

# **Опыт православного догматического богословия. Том III**

## **святитель Сильвестр (Малеванский)**

(с историческим изложением доктрины)

[Том I](#) \* [Том II](#) \* [Том III](#) \* [Том IV](#) \* [Том V](#)

В III томе своего труда еп. Сильвестр приступает к изложению учения о Боге в Его явлении в мире, в Его здесь действиях и Откровениях, или о Божественном домостроительстве, подразделяя его на учение о Боге – Творце мира, о Боге – Промыслителе мира и о Боге – Выполнителе окончательных судеб о мире. Наш круг воззрений узок и ограничен, ибо Бог не только в Своем внутреннем существе, но и в Своем внешнем Откровении в мире необъятен и безграничен, однако эта область Богоявления одна относительно доступна нашему наблюдению и разумению. Только люди с безответным сердцем, утверждает автор вслед за Апостолом, не способны замечать промыслительной и творческой деятельности Бога в мире и не видеть того, что угодно было Богу из Себя явить им, потому что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим.1:19–20).

Сочинение еп. Сильвестра отличает глубокое историческое исследование Священного Писания и святоотеческого наследия, ибо, по его мнению, доктринисту никогда не должно отрешаться от общего религиозного сознания Вселенской Церкви, но глубоко проникаться и одушевляться «духом истины и веры, всегда присущим как всей Церкви, так и истинным и живым ее членам».

## **Часть вторая. О Боге в явлении Его тварям или Его домостроительство**

## §1. Содержание и подразделение

Теперь мы переходим к учению о той стороне существа Божественного, какой оно обращено к миру и в нем себя открывает или, что то же, к учению о Боге в явлении Его тварям, или в Его домостроительстве. Эта область Богословия и есть собственно та область, которая одна сравнительно близка и доступна нашему наблюдению и разумению, а которую поэтому каждый и может, и обязан по мере сил своих изучать и познавать, чтобы достигать возможного и необходимого для нас знания о Боге. Здесь Бог не только не закрывает Себя, но открывает с такой осязательной и поражающей очевидностью, что нужно не иметь разума и сердца, чтобы не ощущать близости Его присутствия и не замечать везде и всегда следов Его творческой и промыслительной деятельности. Потому-то, по слову Апостола, совершенно безответны те, которые не видят того, что угодно было Богу из Себя явить им, потому что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим.1:19–20). Впрочем, это не то значит, что люди, хотя и не могут видеть или знать Бога, каким Он в Самом Себе, но зато могут всецело видеть и знать Его таким, каким Он открывает Себя в мире. Нет, и на такого рода полное и совершенное знание Бога не дает основания и права рассчитывать людям их слабость и ограниченность. Наш круг воззрений и наблюдений так ограничен и узок, что мы в состоянии сделать не больше, как только подвергать рассматриванию и изучению одну какую-либо из самых мелких и незначительных частей или отрывков всего необъятного мироздания Божия, и притом в одно определенное и самое незначительное мгновение времени. Прошедшее же и особенно давно прошедшее в этом Богооткровении мировом не только стоит за пределами нашего сознания, но далеко не захватывается и самой древнейшей историей человеческой, и будущее в нем представляется для нас один непроглядный мрак и непроницаемый покров. Кто же дерзнет и подумать о том, чтобы была какая-либо возможность человеку всецело изучить и

познать дела и действия Божии в мире и являющееся в них невидимое Божие? Но тем не менее это ничуть не снимает ответственности с тех, которые, быв одарены способностью познавать Бога, не видят или не хотят видеть Его творческой и промыслительной силы, проявившихся и всегда и везде проявляющихся в мире. Для того, чтобы примечать это и убеждаться как в бытии, так и могуществе и благости Творца и Промыслителя мира, не требуется знать все дела и действия Божии во всем их объеме и глубине, а достаточно их знать настолько, насколько кто по мере сил своих может, хотя само собой понятно, что чем шире и глубже бывает таковое дознание, тем должна быть тверже и непоколебимее и самая вера в Бога как Творца и Промыслителя мира. Между тем и в сем отношении Откровение много помогает нашему разуму, сообщая ему много такого, до чего сам собой он не мог бы достичь, ограничиваясь одним личным рассматриванием дел Божиих в мире. Так, оно сообщает нам ясное учение о самых первоначальных явлениях творческой воли Божией, следствием чего было происхождение и образование вселенной. Так, оно, далее, независимо от изображения общих промыслительных действий Божиих о мире, представляет целый и непрерывный ряд подобных же действий особеннейшего или сверхъестественного характера, проливая через это особенный свет и на самые промыслительные отношения Бога к роду человеческому. Наконец, оно дает нам некоторые указания и на ту судьбу, которая в конце веков предназначена созданному миру и к которой все в нем направляется промыслительною и мироправительной силой Божией. Всем этим, конечно, может и должен воспользоваться наш ограниченный разум, чтобы восполнить свои добываемые частичным опытом, самые недостаточные и скучные сведения о Боге в Его отношении к миру.

Какому же плану и порядку мы должны будем следовать в своем изложении учения о Боге в Его явлении тварям или в Его домостроительстве? Бог, как заметили мы выше, не только в Своем внутреннем существе, но и в Своем Откровении в мире необъятен и безграничен. Поэтому напрасно бы мы стали искать

в Самом Боге точки опоры для своих рассуждений о Его отношении к миру. Нам доступны одни только действия Божии, являемые в мире; от них только мы и поднимаемся своей мыслью к самому Виновнику их, по ним только мы и судим о том или ином отношении Бога к миру, подобно тому, как по тени, отбрасываемой каким-либо телом, мы отчасти судим о положении самого тела. Какого же рода эти действия Божии и с каких сторон удобнее всего они могут быть рассматриваемы нами? Всматриваясь в них, применительно к ограниченным формам нашего конечного мышления, а также соответственно тому, как они изображаются в Откровении, мы не можем не отличать в них своего рода начала, средины и конца. В первом случае они совпадают с происхождением и образованием мира, во втором – с его продолжением и стремлением к предназначенней ему цели, а в третьем – с той последней его судьбой, или полнотой времен, когда все достигнет, своего возглавления во Христе (Еф.1:10). В первом отношении Бог представляется нам как Творец мира, во втором – как его Промыслитель, а в третьем – как Выполнитель Своих планов о мире.

