу и проявлению природы);
- простоту (нет сложности);
- бестелесность (против распространенного антропоморфитства, а также представления о Боге как разлитом в пространстве свете);
- вездеприсутствие (независимость от пространства, присутствие везде целостно);
- неподвижность (ибо движение связано с изменением);
- вечность (обладание всегда и неизменно полнотой своего содержания);
- истинное и высочайшее бытие (имя Бога есть Суший);
- всеведение (познание);
- высшее Благо (благ собственным благом, благ чрез Себя Самого).

III. Онтологические отношения Бога к твари (неизменяемого к изменяемому) определяются тем, что Он есть:

- источник бытия (субстанции изменяемые и возникают только благодаря истинному бытию Бога и только чрез Него существуют);
- высочайшая форма (как податель и источник форм изменяемых субстанций);
- наивысшая красота (первообраз красоты духовной и материальной);
- истина вещей (как самобытная духовная и вечная форма) и источник

благ. Благо — это бытие, сущность, форма, а все это идет только от Бога, ибо Он есть Верховное Бытие, Высшая Сущность, Совершеннейшая Форма.

4. *Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского*. Напечатано первоначально в «Богословском вестнике», 1903, декабрь, с. 690—716; 1904, март, с. 448—483; май, с. 91—123. Затем перепечатано в виде оттистка: Сергиева Лавра, 1904, с. 94. Статья написана, возможно, в связи с новым — вторым, исправленным — изданием Московской Духовной Академии перевода творений св. Афанасия в 1902—1903 гг.⁹ и представляет обстоятельное изложение основ учения св. Афанасия о сущности спасения¹⁰.

Состоит статья из Введения (без особого заглавия) и семи глав: I. *Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия*. II. *Онтологические предположения религиозного идеала св. Афанасия*. III. *Обожение первых людей*. IV. *Обожение человеческой природы в лице Искупителя*. V. *Обожение искупленных*. VI. *Религиозный идеал св. Афанасия и вопрос о природе Сына Божия*. VII. *Религиозный идеал св. Афанасия и монашество*.

В кратком Введении автор выясняет задачи предпринятого им исследования, которые состоят, во-первых, в выяснении учения св. Афанасия о благе религии и условиях его достижения и, во-вторых, в уяснении, в каком отношении стоит религиозный идеал св. Афанасия к основным задачам его жизни, а именно — к его борьбе с арианством и к аскетическим идеям своего времени.

Первая — вводная — глава посвящена «составным элементам религиозного идеала св. Афанасия», под которым он понимает: 1) явления Духа в жизни Церкви, выражавшиеся в даре языков, исцелениях больных, изгнании бесов, пророчествах и видениях; для получения этой харизмы требовались чистота, молитва и пост; 2) учение св. Иринея Лионского, как представителя малоазийского богословия, который учил, что грехопадением человек лишился Духа Святого и Божественной жизни, Боговоплощением же Божество вновь соединилось с человечеством, а повторением (рекапитуляцией) всех подробностей жизни Адама Христос распространил действие Своего воплощения на весь человеческий род, который сподобляется этим нравственного обновления, духовных дарований и уничтожения смертности; 3) учение Платона о противоположности эмпирического и идеального миров и необходимости отрешения от земного и чувственного для получения истинной жизни в созерцании Бога.

Эти платонические учения о коренной противоположности Бога и мира (однако совечность материи Богу отрицается) и о сохранении бытия мира причастием его Логосу и являются теми «онтологическими предположениями религиозного идеала св. Афанасия», которые указываются автором во II главе статьи. «Если всякое бытие и всякое совершенство обусловлено метафизическим причастием Логосу, то высшая цель человеческой деятельности должна заключаться в стремлении к возможно полному, не нравственному только, но и реальному, метафизическому общению человека с Богом, к приобретению участия в божественной жизни».

Последующие три главы — III, IV и V — говорят об обожении: первых людей, человеческой природы в лице Искупителя и искупленных.

В III главе автор истолковывает понимание св. Афанасием библейского

повествования о сотворении и состоянии первых людей в терминах философии Платона. Св. Афанасий учит, что все тварное стремится к уничтожению, но этому препятствует причастие его Слову, что особенно проявляется в человеке, имевшем теснейшее общение со Словом в Духе Святом, вследствие чего он был усыновлен Богу, обладал бессмертием, пророческим даром и проводил жизнь в созерцании Бога. Соответственно с этим св. Афанасий понимает грехопадение человека как его отвращение от созерцания Бога, устремление его взора к чувственному и подчинение страстям, вследствие чего человек удалился от Бога и предался идолопоклонству.

Однако, как говорит автор в IV главе, совершенство человеческой природы, вследствие соединения ее с Божеством, вновь достигается в лице Искупителя. Человеческая природа Спасителя вполне единосушна нашей, но все ее несовершенства — голод, болезни, склонность ко греху, смертность — исчезли в силу существенного соединения с Божественным Словом. Могли они попускаться только волей Спасителя. Присущими человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа становятся безгрешность и чудотворения. Впрочем, обожение человечества (его познание, власть и т. п.) во Христе происходит постепенно и достигает полноты лишь после воскресения.

В V главе об «обождении искупленных» автор излагает учение св. Афанасия об усвоении всеми людьми того совершенства человеческой природы и тех дарований, которые она получила в лице Иисуса Христа, в чем и состоит спасение человека, называемое св. Афанасием обожением. Но как происходит вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим, остается у св. Афанасия неясным. В противоположность св. Иринею, св. Афанасий учит не о повторении Христом частных моментов жизни Адама, но о генерическом уподоблении Христа людям, благодаря чему человек становится причастным Ему по человеческой плоти. Однако св. Афанасий не разъясняет, следует ли понимать человеческую природу Христа в индивидуальном или родовом смысле¹¹. Следствием обожения искупленных являются освобождение их от склонности ко греху, освобождение от чувственных влечений, сопротивление искушениям, власть изгонять демонов и победа над смертью, ныне в начатке, окончательно же после воскресения.