Соответственно с сим и самое учение о Боге в Его явлении в мире может быть подразделено на учение: 1) о Боге – Творце мира; 2) о Боге – Промыслителе мира и 3) о Боге – Выполнителе окончательных судеб о мире. При изложении же этого учения нам естественно прежде всего обращать внимание на выяснение и определение общего воззрения на то или иное отношение Бога к миру вообще, без чего, что само собой понятно, нельзя иметь верного взгляда и на частные отношения Божии к тем или иным существам. Но, с другой стороны, мы не можем не подвергнуть своему особеннейшему вниманию и изучению тех частных и особенных отношений Бога к миру, которые имеют для нас самое близкое и внутреннее значение, каковы Его отношения к людям и к самым близким к судьбе их существам духовного мира. А потому нам кажется необходимым вслед за изложением учения о том или ином отношении Бога к миру вообще предлагать, насколько это окажется удобным, и

частное учение о подобном же отношении Бога к существам мира духовного и к человеку или человечеству.

## **Глава I. О Боге – Творце мира**

## §2. Общее замечание

Учение о миротворении Божиим составляет собой не только начальный предел во всем учении о Боге в явлении Его тварям, но и средоточный или центральный пункт во всем богословии христианском. Мы потому и знаем о Боге, как самобытном и высочайшем Духе, что знаем о Нем, как Творце мира; и по тому самому, что признаем в Нем Творца мира, знаем о Нем и как о всеблагом и премудром Промыслителе всего мира, а также Совершителе всего домостроительства спасения нашего. Без ясной же и верной мысли о Боге, как Виновнике мира, не могло бы быть у нас ясного и правильного представления ни о самом Боге с Его собственным и независимым от мира существом, ни о тех Его близких и внутренних отношениях к миру, которые проявляются здесь как в общей промыслительной деятельности, так в особеннейшем попечении об устроении спасения людей, сосредоточивающемся в тайне воплощения и вочеловечения Самого Сына Божия. Понятно поэтому, что догмат о Боге – Творце мира требует особеннейшего к себе внимания и возможно тщательного и подробного рассмотрения. Самый важный вопрос в общем учении о миротворении Божиим – это вопрос о Виновнике мира. Но немаловажное здесь имеют значение вопросы о времени и последовательности происхождения мира, а также о его цели и сравнительном совершенстве. В частном же учении о миротворении Божиим, что само собой понятно, бесспорную и первостепенную важность должны иметь для нас все вопросы, какие только касаются или нас самих, или близких к нам по природе существ духовного мира, то есть вопросы о происхождении мира чистых духов и человека.

# **Общее учение О Боге – Творце мира вообще**

## I. Учение о виновническом начале мира

### §3. Откровенное учение

Как же учит Откровение о виновническом начале мира?

Уже в первых строках его мы находим совершенно ясное и прямое учение об этом предмете. *В начале, – говорит оно, – сотвори Бог небо и землю... И рече Бог: да будет свет... да будет твердь... да прорастит земля былие травное... да будут светила... да изведут воды гады душ живых... сотворим человека... и бысть тако. И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело* (Быт.1). В начале, т. е. прежде чем что-либо из относящегося к миру было и, следовательно, прежде, чем существовало самое вещество мировое. *Сотвори Бог*, т. е. не сам собой произошел мир, а бытие ему дал Бог, и как дал? Не из готовой и прежде существовавшей уже материи Он только образовал или устроил его, не из Своего также собственного существа произвел его или родил, но сотворил, т. е. не только по форме, но и по материи произвел его единственно творческим актом Своей деятельности или свободной воли. До миротворения никакой материи не было, на что указывает самое молчание о ней Бытописателя, не было, следовательно, вне Бога никакого готового материала, которым бы можно было воспользоваться для выработки из него мира. С другой стороны, если бы Бог из Своего собственного существа произвел мир, то тогда Он перестал бы быть в Самом Себе полным и неизменным Богом, или всецело, или некоторой частью Своей обратившись в мир, тогда, кроме того, не должно бы было быть и никакого существенного различия между Богом – Творцом мира и творимым Им миром. Но Бог, как изображает Моисей, благоволив сотворить мир, как во время творения, так и по заключении его не переставал быть и сознавать Себя тем, чем всегда был, т. е. полным самобытной и совершеннейшей жизни Богом. Призываая постепенно от небытия к бытию одни существа за другими, Он ясно отличал Себя от них, как такого рода существ, которые не только подобно Ему самобытно доселе не существовали, но и вовсе были чужды бытия, участие в котором они имели получить только в силу Его всемогущего

слова: да будет. И по окончании творения Бог, когда, осмотрев все созданное, нашел его весьма хорошим, опять не смешал Себя с созданным Им миром, а остался при том сознании о Себе, что Он отличен от мира, как Творец его, равно как и мир отличен от Него, как Его произведение или дело. Мир поэтому не есть плод какого-либо внутреннего и необходимого саморазвития Божеской сущности, а есть дело одной свободной воли Божией, проявившей себя через творчество вовне, без всякой потери или убыли самого Божеского существа.

Этой в самой простой форме высказанною Моисеем мыслью о Боге – Творце мира, можно сказать, всецело проникнуто все Откровение как Ветхого, так и Нового завета. Потому что везде в нем на каждой странице находим одно и то же представление о Боге, а именно представление о Нем то, как о существе, в Себе Самом вполне совершенном и ни от кого ни в чем независимом, то как о полнейшем и безусловном Владыке всего мира, в Котором все, что ни существует, безусловно от Него одного зависит, и зависит всецело и по сущности своей, и по образу своего существования. А такое представление о Боге необходимо предполагает в глубине своей мысль о Нем, как о Творце мира. Между тем мы находим в Откровении немало и совершенно прямых на этот предмет указаний, которые направлены к его подтверждению и возможному уяснению.

Так Иов, указывая на изменчивые твари мировые, которые всегда и неумолкаемо свидетельствуют о своей безусловной зависимости от верховной причины, говорит между прочим: «Кто во всем этом не знает, что рука Господа сотворила сие?» (Иов.12:9). Словами: «рука Господа сотворила сие», ясно обозначается здесь как то, что все существующее в мире безусловно и всецело обязано бытием одному Господу, так и то, что такое бытие даровано Господом тварям чрез одно творческое действие Его всемогущества, а не другим каким-либо способом.