Понятно, что, исповедуя такой религиозный идеал, св. Афанасий в арианском споре должен был занять антиарианскую позицию. Ибо, как показывает автор в своей VI главе, достижение обожения, то есть освобождение от свойств тварной природы через приобщение Божеству, мог дать только Бог, будь то в творении или в искуплении. Арианство, считавшее Христа за тварное, хотя и высшее существо, было восстановлением поклонения твари, то есть идолопоклонства.

Практическое осуществление своего религиозного идеала св. Афанасий видел в монашестве, как он его изобразил в написанном им житии преп. Антония Великого, разбору которого проф. И. В. Попов посвящает последнюю, VII главу своей статьи. Преп. Антоний осуществил в своей жизни отрешение от всего земного и чувственного и, живя в непрестанном созерцании Бога, стяжал те сверхъестественные дарования, которые были присущи харизматикам. Однако, как указывает автор, по сравнению с харизматиками древней Церкви монашество в изображении св. Афанасия носит более индивидуалистический характер. Так, если козни демонов в доникейский период рассматривались как направленные главным об-

разом против Церкви (гонения, ереси), то в монашестве эти козни изучались в отношении отдельных лиц-подвижников.

В тесной связи с только что рассмотренной статьей («Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского»), своего рода продолжением и восполнением ее служит очерк проф. И. В. Попова — 5. «*Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского*» (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с. 101. См. также: БВ, 1904, № 11, с. 537—565; 1905, № 1, с. 28—59, № 6, с. 237—278).

Очерк имеет введение (без заглавия) и три главы: *I. Виды обоснования аскетизма. II. Цель подвижничества по учению преп. Макария. III. Подвижничество как условие обожения.*

Во введении отмечается, что в позднейшей литературе, посвященной истории первохристианского аскетизма и начального монашества, имеется важный пробел — почти полное игнорирование внутренней стороны христианского аскетизма, оправдания его со стороны цели и значения в духовной жизни человека.

В первой главе усматривается несколько видов обоснования аскетизма, которые встречаются в Патрологии. В аскетизме харизматических проповедников отличительной чертой было отречение от собственности (Дидахи). Ценилось оно не само по себе, а лишь как средство для беспрепятственного служения Слову. Немного позднее аскетизм как воздержание рекомендуется в качестве средства для стяжания даров Святого Духа. «Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить» (Ерм). Время гонений требовало стойкости веры вплоть до мученичества. Средством, закаляющим волю, признаются аскетические упражнения, особенно пост, поставляемый в тесную связь с милосердием и благотворением (Тертуллиан, Ориген). Важной формой обоснования аскетизма служит психологический дуализм, сущность которого сводилась к признанию противоположности духа и тела (св. Василий Великий). На Западе представлялось юридическое обоснование аскетизма, согласно которому аскетизм необходим для умиловления разгневанного Бога. Тяжесть искупительного подвига человека соразмерялась глубиной грехов. Величие «благоприятной жертвы», приносимой человеком, определяются и ступени небесного блаженства (Тертуллиан, св. Киприан). Возможно еще мистическое обоснование аскетизма, когда подвиг признается средством для достижения мистического состояния духа. Именно эта форма и присуща преп. Макарию. Мистик путем упорной внутренней борьбы уподобляется объекту своих стремлений, достигает общения, единения с ним, соприкасается с ним, отчего испытывает высочайшее внутреннее удовлетворение, радостное чувство любви и блаженства, вступает в состояние мистического экстаза. В момент восхищения души в область небесного в ней умолкают все земные движения — наступает ненарушимый покой. Пример мистического обоснования аскетизма дан еще Плотинем, рекомендовавшим для достижения блаженного состояния — мистического единения с Богом — отрешение от всего чувственного и концентрацию сознания на идее Бога. Средство учения преп. Макария с элементами философии Плотина обусловлено не зависимостью первого от второго, а стереотипностью идей, бывших в то время у многих на устах.

Цель религии, нравственности, — говорится во второй главе, —

поставляется в изменении природы человека, в достижении богоподобия. Средством сему служит теснейшее общение с Богом. «Душам нашим должно из настоящего состояния перейти в другое состояние и измениться в Божественное естество» (преп. Макарий, далее — М). Достижение этого совершенства есть «сыны, господа и боги», становятся выше первого человека, «потому что делаются обоженными». Вследствие проникновения Святого Духа в человеческую природу происходит некое слияние души с Духом, отождествление, смешение (*ἁρμόσις*). Мистическое единение представляется столь тесным, что прямо называется воплощением, существенно не отличающимся от соединения Божества и человечества в лице Спасителя. Соединившись с душой, Бог «все подает ей от Божества Своего», пока не соделает ее непорочной и достойной Его невестой. Человек еще здесь, на земле, начинает жить вечной, божественной жизнью. Обнаружением мистического единения души с Богом служат харизмы: дары откровений, пророчества, слова, рассудительность, изгнание бесов и исцеления болезней, освобождение от власти демонов. Больше всех дарований — любовь. «Кто достиг любви, связан и упоен ею, тот погружен и отведен пленником в иной мир, как бы не чувствуя своей природы» (М). Чтобы яснее представить учение преп. Макария об изменениях в человеке от тесного единения с Богом, проф. И. Попов прибегает к сложившейся схеме — говорит о действиях Святого Духа на ум, волю, чувство и тело. Ум становится прозорливым — не только видящим нравственное состояние людей, но и способным созерцать мир горний, Самого Бога, открывающегося как свет. Следует помнить, что ни один мистик в своих созерцаниях не получал каких-либо новых откровений, новых истин, догматов. Он лишь убеждался в несомненном бытии Божием. Его идеалом было пользование благами религии без рассуждения о метафизических свойствах их Источника. «Иди к реке, пей сколько нужно, и иди прочь, не доискиваясь, откуда течет река и как» (М). Это вовсе не значит, что мистики отрицательно относились к догматике. Церковная вера для них была святыней, которую нужно бережно хранить, защищать, а не ронять ее употреблением в обыденной жизни... Действия Святого Духа на волю приводят к угасанию дурных и эгоистических мотивов. Истинным деятелем выступает Сам Дух Божий или Господь Христос. «Благодать иссушает как возбуждаемые лукавым, так и естественные пожелания», и «человек Божий» становится «выше первого Адама» (М)... Характер чувств начинает отличаться приятным тоном. «Будучи восхищен молитвой, человек объемлется бесконечной глубиной того века и ощущает неизреченное удовольствие», восторг, «паря в высь и упоеваясь» (М). Содержание чувств во время экстаза многообразно: исчезает внутреннее раздвоение, возгорается пламень любви и жалости от готовности вместить в своем сердце всех людей, не отличая злого от доброго, приходит уверенность в облагодатствовании, спасении. Но главный интерес подвижника сосредоточивается на глубочайшей, «всепоглощающей» (Попов) любви к Богу... Бог принимает в единство Своего естества не только душу, но и тело. В теле постепенно уничтожается смертность и тление. Оно зреет для воскресения, когда станет огневидным и светящимся. Сам Святой Дух будет для него крыльями. Своей силой питать его, и ипостасным светом Божества покрывать его как ризой. Таким образом, под обожением понимается всецелое проникновение природы человека Божеством. Но, получая Божественную славу, воскресшее тело не превратится в Божество. «Игла, брошенная в огонь, перемещает цвет