То же самое повторяет и Псалмопевец, который так часто и разительно изображает премудрое устройство мира и отсюда всегда мыслью своею поднимается к Самому премудрому

Создателю и Устроителю неба и земли и всего находящегося в них (Пс.88:12, 103:24, 120:2, 123:8, 133:3, 135:5, 145:6), зная, что невозможно, чтобы тот, кто устроил ухо, сам не слышал, и кто образовал глаза, сам не видел (Пс.93:9), или, что то же, тот, кто все сотворил премудро, сам не был премудрым. *В началех Ты, Господи, – говорит он, – землю основал еси, и дела руку Твою суть небеса... Та погибнут, Ты же пребываеши... и изменяются, Ты же тойжде еси* (Пс.101:26–28). Здесь ничего не говорится о каком-либо веществе, которым бы воспользовался Господь вначале при основании земли и устроении небес. Отстраняется также совершенно и та мысль, будто бы Господь мог создать все на счет Своего собственного существа, потому что каким Он был до создания всего временно и изменчиво существующего, таким остался и после, и навсегда пребудет тем же неизменным по Своему существу Господом. Прямо же и ясно утверждается здесь только то, что все существующее есть дело одних рук Господа или, что то же, произведение одного творческого всемогущества Божия. Эту же самую мысль Псалмопевец в других местах прямее выражает так: *Словом Господним небеса утвердишася (сотворены), и духом уст Его вся сила их (все воинство их)... Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс.32:6, 9, 148:5).

В Книге же Притчей ясно указывается и на то, что создание мира не было для Бога чем-либо неведомым или неожиданным, а, напротив, было делом от вечности существовавшего в уме Его плана, который художнически выполнен был при творении мира Его предвечной премудростью (Притч.8:22–31). А каким образом мысли Божии о мире обратились в действительный мир, на это в Книге Екклезиаста ответ таков: *Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все* (Еккл.11:5), Он, что захочет, все может сделать (Еккл.8:3).

Между тем и пророки не переставали часто напоминать еврейскому народу о произведшем мир творчестве Божием, как таком свойстве, которое принадлежит одному истинному Богу и которое служит одним из самых осязательных и поразительных

доказательств и признаков Его истинности, так как ничего подобного нельзя сказать о суетных и ничтожных языческих богах. Так, например, Исаия, обращаясь к своему народу, говорил: «ты забываешь Господа Творца своего, распостершего небеса и основавшего землю» (Ис.51:13). «Ибо так говорит Господь, сотворивший небеса, Он, Бог, образовавший землю и создавший ее; Он утвердил ее, не напрасно сотворил ее... Я Господь, и нет иного» (Ис.45:18. Ср. Ис.37:16). Иеремия, противопоставляя ложным бездушным богам Бога истинного и живого, говорит: «Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес. Он (истинный Бог) сотворил землю силою Свою, утвердил вселенную мудростью Свою и разумом Своим распостер небеса (Иер.10:11–12, равн. Иер.51:15). О, Господи Боже! Ты сотворил небо и землю великою силою Твою и простертою мышцею; для Тебя ничего нет невозможного» (Иер.32:17). Даниил на вопрос языческого царя, почему он не поклоняется Вилу, отвечал: «Потому что я не поклоняюсь идолам, сделанным руками, но поклоняюсь живому Богу, сотворившему небо и землю и владычествующему над всякою плотью» (Дан.14:5).

Понятно поэтому, что вера в Бога, как премудрого и всемогущего Творца мира, твердо и незыблемо должна была вкорениться в лучшей части еврейского народа. И действительно мы видим самый возвышенный образец такой веры в лице маккавеянки, которая в своем увещании к терпеливому мученичеству одного из сыновей своих, так засвидетельствовала ее в следующих весьма замечательных выражениях: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них, видяще уразумеши, яко от не сущих сотвори сия Бог* (отι ἔξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά ὁ Θεός) (2Макк.7:28). Здесь, что не трудно видеть, с особенной силой и выразительностью высказана мысль та, что нечего опасаться за свою жизнь, умирая за веру в Того, Кто так всесилен, что мог создать столь необъятный мир со всем, что в нем есть, несмотря на то, что до этого времени ничего не существовало, из чего бы, по нашему представлению, могло быть что-либо

создано. Слова поэтому маккавеянки: *яко от не сущих сотвори сия Бог*, выражают собой не иную какую-либо, а ту давнюю библейскую мысль, что Бог создал мир одной силой Своего всемогущества, а не из чего-либо уже в готовности и наперед существовавшего. В пользу такого именно, а не иного понимания прямо говорит Александрийский список Книги Маккавейской, в котором вместо: ἐξ οὐκ ὄντων, читается: οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν πάντα ὁ Θεός. Понимать же их так, что будто бы Бог создал все именно из ничего, или из одного положительного ничтожества, значило бы предполагать здесь то совершенно неуместное и несообразное представление, что будто бы ничто послужило для Бога материалом при создании мира или что будто бы из положительного ничто могло произойти что-либо действительное. Нет также ровно никакого основания предполагать, как этого желают некоторые, что будто бы в означенном месте выражение: *из не сущих* ἐξ οὐκ ὄντων употреблено в смысле μή ὄν (небытия) Платонова или Филонова, которые под μή ὄν или μή ὄντα разумели бескачественную и безвидную материю, не получившую еще никакого определенного или сформированного бытия. Подобное предположение тогда бы только могло заслуживать некоторого внимания, если бы было доказано, что мать Маккавеев по своему воспитанию или образованию имела какое-либо соотношение с последователями философских воззрений Платоновых на мир и сама такие разделяла, но этого ни из чего не видно. Между тем то совершенно очевидно, что она высказывает свое воззрение на Творца мира не как какое-либо философское мнение, а как свою самую глубокую и сердечную веру, в которой, конечно, она воспитана была лучшими тогдашними блюстителями веры и благочестия в народе еврейском, воспитавшимися в свою очередь в том же духе под руководством Откровения. В Ветхозаветном же Откровении, как мы видели, нигде нет упоминания о существовании до создания мира какой-либо материи, а, следовательно, и материи в смысле Платонова μή ὄν. Ссылка в сем случае на одно место в Книге Премудрости Соломоновой (Прем.11:18), где о миротворении говорится, что рука Господня создала мир из

необразного вещества (ή χεῖρ τοῦ Θεοῦ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμορφου ύλης) не имеет здесь важного значения. Потому что означенная книга не канонического и более позднего происхождения, и, кроме того, и сами по себе взятые выражения: «рука Господня создала мир из необразного вещества», не дают еще прямого и твердого основания предполагать необходимо в них воззрение на материю в смысле неоплатоническом. Хотя автор ясно говорит здесь о первоначальном образовании мира из необразного вещества, но нигде этого вещества не называет μήδου и ничем не показывает того, чтобы он разумел под ним от вечности и независимо от Бога существовавшую материю. А потому в выше означенных изречениях его нет препятствия видеть указание на образование мира Богом из созданного вначале Им же Самим вещества, первоначальное состояние которого так определял Св. Бытописатель: земля же бе невидима (безвидна) и неустроена (пуста) (Быт.1:2).