и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же. Так и в воскресение все члены будут воскрешены, и все соделается световидным, все погрузится и предложится в свет и огонь, но не разрешится и не сделается огнем» (М). «Учение о последней цели подвижничества, — делает вывод проф. И. Попов, — стоит в связи с христологией и сотериологией, согласно которым Сын Божий воплотился для того, чтобы изменить природу верующих в Него... И если сотериология в воплощении Сына Божия указывала объективное условие обожения, то монашество рекомендовало средство субъективного усвоения благ воплощения и имело целью руководить к достижению обожения».

Последняя — третья глава рассматривает условия, при которых обожение человека возможно и достижимо. Обожение есть действие Святого Духа, дар благодати. «Как невозможно видеть глазу без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись или войти в Небесное Царство» (М). В подобных утверждениях преп. Макария находят нечто от блаж. Августина, в позднейших сочинениях которого делается акцент на безусловном предопределении. Но преп. Макарий не допускает крайностей. «Творцом, — говорит он, — дано нам самовластие свободы, чтобы от нас зависело и устремляться к лучшему и удерживаться от худшего». Значит, условием обожения (не причиной) признается свобода и самостоятельность человека. «Господь требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневлив, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить уже грех и живущее в нас зло, то это может быть совершенно только Божией силой. Ибо не дано и невозможно человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — в твоих это силах, а искоренить — Божие дело» (М). Видя свободные усилия в добре и подвиги человека, Бог изливает на него Своего Духа, соединяется с ним, делает его Своей обителью. Все подвижничество человека имеет одно следствие — срастворение души со Святым Духом, или, по терминологии преп. Макария, «плототворение» Бога в душе любящих Его. Само подвижничество как условие обожения — понятие сложное, имеющее положительную и отрицательную стороны. Прежде всего и во-первых, для сподобления наития Святого Духа подвижник должен отдать всю свою любовь, понимаемую как постоянную, безраздельную сосредоточенность мысли и чувства на Боге, как посвящение Ему всех мгновений жизни и как удаление от всего земного, от мира, как «собранность ума», или «собираание помыслов», исключаящее мечтательность и предполагающее строгую дисциплину мысли. В плане рассуждений о любви выясняются два вида религиозной жизни — созерцательной и деятельной. Если поборник созерцательной жизни находит самым возвышенным и соответствующим Евангелием любить Бога непосредственно, в Его Лице, совершенствах, созерцать Его, благоговеть перед Ним и благодарить Его, то сторонник деятельного идеала ставит перед собой задачу служить Богу через ближних¹². Дальше и во-вторых, условием привлечения Святого Духа и единения с Ним служит нравственное очищение от всех пороков и плохих привычек мысли и чувства — от всякого греха во всех его степенях. Это перенесение центра тяжести в вопросах поведения из области внешней в сферу мыслей и чувств — характерная черта древнего христианского монашества. «Есть в душе какая-то глубина». «Сердце — малый сосуд, но там есть змеи, есть львы, там есть ядовитые гады,

там есть сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти, но там также и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все» (М).

Итак, подвижничество состоит во вхождении в существенное единение с Богом. На этом пути требуются нелегкие труды, много терпения, всевозможные лишения. Подвижник отказывается от земных утех, чтобы взамен их еще во времени получить высшие, небесные, вечные дары. «Бог, — заключает проф. И. В. Попов, — обетовал ниспослать Духа за труды и лишения, и нужно с непоколебимой верой ожидать исполнения этого обетования, не ослабевая в подвиге. Рано или поздно, а Он исполнит Свое обетование».

Характеризуя обе рассмотренные статьи («Религиозный идеал...» и «Мистическое оправдание...»), С. Зарин видит в них одну основную мысль — ту, «что Антоний Великий и Макарий Египетский путем аскетизма стремились достигнуть — и действительно достигли, по изображению анализируемых памятников (*Vita Antonii* и творений с именем Макария Египетского), собственно религиозного совершенства — одухотворения, харизматических чрезвычайных дарований, непосредственного созерцания Бога, в форме преимущественно света; короче — обожествления»¹³.

6. *Святой Иоанн Златоуст и его враги* († 14 сент. 407 г. — 14 сент. 1907 г.). (Сергиев Посад, 1908, 96 с. См. также БВ, 1907, № 11, с. 569—607; № 12, с. 798—855).