Между тем и Новозаветное Откровение во всей силе подтверждает древнеоткровенное учение как о создании мира не из какого-либо уже готового материала, так и о создании его единственно творческой силой Божией, только с присовокуплением к этому ясного учения об участии Сына Божия в миротворении. Так, св. Иоанн пишет: *вся Тем быша, т. е. тем Словом, Которое искони было у Бога, и Самим Богом было, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Ин.1:3). Уже словами: *вся Тем быша, совершенно ясно показывается, что все, что ни существует, получило свое бытие всецело от Слова и что, следовательно, не было какой-либо несотворенной или предвечной материи, которая могла бы послужить материалом при создании мира.* Но это самое положение еще больше закрепляется и усиливается не допускающими никакого двусмыслия дальнейшими выражениями: *и без Него ничтоже бысть, еже бысть.*

Не иную мысль о миротворении имел и ап. Павел, когда в послании к Колоссянам учил: *яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая* (Кол.1:16. Сравн. Евр.3:4). И эту же самую мысль он еще прямее и

сильнее выражает в послании к Римлянам, когда говорит о Боге: *яко из Того, и Тем, и в Нем всяческая* (ὅτι ἐξ Αὐτοῦ καὶ δι Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτόν τα πάντα) (Рим.11:36); т. е. причина всего, как виновническая, так и посредствующая и конечная, заключается в одном Боге, а следовательно, напрасно было бы предполагать что-либо подобное материи существовавшим или существующим вне или независимо от Бога.

Тот же Апостол, как нам кажется, отчасти уясняет и самую возможность происхождения мира при действии одной творческой силы Божией и отсутствии всякого внешнего или стороннего материала. *Верою*, – пишет он в послании к Евреям, – разумеваем совершившися веком глаголом *Божиим*, во еже от *неявляемых видимым быти* (κατηρτίσθαι τους αἴωνας ρήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μή εκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι) (Евр.11:3). Под веками здесь, конечно, разумеются те времена, которые стали существовать совместно и нераздельно с сотворенными временными существами, а происхождение их поставляется в том, что они Словом Божиим приведены были из состояния невидимости в состояние видимости. Что же это было за состояние невидимости, в котором находились века и конечные существа, прежде чем стали видимыми? Так как это состояние веков противопоставляется их видимости, а видимость их означает здесь то же, что появление или осуществление их в действительности, то под означенным состоянием невидимости веков можно, по нашему мнению, разуметь их существование от вечности в уме Божием только в состоянии возможности или в одном мысленном и сокровенном виде, подобно тому, как в уме же Божием от вечности только в предначертанном, предустановленном и сокровенном виде существовала и тайна спасения людей, имевшая открыться или осуществиться в действительности в определенное время (1Кор.2:7; Кол.1:26). Если же в уме Божием от вечности существовали мысленные образы и предначертания всех имевших быть конечных вещей, то понятно, что этого уже достаточно было для того, чтобы в предназначеннное время мог произойти мир без всяких внешних или сторонних по отношению к Богу условий и причин. Потому что, при полноте всемогущества Божия, мысль Его без всякого

затруднения может приходить в осуществление, слабым подобием чего может служить то, как наша собственная мысль при помощи слова исходит во внешний мир и здесь осязательно выявляет себя. И даже можно сказать, что для Самого Бога Его мысль о чем-либо предопределенном быть есть то же, что самое осуществление Его на деле, почему Апостол и говорит о Нем, что Он *нарицает не сущая, яко сущая* (καλῶν τα μή ὄντα ώς ὄντα) (Рим.4:17). Но, что само собой понятно, при этом должно быть совершенно отстранено всякое пантеистическое представление, хотя бы в роде представления тех западных теологов, которые в словах Апостола: *во еже от неявлаемых видимым быти*, хотят видеть тот смысл, что будто бы все вещи существовали от вечности в Боге, как потенции, возникшие и скрытые в глубинах Его собственного существа, и что будто бы творение их было ничем иным, как только выделением из этого существа, для более полного обнаружения и раскрытия их прежнего бытия. Лишне говорить, что против подобного воззрения – все учение Павлово о Боге – Творце мира. По этому учению, Бог истинный, а не мнимый – только Творец и Создатель мира (Деян.14:15–17, 4:24). Он творчески произвел его, как разумная и свободно действующая причина, а не развил его из Себя, как субстанция, слепо и необходимо раскрывающаяся в своих явлениях или действиях. Потому-то Он создал мир без всякой убыли Своей сущности, пребыв по Своему существу тем же и неизменным, тогда как, напротив, все созданное Им подлежит постоянным переменам (Евр.1:12). Потому-то Он никогда не смешивал и не смешивает Себя с созданной Им тварью и всегда отличал и отличает Себя от нее, как ее Творец и Промыслитель (Деян.14:15–17).

## §4. Учение древнецерковное в первые три века

Это столь прямое и ясное откровенное учение о Боге – Творце на первых же порах Церковью было принято за несомненную истину и включено в круг членов веры, обязательных для каждого христианина. Во всех символах древнейших Церквей, возникших в них вместе с самим их происхождением, мы тотчас после исповедания веры в Бога, как Отца, находим член, содержащий ясное свидетельствование веры в Него и как Творца мира, что в символах Иерусалимском и Кипрском выражается следующими после – веруем или верую во единого Бога Отца – словами: **Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого**, в символах же Антиохийском и Кесарие-Палестинском изображается в тех же несколько более сокращенных выражениях: **Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого**, а в символе Римской Церкви обозначается одним словом: **Вседержителя**<sup>1</sup>. Последнее выражение, конечно, прямо и непосредственно указывает только на промыслительное отношение Бога к миру, но оно вместе с сим необходимо предполагает мысль и о Его творческом отношении, так как последнее составляет собой необходимое предположение для первого. Между тем есть и частные несомненные свидетельства, которые ясно показывают, что вера в Бога-Творца была общей и существеннейшей верой всей древней христианской Церкви, которая поэтому требовала такой же веры и от всех своих членов. Так, в Книге Ерма, где предлагаются разные наставления, необходимые для спасения как его самого, так и всякого верующего, Пастырь, преподающий эти наставления, говорит, между прочим, следующее: «Прежде всего веруй, что един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие» (*ex nihilo omnia fecit*)<sup>2</sup>. Св. Ириней, изображая сущность той веры в Бога, которую Церковь, наследовав от Апостолов, единодушно везде исповедовала и с тем же единодушием всем преподавала, пишет между прочим следующее: «Церковь... приняла от Апостолов и от учеников их веру в единого Бога

Отца Вседержителя, сотворившего небо и землю, море и все, что в них»<sup>3</sup>. По Тертуллиану, правило веры, которое произошло от Христа и которому обязаны были следовать все народы<sup>4</sup>, требовало от каждого, чтобы «веровать во единого Бога Вседержителя, Создателя мира<sup>5</sup>, все произведшего из ничего через Свое Слово, явившеся прежде всего» (*qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum*)<sup>6</sup>. И Ориген свидетельствует, что в круге истин веры, перешедших от Апостолов ко всем Церквам и здесь неизменно хранившихся, занимает место, и место первостепенное, тот член веры, «что единий Бог все сотворил и устроил, приведши все из небытия к бытию» (*quique, cum nihil esset, esse fecit universa*)<sup>7</sup>.

Но для вкоренения и утверждения между верующими этой истины недостаточно было ограничиваться одним кратким о ней напоминанием, а нужно было излагать ее в более полной и развитой форме, что оказывалось тем необходимее, что верующим непрерывно приходилось наталкиваться на разные противные и ложные языческие мнения о происхождении мира. Так, например, со стороны противников нередко слышалось то древнеэпикурейское мнение, что будто бы мир произошел сам собой и случайно, другие же (гностики), не признавая самобытности мира, приписывали его происхождение не Богу, а каким-либо низшим тварным силам, и даже злому началу<sup>8</sup>, иные же, хотя, по-видимому, и признавали Бога Виновником мира, но свою мысль о Нем совершенно видоизменяли и низвергали тем, что, держась дуалистического воззрения, поставляли подле Бога совечную Ему материю, из которой будто бы образован был Им только, а не сотворен мир<sup>9</sup>, или же, следуя воззрению пантеистическому, объясняли происхождение мира из саморазвития и самообнаружения самого существа Божия<sup>10</sup>. Потому-то мы, начиная с Иустина-мученика, встречаемся с непрерывающимся рядом Пастырей и Учителей Церкви, которые более или менее полно и всесторонне излагают христианское учение о Творце мира, направляя его против того или другого из означенных ложных мнений, через что немало способствуют как к ограждению его от противников,

так и к более глубокому и твердому его вкоренению в умах верующих.

Св. Иустин, чтобы отразить то бывшее в ходу ложное философское мнение, будто бы мир произошел сам собой, основательно замечает: «Мыслимое ли дело, чтобы тело... сложное и изменяющееся, ежедневно разрушающееся и обновляющееся, произошло без причины»<sup>11</sup>? Полагая же причину мира в Боге, он, с одной стороны, прямо отвергает то платоновское мнение, будто Бог не сотворил, а только образовал мир из совечной Себе материи; потому что если бы действительно материя была и вечна, то она была бы свободна от всякой внешней необходимости и могла бы воспротивиться воле Создателя, если бы Он не был ее Творцом<sup>12</sup>. А с другой стороны, хотя не прямо, отклоняет также и то противоположное предположение, будто мир произведен Богом из Его собственного существа через его саморазвитие или раскрытие; потому что, по Иустину, тогда как все, находящееся вне Бога, есть только бываемое, но не сущее, Бог есть всегда сущее и не имеющее начала<sup>13</sup>, какового различия между ними не могло бы быть, если бы их сущность была одна и та же. Как же, по Иустину, создал Бог мир? Он создал его не как художник, который получает возможность для своего созидания от вещества и из него образует свое произведение, а как Творец, Который не нуждается ни в чем постороннем и производит творимое собственной силой и могуществом<sup>14</sup>, и создал его не при помощи каких-либо сторонних сил, хотя бы и ангельских<sup>15</sup>, а Сам Собой, только при посредстве Своего собственного Слова<sup>16</sup>, Которое, от вечности сосуществуя с Ним, послужило началом (*άρχή*) для всего, а также было Его советником и сотрудником при создании мира<sup>17</sup>.

Не иное, как мы думаем, было представление о творении мира и у Иустинова ученика Татиана. Подобно Иустину, он совершенно ясно учит о том, что Бог сотворил, а не образовал только мир из готовой уже материи, потому что материя не была безначальной и равной по власти своей Богу, а произошла не от кого-либо иного, как от Того, Кто есть единый Творец всего<sup>18</sup>. К этому он присовокупляет и то воззрение Иустиново,

что Бог создал мир именно при посредстве Своего собственного Слова, хотя представляет его в несколько ином виде. «Господь всего, – говорит он, – будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поскольку же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с Ним было все; с Ним существовало как разумная сила и Само Слово, бывшее в Нем. Волею же Его простого существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно; – Оно становится перворожденным делом Отца, Оно, как мы знаем, есть начало мира... Быв вначале рождено, Оно в свою очередь, создавши Само Себе вещество, произвело наш мир, подобно тому, как и мы, по подражанию Слову, будучи возрождены и просвещены познанием истины, благоустроем смешение сродной материи»<sup>19</sup>. Здесь, как нам кажется, хотя в неясной и неточной форме, изображается та общая как Иустину, так и другим апологетам мысль, что мир не был для Бога чем-либо неведомым или непредвиденным, а напротив, он в мысленном своем виде от вечности существовал вместе с его Словом, бывшим хранителем идей Божиих о мире, и что, когда Богу угодно было создать мир, это же самое Слово как бы выступило из недр Божества и явилось деятельным выполнителем предвечных мыслей Божиих о мире, следствием чего и было происхождение мира. Предполагать же, как делают некоторые, что здесь содержится чисто пантеистический образ воззрения на отношение Бога к миру – было бы, по нашему мнению, совершенно неуместно и неверно, потому что подобное предположение никак не мирится с тем, проникающими все сочинение Татианово, чисто христианским представлением о Боге, что Он есть самосущий и ни в чем стороннем не нуждающийся личный Дух, что Он, следовательно, не по какой-либо нужде, а по Своей свободе и благости создал мир, создал как отличное от Себя Свое произведение, и что, наконец, и по создании мира Он не перестает отличать Себя от него, как Своего дела, оставаясь всегда его Владыкой, Промыслителем и Правителем<sup>20</sup>.