Родился св. Иоанн в 347 г. в Антиохии. Отец его, Секунд, принадлежал к знатной фамилии и занимал важную должность в войске. Мать, Анфуса, оставшись молодой вдовой, всю свою жизнь посвятила воспитанию сына. «Ах, какие у христиан есть женщины», — говорил о ней языческий софист и учитель св. Иоанна — Ливаний. Вначале св. Иоанн трудился в качестве адвоката, а после кончины матери (374 или 375) удалился сначала в ближайшую обитель, затем — отшельником в пещеру. «Когда я пришел к мысли, оставив город, уйти в кельи монахов, — свидетельствует он сам о своих внутренних борениях, — то много раздумывал и беспокоился о том, откуда мне будет доставляемо необходимое, и можно ли будет есть хлеб, испеченный в тот же день; не заставят ли меня употребить одно и то же масло и в светильнике и в пище, не принудят ли питаться жалкими овощами, не отправят ли на тяжелую работу, приказав, например, рубить дрова, таскать воду и исполнять все прочие такие службы? И вообще у меня было много забот о своем покое». Болезнь желудка понудила его вернуться в 380 г. в Антиохию. Вернулся он в мир преисполненный любви к монашеству и сразу же стал писать в защиту аскетического идеала. Аскетизм выработал в нем смелость говорить все до конца и всякому.

По своему богословскому направлению св. Иоанн принадлежал к Антиохийской школе, чрез всю историю вероучений которой красной нитью проходила идея активности человека, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самодеятельности. В истолковании Библии антиохийцы придерживались исторического метода. Из этой школы он вынес умение пользоваться буквальным смыслом слова Божия для проведения в жизнь евангельского нравственного идеала.

Только в первые годы своего проповеднического служения св. Иоанн произносит ряд бесед исключительно на темы догматические (против язычников, иудеев, аномеев), в последующее же время он касался догматических вопросов лишь по мере потребностей паствы, главное же внимание сосре-

доточивал на нравственном возрождении. Он нередко повторял, что содержащий правильные догматы, но живущий по-язычески вечной жизни не наследует.

Как религиозный деятель Златоуст был против насилия, самосуда, проявления фанатизма и вражды к инакомыслящим и инаковерующим. «Непозволительно христианам ниспровергать заблуждения принуждением и насилем; нам заповедано словом, убеждением и кроткостью совершать спасение людей» (Зл.); действовать любовью — этой великой наставницей, отклоняющей от заблуждений и из камней делающей людей. Ненавидеть нужно не грешников, язычников и еретиков, а порок и ересь. Иначе, идя другим путем, «мало-помалу мы отделимся от большей части братьев или, лучше, от всех, потому что никого нет без греха» (Зл.). То, что говорил св. Иоанн, сам осуществлял и на деле. Например, он не согласился подписать анафематствование Оригена, произнесенное на Кипрском соборе под председательством Епифания.

Сразу после вступления на Константинопольский престол св. Иоанн сократил излишние расходы на содержание архиерейского дома, запретил отпускать средства на ненужное украшение комнат, на постройку фонтанов, отказался от всяких приемов и проч. В личной жизни он ограничивался лишь самым необходимым. Вырученные таким образом средства были употреблены на помощь нуждающимся. Святитель ясно видел, что для утверждения христианства нужно одно — христиане на деле должны осуществить Божественные глаголы. «Не чудеса обращают неверных ко Христу, потому что они всегда допускают возможность подделки и сомненья в их подлинности, а чистота жизни, в действительности которой нельзя сомневаться и отрицать которую невозможно» (Попов).

Целью своей св. Иоанн поставил: оживить совесть верующих. Средства к сему он видел в истовом богослужении, систематическом чтении Священного Писания и в проповеди. «Я убедил душу свою, — говорит он, — чтобы доколе буду дышать, и Богу угодно будет продолжить мою настоящую жизнь, исполнять служение проповедника и делать повеленное, будет ли кто слушать меня или не будет слушать». Чтобы поддерживать неослабное внимание слушателей, он старался разнообразить содержание бесед, внимательно следил за реакцией паствы и как бы от нее ставил себе вопросы. Святитель хотел обострить совесть паствы, пробудить ее сознание греховности и указать практический способ осуществления нравственных принципов — применить евангельский идеал к жизни. Во влиянии на паству он искал поддержки и самой паствы. «Если вы захотите принять участие в спасении друг друга и взять на себя каждый по одному из беспечных братьев, то у нас быстро пойдет дело назидания» (Зл.).

Главное своеобразие наставлений св. Иоанна — это утверждение евангельских начал в общественных отношениях. Он вступил в мир, чтобы научить его осуществить евангельский идеал в житейских условиях, чтобы убедить людей, что мирянин отличается от монаха только супружеством. Святитель не отрицал невинных радостей, увеселений жизни, освежающих силы человека, но желал, чтобы «все было проникнуто достоинством, благопристойностью и хорошим вкусом» (Зл.). «Я не запрещаю вам, — говорит он, — сходитьсь и совместно отобедать, а запрещаю позорить себя, желаю, чтобы ваше удовольствие было действительным удовольствием, а не обращалось в наказание, муку, в пьянство и буйное веселие».

Говоря об отношении к земной власти, Святитель определяет такие

задачи Церкви: утешать подвергаемых наказаниям и обличать, нравственно воздействовать на злоупотребляющих своим положением. «Дело священника только обличать и показывать дерзновение, а не употреблять оружие, не братья за щиты, не потрясать копьем, не натягивать лук, не бросать стрелы, но только обличать и показывать дерзновение» (Зл.).

Эти принципы нашли для себя применение в деятельности Златоуста. Ярко проявились они в событиях низвержения царских статуй в Антиохии (см. беседы О статуях) и в поведении Святителя в деле временщика Евтропия. С императрицей Евдоксией он столкнулся в связи с ее стремлением отнять виноградник у вдовы Феогноста, умершего в изгнании, и в связи со строительством в честь ее статуи близ храма Софии.