И Афинагор совершенно одинаковых с Иустином воззрений на происхождение мира. Подобно Иустину, он совершенно ясно

учит о том, что мир сотворил Бог, а не образовал только из готовой, существовавшей от вечности материи: так как, по его словам, «иное вещество, а иное Бог... Бог не сотворен и вечен... а материя сотворена и тленна... ибо сущее не получает бытия, а только – не сущее»<sup>21</sup>. Еще же яснее, чем Иустин, он отклоняет всякую пантеистическую мысль о внутреннем и необходимом происхождении мира из самой сущности Божией, когда, обращаясь к царям, говорит между прочим следующее: «Вы, цари, строите царские жилища для самих себя, а мир сотворен не потому, что Бог имел в нем нужду; Бог Сам для Себя есть все – свет неприступный, мир совершенный, Дух, сила, разум»<sup>22</sup>. Не менее также ясно его учение и о Слове, как посреднике Божием при создании мира, так как «по Нему и чрез Него (πρός αὐτοῦ καί δι αὐτοῦ) все сотворено»<sup>23</sup>. После сего понятно, что было бы прямой несправедливостью навязывать Афинагору пантеизм, как это делает, например, Вашро<sup>24</sup> утверждая, что будто бы Афинагор мир иногда представлял субстанцией и телом Божиим. Если у Афинагора и встречаются подобные суждения о мире, то они высказываются им отнюдь не как его личные мнения, а как мнения древних языческих философов, в чем не трудно убедиться из контекста речи<sup>25</sup>. Не менее было бы также несправедливо предполагать в Афинагоре и наклонность к дуализму, как это позволяет себе делать Прессанс<sup>26</sup> на том по преимуществу основании, что в нижеследующем месте Афинагор, вовсе умалчивая о творческом, говорит только об одном художническом отношении Бога к миру. Так, он пишет: «Если многие, не умея различать, что такое вещество и что такое Бог, и какое между ними различие, поклоняются сделанным из вещества идолам, то неужели ради их и мы, которые отделяем и различаем безначальное и происшедшее, сущее и несущее, постигаемое умом и воспринимаемое чувством, и каждому из этих предметов даем приличное название, неужели и мы станем поклоняться идолам?.. Если вещество и Бог одно и то же, только два названия одного и того же предмета, то мы поступаем нечестиво, не почитая за богов камни и дерево, золото и серебро. Если же они весьма различны между собой, различны

столько, сколько художник и материал для его работы, то за что нас обвиняют? Ибо как горшечник относится к глине, глина есть материал, а горшечник – художник, так относятся между собой и Бог-Создатель и вещество, повинующееся Его художеству. Но как глина сама собой, без помощи искусства, не может сделаться сосудом, так и удобоизменяемое вещество без художника – Бога не получило бы ни разнообразия, ни формы, ни красоты. Не ставим мы глиняного сосуда выше горшечника, ни чаш и золотых блюд выше сделавшего их художника; но если есть в них что-нибудь хорошее по искусству, хвалим художника, и он пользуется славой за сосуды; так и относительно вещества и Бога – слава и честь устроения мира по справедливости принадлежит не веществу, а Богу, его Создателю»<sup>27</sup>. Цель всего этого рассуждения очевидна та, чтобы показать сторонникам языческого воззрения, как много они заблуждаются в том, что несмотря на то, что перед глазами всегда имеют прекрасно устроенный Божий мир, не хотят и не умеют понять того, что сам собой такого устройства мир получить не мог и что должен бы поэтому быть допущен вне и отдельно от него существующий, отличный от него его Устроитель, а они вместо этого предполагают Бога в самом же мире, вследствие чего и поклоняются сделанным из разного мирового вещества идолам. Чтобы сделать свою мысль более для язычников понятной и наглядной, Афинагор, приспособляясь к их пониманию, представляет мир, как какое-либо художественное произведение, и отличает в нем, с одной стороны, то вещество, из которого он устроен, а с другой – ту форму или устройство, какие сообщены ему художнической рукой или мыслью. А так как во всяком художественном произведении вещество составляет один только чисто страдательный материал, сам по себе не способный принять никакой художественной формы, форма же таковая в нем есть дело одного отличного от него художника, то, указывая на это, Афинагор хочет вызвать в язычниках то убеждение, что и мир, хотя состоит из многих и разнообразных стихий, сам себе не мог дать своего настоящего устройства, а мог получить его только от своего Создателя Бога, и что поэтому необходимо отличать Бога от мира по крайней

мере настолько, насколько отличен горшечник от глины, из которой устрояется им какой-либо глиняный сосуд, или как вообще художник отличается от своего материала и произведения. Если Афинагор ведет здесь речь о веществе мировом, как о готовом для художнического произведения материале, и оставляет в стороне вопрос о том, откуда произошел этот материал, то это потому, что у него здесь, согласно с его особеною целью, идет речь о мировом веществе не в отношении к его первоначальному происхождению, а в отношении к тому положению и устройству, какое оно приняло и сохраняет в настоящем мире и в каком оно может становиться предметом наблюдения для каждого человека. А между тем Афинагор, хотя как бы мимоходом, но все же довольно ясно дает здесь же заметить, что под веществом мировым, отношение которого он хотел определить к Богу, как к своему художнику, вовсе не разумел совечной Богу или самостоятельной материи, потому что в противоположность безначальному и сущему Богу относит его прямо к произшедшему и не сущему. Не останавливает же он на этом своего особенного внимания, конечно, потому, что не было к тому настоятельных поводов.

Между тем дальнейшие апологеты, как сейчас увидим, весьма близко и обстоятельно касаются этого предмета, делая это потому, что вызываемы были на то сильным наплывом ложных еретических мнений, противных учению о Божием творении мира силой одного Его всемогущества без всякой наперед существовавшей готовой материи. В этом отношении особеннейшего внимания заслуживает св. Феофил Антиохийский, который ввиду означенных мнений с поразительной ясностью и силой учит о творении мира не из чего-либо готового. Восходя к Платону, который был первым и главным виновником учения об образовании Богом мира из совечной Ему материи, он поставляет на вид его последователям то, как они вместе со своим учителем противоречат самим себе, с одной стороны, представляя Бога безначальным и единовластительным или единственным Владыкой всего, а с другой, – ставя подле Него другое