Больше всего св. Иоанн говорил о богатстве и бедности. В идеальном христианском обществе не должно быть неравенства, ибо движущей силой его есть любовь, которая связывает всех его членов. В реальных условиях богатство не всегда есть зло. Оно благо, если приобретается не хищничеством и если расходуется на нужды бедных. Святитель отрицает не вообще владение, а роскошь или неправильное употребление богатства. Но на вопрос: может ли быть законно приобретенное богатство? — отвечает: «В отношении имущества невозможно быть одному богатым без того, чтобы наперед другой не сделался бедным». Себя св. Иоанн добровольно поставил в ряды бедных, чтобы поднять их, вдохнуть в них нравственную бодрость, освободить от принижения. В нищем он видел Господа, как бы продолжающего Свой искупительный подвиг. В уста Спасителя он вкладывает такие слова: «Склонись жалостью к самому естеству, видя Меня нагим, и вспомни о той наготе, какую Я терпел за тебя на кресте. А если не хочешь вспомнить о ней, представь наготу, которую терплю в лице нищих». Хотя Златоуст убеждал бедных не роптать на свою судьбу, но эта проповедь далека от призыва к пассивному терпению.

Святитель старался влить христианское содержание и в рабовладельческие начала тогдашнего общества. Рабство своим происхождением обязано греху и по своему существу есть насилие. Грех нарушил свободу и ослабил достоинство, дарованное человеку. Отсюда напрашивается только один вывод, — хотя Златоуст прямо и не делает его, — что в христианском обществе рабов не должно быть. Господин должен помнить, что раб тоже искупленный Христом человек. А находящихся в зависимости Златоуст учит: «Не делайтесь рабами человеков, т. е. не повинуйтесь людям, когда они повелевают что-нибудь постыдное».

Проповедуемый Святителем евангельский идеал восстановил против него обличаемых. Обыкновенно говорят: «Скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты». Так же можно судить о человеке, и зная его врагов. У Златоуста врагами стали: имущие классы, страстные к нарядам и кокетству придворные дамы во главе с Евдоксией, отдельные клирики, привыкшие к лени и покою, обиженные простотой и прямотой Златоуста епископы, особенно Феофил Александрийский, хитрый, корыстный и мстительный интриган. Св. Исидор Пелусиот называет Феофила «неистовым любителем камней и поклонником золота».

Скончался св. Иоанн в изгнании. Но через десять лет (417) его имя уже вписали в диптихи, а в 438 г. перенесли в Константинополь и его святые мощи.

Для христиан остается священным завет Святителя: сила и слава Церкви создается евангельской любовью.

Пять лаконичных и емких по содержанию статей И. В. Попова были опубликованы в «Православной богословской энциклопедии»: 1) Василий Великий, архиепископ Кесарийский, вселенский отец и учитель Церкви. — ПБЭ, т. 3. СПб., 1902, с. 179—197; 2) Григорий Богослов. — ПБЭ, т. 4. СПб., 1903, с. 615—626; 3) Григорий Нисский. — Там же, с. 633—643; 4) Дионисий Ареопагит. — Там же, с. 1076—1082; 5) Дионисий Александрийский. — Там же, с. 1082—1086.

Интересен и глубок по содержанию также его труд «Конспект лекций по патрологии» (3-е изд. студентов МДА. Сергиев Посад, 1916, 254 с.). Книга составлена студентами по их записям лекций, предназначалась исключительно студентам и в продажу не поступала. Первое издание выпущено типолитографией С. М. Мухарского в Москве в 1911—1912 гг.

Лекции охватывают два периода: 1) Древнехристианская или доникейская церковная литература и 2) Патристическая или посленикейская церковная литература. Периоды распадаются на пять отделов, в свою очередь подразделяемых на 27 глав. Каждая глава посвящена рассмотрению отдельного св. отца или церковного писателя.

В 1909 г. была издана брошюра И. В. Попова «Идея обожения в Древневосточной Церкви» (М., 1909, 51 с.). По мнению ученого, сотериологическая формула, выражающая религиозные упования христианского Востока, — «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». «Стать богом» для народов древнего мира не значило вырасти или вознестись до величия Абсолютного. В этом проявлялась жажда физического обновления через общение с Божественной природой. И уже в конце второго века религиозные чаяния Востока отливаются в две формы, которые можно назвать — одну *реалистической* формой идеи обожения, вторую — *идеалистической*. Первое направление представлено сочинениями ранних малоазийцев, а потом — свв. Ириней, Афанасия и Кирилла Александрийских. Идеалистическая форма идеи обожения отразилась в трудах Климента Александрийского, Оригена, Каппадокийцев, преп. Максима Исповедника и особенно у Псевдо-Дионисия.

13 декабря 1908 г. на заседании Московского Психологического общества И. В. Попов прочитал доклад на тему «Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства» (Изд. М., 1909, 40 с.).

В «Богословском вестнике» за 1901 год (№ 5, с. 181—199) помещен «Обзор русских журналов. Древнецерковная жизнь и ее деятельность в текущей духовной журналистике». Здесь проф. И. В. Попов рассматривает статьи по патрологии, опубликованные в 1900—1901 гг. в журналах «Христианское чтение» и «Вера и разум», а именно: 1) А. В. Петровский. Предпасхальный пост в истории его развития (ХЧ, 1900, № 4); 2) А. Л. Катанский. Учение о благодати Божией (ХЧ, 1900, №№ 7, 8, 10, 11, 12); 3) Д. П. Миртов. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского (ХЧ, 1900, №№ 4 и 5). Его же. Речь перед защитой диссертации: «Нравственное учение Климента Александрийского» (ХЧ, 1900, № 7); 4) А. А. Бронзов. Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преподобного Макария Египетского (ХЧ, 1900, №№ 10, 11); 5) П. Борисовский. Св. Василий Великий как пастырь Церкви (Вир, 1901, №№ 1 и 2); 6) К. Сильченков. «Тайноводственное учение» и приготовление

верующих к принятию в Святую Церковь в первые века христианства (ВиР, 1901, №№ 4, 5 и 7).

В том же «Богословском вестнике» за 1902 год (№ 11, с. 421—444) проф. И. В. Попов продолжает анализ статей патрологического характера, напечатанных в журналах: «Христианское чтение», «Странник» и «Вера и разум»;

1) Свящ. Аркадий Виноградов. Св. Андрей, Архиепископ Критский (Агиологический очерк) (ХЧ, 1902, № 2); 2) М. Рождественский. Св. Андрей Критский как церковный песнописец («Странник», 1902, № 3); 3) А. Кремлевский. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского (ХЧ, 1902, №№ 4, 5, 6, 8); 4) Е. Лебедева. Светильник Вселенской Церкви. Очерк жизни и трудов св. Василия («Странник», 1902, №№ 1 и 2); 5) Д. Леонардов. Учение о богодухновенности Св. Писания апологетов II века (ВиР, 1901, №№ 9, 11, 13); 6) Сильченков К. К вопросу о происхождении в древнехристианской Церкви «Тайноводственного учения» (ВиР, 1901, № 20); 7) В. Давыденко. Святоотеческое учение о душе человека (ВиР, 1902, №№ 10, 12, 14, 15); 8) С. Чистосердов. Св. Петр Александрийский (Его жизнь и деятельность) (ВиР, №№ 20, 22). Излагается житие, говорится о церковной деятельности, мученической кончине, анализируются фрагменты догматико-полемических и нравственно-практических творений св. Петра.

На страницах «Богословского вестника» (1899, № 3, с. 496—508; № 4, с. 650—664) И. В. Поповым помещен ряд библиографических заметок под общим заглавием «Библиография. Новости иностранной литературы по патрологии», где автор вкратце рассматривает зарубежные издания: 1) Die griechischen christlichen schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1897; 2) H. Achelis Hippolytstudien... Leipzig, 1897; 3) Nath. Bonwetsch. Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede. Leipzig, 1897; 4) Erwin Preuschen. Palladius und Rufinus... Giessen, 1897 (VI + 268); 5) Thomas Wehofer. Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal Untersucht. Rom. 1897 (XIV + 141); 6) Eugene de Faye. Clement d'Alexandrie... Paris, 1898 (III + 320); 7) Dr. Guilelmus Capitaine. De Origenis Ethica. Monasterii Guesty. 1898 (VII + 216); 8) Armin Reiche. Die künstlerische Elemente in der Welt — und Lebens — Anschauung des Gregor von Nyssa... Leipzig, 1897 (60); 9) Wilh. Vollert. Die Lehre Gregors von Nyssa von Guten und Bösen und schliesslichen Ueberwindung des Bösen. Leipzig, 1897 (IV + 58).

В период с 1894 по 1916 г. проф. И. В. Попов неоднократно участвовал в магистерских и докторских диспутах, дал отзывы на многие магистерские, докторские и кандидатские сочинения, а также рекомендации для присуждения премий за различные богословские и исторические труды.

Отзывы на магистерские диссертации

1. Свящ. Мозолевский Григорий. Обличительная речь Господа нашего Иисуса Христа против книжников и фарисеев. Варшава, 1900 (2-е изд.). — БВ, 1902, с. 199—201. (Отрицательный отзыв).

2. Городенский Н. Г. Нравственное сознание человечества. — БВ, 1904, с. 80—87.

3. Мишин Александр (преподаватель Воронежск. Дух. Сем.). Догматическое учение Евсевия Кесарийского. — БВ, 1907, с. 100—103.

4. Троицкий Иоанн. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. — Там же, с. 113—116.

5. Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Исто-

- рико-догматическое исследование. Сергиев Посад. — БВ, 1908, с. 52—57.
6. Соколов Петр. Агапы, или вечера любви, в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1906. — БВ, 1911, с. 349—360. (Отрицательный отзыв).
7. Владимирский Федор. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе. — БВ, 1912, с. 451—463.
8. Владимирский Федор. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского... — БВ, 1913, с. 6—8. (Дополн. отзыв; см. БВ, 1912, с. 451—463).
9. Адамов Иван. Святой Амвросий Медиоланский. — БВ, 1916, с. 56—60.
10. Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. — Там же, с. 110—116.

Магистерские диспуты

1. Д. Г. Наумов. Митрополит Филарет как канонист. — БВ, 1894, янв. с. 109—120.
2. Свящ. П. Я. Светлов. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. — Там же, с. 120—131.
3. В. Н. Мышцин. Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. — БВ, 1894, июль, с. 124—134.
4. С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. — БВ, 1894, июль, с. 124—134.
4. С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. — БВ, 1894, авг., с. 290—302.

Отзывы на докторские диссертации

1. Беляев А. О безбожии и антихристе. Том I. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. — БВ, 1899, с. 39—51.
2. Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. — БВ, 1902, с. 25—45.
3. Доброклонский Александр. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. I часть. Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса, 1913; II часть. Его творения. Вып. 1. Одесса, 1914 — БВ, 1917, с. 584—595.

Отзывы на кандидатские сочинения

1895 год

1. Бельский Б. Люций Целий Фирмиан Лактанций. — Там же, с. 231—233.
2. Нечаев М. Св. Дионисий Великий, епископ Александрийский. — Там же, с. 233—234.
3. Юрасов В. Христианское подвижничество в Египте в IV и V веках в его религиозно-нравственных основах. Опыт раскрытия аскетического воззрения на христианскую жизнь, как на взаимодействие свободного подвига и благодати Божией на основании писаний и аскетического делания египетских подвижников IV и V веков. — БВ, 1896, с. 439—442.