безначальное начало – вечную материю, которая, быв таковой, и сама должна бы быть во всем равною Богу; и затем присовокупляет к этому следующее замечательное свое рассуждение: «Что великого, если бы Бог создал мир из подлежащей материи? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет<sup>28</sup>... Этому прежде всего научает нас Божественное Писание, которое некоторым образом показывает, что материя, из которой Бог сотворил и устроил мир, получила начало и создана от Бога»<sup>29</sup>. Подобным же образом разоблачает нелепость мнения об образовании Богом мира из совечной Ему материи и Тертуллиан в своем сочинении против поборника этого мнения Гермогена, вместе с сим защищая и оправдывая истину христианского учения о творении мира<sup>30</sup>. Св. Ириней, направляя свою речь против тех, которые не веровали, что все сотворенное призвано Богом к бытию из небытия, вслед за Феофилом повторяет, что «тогда как люди могут делать что-либо не из ничего, а при посредстве материи, Бог собственно и превосходит людей тем, что Он Сам призвал к бытию материю Своего создания, которая прежде не существовала»<sup>31</sup>. В другом же месте он прямо и решительно утверждает, что «Бог все сотворил... Сам у Себя заимствуя сущность тварей и образец сотворенных вещей и начертание украшений в мире»<sup>32</sup>. И, по Ипполиту, ничего совечного Богу не было, а потому Бог не образовал мир только, а сотворил, сотворил, приуготовив в Себе Самом начала (*ἀρχάς*)<sup>33</sup> и из Себя Самого заимствовав все нужное для создания мира, потому что хотя Он был один, но все было в Нем, и Он был всем<sup>34</sup>. Такой образ воззрения на происхождение мира мало того, что прямо и ясно говорил в пользу творения его из ничего, но мог даже привести к той мысли, не нужно ли признать мир внутренним и необходимым развитием и обнаружением самого существа Божия. А потому все означенные апологеты насколько ясно и твердо учат о творении мира из ничего, настолько же прямо и решительно отклоняют мысль о возникновении мира из самой сущности Божией через ее саморазвитие и самообнаружение, отклоняют

ее именно тем, что Творца мира представляют свободно-разумным и личным деятелем, Который не по какой-либо внутренней и неотразимой необходимости, а совершенно свободно и по наперед задуманному плану произвел мир<sup>35</sup>, и произвел не из внутреннего Своего существа, а через внешнее действие Своей воли и могущества; причем выполнителем Его мыслей о мире<sup>36</sup> и как бы вовне простертой и действующей рукой явилось Его собственное, вовне открывшееся, Слово<sup>37</sup>.

Не иное в общем и существенном было представление о Творце мира и уalexандрийских учителей 3-го века. Климент Александрийский творение мира, по-видимому, полагает только в приведении его из состояния беспорядочного и неустроенного в состояние порядка и гармонии, когда покой Божий после шестидневного творения объясняет в том смысле, что Бог закончил упорядочение всего созданного приведением его к порядку от древнего беспорядка<sup>38</sup>. Но свою мысль он значительно умеряет и видоизменяет тем, что то, об упорядочении чего ведет здесь речь, называет то созданным, то созданием (*τών γενομένων, τών χτισμάτων*), а несколько выше словами евангелиста Иоанна говорит, что «все произошло чрез Него (Слово), и без Него не начало быть ничто, что произошло» (Ин.1:3)<sup>39</sup>, и, кроме того, в другом месте прямо отрицает еретическое мнение о материи, как злом начале, видя в этом хулу на Бога и Творца<sup>40</sup>. И в отношении к пантегистическому взгляду на происхождение мира, Климент является открытым его противником, так как, по его мнению, было бы прямой нелепостью представлять не только чувственные вещи, но и душу человеческую излиянием Божества, потому что Бог – существо простое, а вещи – сложны, Бог – свят и безгрешен, а душа может грешить и на самом деле грешит<sup>41</sup>. Вместе с тем он совершенно ясно и положительно учит, что мир сотворен Богом единственно чрез хотение Его воли, за которым всегда следует самое бытие<sup>42</sup>, и что единственным посредником Божиим в сем случае было Его собственное Слово, Которое, быв образом<sup>43</sup> и как бы Лицом Еgo<sup>44</sup>, одно было способно открыться в мире, а потому одно и явилось непосредственным Творцом мира, все в нем творя и все устанавляя<sup>45</sup>.

И Ориген, за исключением пункта о времени происхождения мира, учил о Виновнике мира согласно с древнейшими апологетами церковными. По его воззрению, то мнение, будто мир самобытен и вечен, или если и произошел, то случайно и сам собой, не выдерживает никакой критики, потому что мир своей изменчивостью ясно свидетельствует о том, что причина его бытия не в нем, а вне, своим же премудрым устройством ясно указывает на то, что таковая причина должна быть не слепа, а разумна<sup>46</sup>. Нелепо также то предположение, будто бы Бог не создал, а образовал или устроил только мир из готовой, от вечности существовавшей материи, потому что признание материи вечной и в то же время способной подчиняться кому-либо другому и принимать чуждые ей формы заключает в себе одно противоречие, и потому, что таким же тогда противоречием было бы признать Бога и безграничным и в то же время ограничивающимся вовне чем-то от Него независимым и Ему не подчиненным. Кроме того, видеть в Боге одного образователя мира – это значило бы безграничного Бога представлять подобным ограничивающемуся в своих действиях внешним материалом человеку-художнику и утверждать, что не будь материи, Бог бы не мог создать и не создал бы мира, точно так же, как и человек-художник ничего не может сделать и ничего не производит без материала<sup>47</sup>. Нужно поэтому за единственную верную и несомненную истину признать только то, что Бог Сам Собой и всецело создал мир, не только сообщив ему нужную форму, но и произведши самую материю, нужную и способную к принятию этой формы<sup>48</sup>. Сотворил же Он все это единственной всемогущей волей Своей, выполнителем которой явилось Его ипостасное Слово<sup>49</sup>, которое, быв Его разумом, было вместе с сим живым носителем<sup>50</sup> и единством всех идей<sup>51</sup>, архитипом многоразличных образов<sup>52</sup>, а также творческой силой, способной к тому, чтобы осуществить на деле эти идеи и образы мировые<sup>53</sup>.

Эту самую мысль один из учеников Оригеновых св. Григорий Чудотворец в своем замечательном исповедании веры выражает вкортко так: «Един Господь... Слово действенное, Премудрость, объемлющая состав всего, и сила, зиждущая все

творение»<sup>54</sup>. Другой же ученик Оригенов, св. Дионисий Александрийский с замечательной силой и искусством раскрывает ту его мысль, как неосновательно поступают те из мыслителей, которые, вместо того, чтобы согласно с христианами признать истину творения, понапрасну прибегают к древним проповедникам случая, пытаясь объяснить происхождение мира одним случайным самообразованием из атомов<sup>55</sup>.