1896 год

4. Нагоров П. Учение Церкви до Афанасия Великого о воскресении мертвых. — БВ, 1897, с. 148—150.
5. Попов М. Коммодиан, христианский поэт III века. — Там же, с. 161—164.
6. Яновский В. Св. Исаак Сирий, епископ Ниневии. Его жизнь и труды. — Там же, с. 202—204.

7. Ильинский А. Сравнительное нравственное достоинство девственной и супружеской жизни по учению св. Григория Богослова. — Там же, с. 213—214.

1897 год

8. Васютин Г. Преподобный авва Исаия. — БВ, 1898, с. 109—110.

9. Голубцов Н. Юлий Фирмик Матерн и его критика язычества. — Там же, с. 119—121.

10. Литкевич А. Нравственное учение преп. Нила Синайского. — Там же, с. 144—145.

1898 год

11. Белавенцев С. Св. Григорий Чудотворец. — БВ, 1898, с. 73.

12. Дмитриевский И. Евагрий Понтийнин. — Там же, с. 82—93.

1899 год

13. Владимирский Ф. Немезий Эмесский. — БВ, 1900, с. 140—142.

14. Кушевич К. Святой Кирилл Александрийский как апологет христианства. — Там же, с. 153—155.

15. Строганов П. Апологет Арнобий. — Там же, с. 200—201.

16. Чистосердов С. Сведения о церковных писателях у историка Сократа. — Там же, с. 202—204.

17. Подобедов С. Опровержение манихейства в сочинении: *Acta disputationis s. Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis Haeresiarchae*. — Там же, с. 253—254.

1900 год

18. Куспенский А. Преподобный Макарий Египетский. — БВ, 1901, с. 75—77.

19. Соболев А. Первая апология св. Иустина Философа, как памятник греческого языка и словесности. — Там же, с. 117—120.

1901 год

20. Горский Д. Афрат Персидский и его беседы. — БВ, 1902, с. 94—97.

21. Мишин А. Догматическое учение Евсевия Кесарийского. — Там же, с. 125—130.

22. Титов М. Нравственное учение св. Василия Великого. — Там же, с. 152—154.

23. Соболев А. Первая апология св. Иустина Философа, как памятник греческого языка и словесности. — Там же, с. 270—272. (Вторичный отзыв на исправленное сочинение).

1902 год

24. Успенский А. (1896). Климентины, их состав, содержание и происхождение. — БВ, 1903, с. 168—172.

25. Фотопулос К. Догматическое учение св. Максима Исповедника. — Там же, с. 290—291.

1904 год

26. Казанский Н. Св. Мефодий, епископ Патарский. — БВ, 1905, с. 106—108.

27. Орлов А. Учение Илария Пиктавийского о Троице. — Там же, с. 129—134.

1905 год

28. Адамов И. Св. Амвросий Медиоланский. — БВ, 1906, с. 156—159.

29. Розанов В. О сочинениях, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. — Там же, с. 214—216.

1907 год

30. Исаев П. Учение о собственности у отцов и учителей Церкви (I—V вв.). — БВ, 1908, с. 160—161.

1909 год

31. Седов С. Отношение Св. Иоанна Златоуста к монашеству. — БВ, 1909, с. 178—179.

1910 год

32. Рождественский Г. Отношение отцов Церкви IV века к еретикам и иноверцам. — БВ, 1910, с. 11—13.

33. Волков А. Монашеские идеалы святых отцов церкви IV и V вв. (восточное монашество). — Там же, с. 97—100.

34. Диак. Феодор Марков. Взгляд Апостольских Постановлений на женщину-христианку и его значение в современной постановке так называемого женского вопроса. — Там же, с. 156—158.

35. Свящ. Покровский Феодор. Учение Анзельма и Фомы Аквината об искуплении. — Там же, с. 180—183.

36. Баржицкий М. Прискиллиан. — БВ, 1911, с. 531—533.

1911 год

37. Вышеславов Д. Церковные историки Сократ и Созомен по их сравнительной ценности для изучения церковноисторических событий IV и первой половины V века. — БВ, 1911, с. 160—161.

38. Венустов А. Старчество в древнерусских монастырях. — Там же, с. 183—184.

39. Свящ. Лебедев Димитрий. Отношение древней церкви Феодора Стратилата к Успенскому собору в г. Костроме (в связи с Повестью о Феодоровской иконе Божией Матери и топографией города). — БВ, 1912, с. 259—260.

40. Малышев Н. Догматическое учение Ареопагитик. — Там же, с. 260—261.

41. Свящ. Медведков Пантелеимон. Учение о воскресении мертвых в доникейский период. — Там же, с. 263—266.

42. Мурашев А. Космология отцов и учителей Церкви первых четырех веков в отношении к греческой философии. — Там же, с. 275—277.

1912 год

43. Богоявленский С. История борьбы христианской власти с язычеством (от начала IV века до окончательной победы над язычеством). — БВ, 1912, с. 203—205.

44. Свящ. Люстрицкий Михаил. Лжесидоровские декреталии. (Историко-литературная характеристика). — БВ, 1913, с. 297—298.

45. Макаров В. Переписка проф. Н. И. Субботина (преимущественно неизданная) как материал для истории раскола и отношений к нему правительства. — Там же, с. 305—306.

46. Новгородский П. Хозяйство Троицкого Сергиева монастыря до секуляризации и после нее. — Там же, с. 333—334.

47. Степанов А. Демонология в русской народной словесности. — Там же, с. 408—410.

1913 год

48. Митров В. Земский собор 1613 г. и избрание на царство Михаила Романова. — БВ, 1914, с. 322.

49. Свящ. Часоводов И. Религиозные мотивы в русской лирике с половины XIX столетия до наших дней. — Там же, с. 394—395.

50. Шмелев В. Божия Матерь в сознании русского народа по данным народного творчества. — Там же, с. 414—415.

1914 год

51. Величкин А. Епифаний Славенецкий и его книжные труды. — БВ, 1915, с. 259.

52. Смоленский А. Учительное Евангелие Константина Болгарского. — Там же, с. 447—450.

53. Тихомиров К. Руководство к духовной жизни препп. Варсануфия и Иоанна, как источник для науки Пастырского богословия. — Там же, с. 477—479.

1915 год

54. Ленчинский И. Древнерусское паломничество по былинам. — БВ, 1916, с. 283.

55. Орлов А. Патрологический анализ произведений Ф. М. Достоевского. — Там же, с. 313—314.

Отзыв на отчет профессорского стипендиата

Мишин А. Догматическое учение Евсевия Кесарийского (переработка кандидатского сочинения). БВ, 1904, с. 391—393.

Рекомендации на премии

1. Орлов А. П. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II—IV вв. Сергиев Посад, 1909. — БВ, 1910, с. 23.

2. Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. — БВ, 1913, с. 23—26.

3. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. (История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период христианской истории, с. 150—254). Сергиев Посад, 1913. — БВ, 1914, с. 23—25.

Другие труды

1. Метод утилитаризма и его критическая оценка. — БВ, 1895, дек., с. 322—354.

2. Критика нравственного учения Бэнтама. — БВ, 1896, февр., с. 242—273.

3. Критика нравственного учения Милля. — БВ, 1896, апр., с. 30—58.

4. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина). Ч. I. Чин коронования в Византии. — БВ, 1896, апр., с. 59—72. Ч. 2. Чин коронования на Руси. — БВ, 1896, май, с. 173—196.

5. Критика эволюционной теории нравственности. — БВ, 1896, июнь, с. 398—433.

6. Критика учения Канта об основах нравственности. — БВ, 1897, янв., с. 49—80; март, с. 396—435.

7. О самоубийстве. Публичная лекция, прочитанная в Москве, в зале Синодального училища. — БВ, 1898, март, с. 365—400.

8. Епископ Антоний. Полное собрание сочинений. Т. 1—3. — БВ, 1901, янв., с. 171—187.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Так свидетельствует *св. П. Колоссовский*. См. его «Патристику, или учение о св. отцах и учителях Церкви». Т. I, 1848—1854. Рукопись, с. 215 об.

² См. *Смирнова С.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879, с. 43.

³ *Архиепископ Филарет*. Историческое учение об отцах Церкви. Т. I. СПб., 1882, с. XV.

⁴ См. краткую его биографию в «Богословских трудах», сб. 9. М., 1972, с. 15.

⁵ Отзывы на нее давали: экстраординарный профессор по кафедре метафизики и логики Алексей Введенский и ординарный профессор по кафедре Церковного права Н. Заозерский. См.: БВ, 1898, февр. Протоколы заседаний Совета МДА за 1897 г., с. 72—84; см. также: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I, кн. I: Критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907, с. 182—186.

⁶ В отчете о состоянии Петроградской Духовной Академии за 1916 г. сообщается, что орд. проф. Д. П. Миртов назначен рецензентом данной диссертации. См. ХЧ. 1917. март — июнь, с. 27;

⁷ Личность блаж. Августина. — БВ, 1915, № 2, с. 324—364 (в диссертации, ч. 1, с. 1—54); Жизнь и развитие блаж. Августина до его крещения. — БВ, 1915, № 4, с. 693—738; №№ 7—8, с. 474—511; № 9, с. 68—97 (в диссертации, ч. 1, с. 60—196); Учение блаж. Августина о познании души. — БВ, 1916, №№ 3—4, с. 452—493; № 5, с. 37—56 (в диссертации, ч. 2, с. 234—292).

⁸ Учение блаж. Августина о познании. — Вопросы философии и психологии, год XXVI, кн. 129 (IV), сентябрь — октябрь. 1915. с. 388—460 и кн. 130 (V), ноябрь — декабрь, 1915, с. 499—580 (в диссертации, ч. 2, с. 1—136).

⁹ Все цитаты из творений св. Афанасия приводятся И. В. Поповым по этому изданию.

¹⁰ *А. Стасский*, профессор той же Московской Духовной Академии, называет эту работу И. В. Попова «выдающейся по полноте взгляда и всесторонности в обсуждении предмета», хотя и замечает, что «по вопросу с философских предпосылок, определивших собой догматику Афанасия», он «расходится с ним». См.: История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов, т. I. Тринитарный вопрос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914, с. 175, сноски.

¹¹ Мне кажется, что антиномически оба смысла, в которых св. Афанасий употребляет слово «тело», равно необходимы и заключаются оба в едином выражении св. Афанасия, приводимом, но не раскрываемом автором: «Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело» (2:398). — К. С.

¹² «Проф. И. В. Попов правильно характеризует настроение и особенности мистического аскетизма, — свидетельствует С. Зарин, — когда говорит, что «весь интерес жизни подвижника сосредоточивается на всепоглощающей и исключающей все привязанности любви к Богу, Которого он созерцает в глубине своей души. Эта любовь не есть какой-нибудь отвлеченный *Dei intellectualis*, а именно чувство, и притом яркое, захватывающее все существо человека. Прекрасным выражением напряжения и живости этого чувства служит постоянное уподобление его идеальной любви, связующей чистую невесту с ее женихом. Душа человека — это «невеста Христа», которую он принимает в святое, таинственное и чистое общение брака. В сознании своего ничтожества и безграничности полученных благ, душа созерцает своим внутренним оком «сладчайшего и вожделенного жениха и его неизреченную красоту», уязвляется Божественной любовью и приобретает беспредельную и неистощимую любовь к нему». (Проф. *И. В. Попов*. Мистическое оправдание аскетизма в твор. Макария Египетского, БВ, 1905, янв., с. 49. Цит. по: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I, кн. 1-я. СПб., 1907, с. 203—204).

¹³ *Зарин С.* Цит. соч., с. 186.