## §5. С IV-го века

Таким образом уже в первые три века с совершенной ясностью и определенностью проповедовалась в Церкви та истина, что мир произошел не сам собой, а Творец его есть Бог, Который создал его не как художник из готовой материи, а как истинный Творец, сильный производить все одной силой Своего хотения и всемогущества, силой, свойственной Ему одному, как Богу. Вместе же с этим, как мы видели, с такой же ясностью и твердостью высказывалась и та истина, что участником и посредником Божиим в творении мира было Слово или Сын Божий, та самая истина, которая вместе с утверждением на Первом Вселенском Соборе единосущия Сына Божия со Отцом была внесена в самый Вселенский Символ и выражена словами: Имже вся быша. Только об участии Св. Духа в творении мира не встречаем мы ясных и прямых напоминаний у Отцов и писателей этого периода<sup>56</sup>, что объясняется тем, что в это время вообще не были поднимаемы нарочито вопросы относительно Лица Св. Духа, а потому и мало о Нем писали. И в начале четвертого века, на Первом Вселенском Соборе не сознавалось еще надобности в нарочитых рассуждениях о Св. Духе. Только вскоре после Никейского Собора оказалась настоятельная в этом надобность, а именно по поводу того, что полуариане или духоборцы, хотя согласились вместе с Собором Никейским признавать Сына Божия истинным Богом, но стали настаивать, согласно с арианами, на том, что Дух Святой есть тварь, созданная Сыном. Защитникам православия необходимо было теперь более тщательному и всестороннему исследованию подвергнуть древнецерковное учение о Духе Святом и высказать свое нарочитое и прямое слово в пользу Его Божества или равенства с Отцом и Сыном. Вместе же с сим сама собой должна была уясниться и определяться и та сторона в учении о Св. Духе, что Он, будучи равным Отцу и Сыну по Божеству, должен быть также равным с Ними и по Своему участию в творческом произведении мира.

Эту именно мысль о Духе и поставляет на виду прежде других св. Афанасий, указывая арианам и полуарианам на то, что Св. Дух по тому самому, что принадлежит к Божественной Троице, есть Божество, будучи же одно с Божеством, Он уже не есть тварь, а Творец; потому что тогда как твари существенно принадлежит одна тварность, Божеству принадлежит только одна зиждительность или творчество<sup>57</sup>. Святая Троица, во Отце, Сыне и Св. Духе познаваемая, говорит он, есть «Троица, не имеющая в Себе ничего чужого или прившедшего отвне, не из Зиждителя и твари составлена Она, но есть всецело творящая и зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действие. Потому что Отец творил все Словом в Духе Святом...<sup>58</sup>. Ничто не приходит в бытие и не совершается иначе, как только через Сына в Духе»<sup>59</sup>. Св. Василий Великий в ответ на вопрос: не находился ли в бездействии Дух Святый при творении мира, ссылается на слова Бытописателя: *Дух Божий ношащеся верху воды* (Быт.1:2), и объясняет их в том смысле, что Дух согревал и оживотворял водное естество, приуготовляя его к рождению живых тварей, наподобие того, как птица насиживает яйца, сообщая им через это некоторую живительную силу<sup>60</sup>. Кроме того, ссылаясь на слова Писания: *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (Пс.32:6), *Дух Божий сотворивый мя* (Иов.33:4), он объясняет их в смысле участия в творении и Св. Духа, и последнего наравне с Сыном уподобляет руке, через которую Бог производил Свое творение<sup>61</sup>. В другом же, объясняя слова Апостола: *яко из Того и Тем и в Нем всяческая* (Рим.11:36), он между прочим говорит: «Один Бог, от Которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все, один также Дух Святый, в Котором все»<sup>62</sup>. Мысль эту св. Григорий Богослов пополняет и объясняет тем замечанием, что Бог Отец, пожелав создать существа, которые могли бы наслаждаться Его благостью, произвел в Себе мысль о них, мысль же Его стала делом от того, что была исполнена Сыном, а довершена Духом<sup>63</sup>.

Между тем после подобного рода частных рассуждений о Св. Духе как Творце, это учение о Нем вместе с учением о Его

Божество было рассмотрено и окончательно утверждено на Втором Вселенском Соборе, которым, как известно, постановлено было вместе со словами, выражающими Божество Духа: **Господа... иже от Отца исходящего...** – включить в Символ Веры и термин: **животворящего**, чем обозначалось и Его творческое отношение к миру наравне со Отцом и Сыном. С этого времени дальнейшие Отцы и Учители<sup>64</sup> уже совершенно ясно и непрерывно учат о нераздельном участии всех трех Лиц Божества, а следовательно, и Св. Духа в творческом произведении мира.

Это одно и представляет некоторого рода особенность, замечаемую в учении о творении у Отцов и Учителей Церкви этого периода сравнительно с учением о том же Учителей более древних. Во всем же остальном все Отцы и Учителя с четвертого века учат о творении совершенно так же, как учили о нем и предшествовавшие им Учителя, и продолжают раскрывать и уяснять это учение с тех же сторон, с каких оно рассматривалось и изъяснялось и прежде. С этих сторон и представим мы вкратце их учение.

Так как и в этом периоде продолжали быть в ходу древние ложные мнения, которыми или объяснялось происхождение мира одним чисто случайным сцеплением атомов, или допускалась совершенная его самобытность и вечность, то и теперь Отцы и Учителя Церкви не оставляют их без своего внимания, находя нужным разоблачить всю их неосновательность и нелепость, чтобы тем самым способствовать к утверждению истинного христианского учения о творении. Так, чтобы обличить нелепость того эпикурейского мнения, что будто бы мир случайно и сам собой образовался через сцепление атомов, они совершенно верно указывают на то, что если бы и существовали от вечности атомы, то решительно никакой нет возможности понять и объяснить существующие в мире настоящий порядок и гармонию, если не допустить наперед разумной зиждительной причины, а вместо этого все предоставить здесь одному слепому случаю или случайному сочетанию мировых элементов; потому что из слепого неразумного никогда не может возникнуть разумное и

обдуманное, равно как из беспорядка никогда сам не может возникнуть порядок. «Если бы все, – рассуждает св. Афанасий, – произошло само собой без Промысла, как утверждают эпикурецы, то надлежало бы всему произойти однообразно и быть одним и тем же, а не различным; во вселенной, как в едином теле, всему надлежало бы быть солнцем или луною, а у людей целому телу надлежало бы быть или рукой, или глазом, или ногой. Но ничего этого теперь нет; мы видим, что одно – солнце, другое – луна, а иное – земля, и в человеческих также телах одно – нога, другое – рука, иное – голова. А таковой распорядок дает знать, что все это произошло не само собой, и даже показывает, что предшествовала ему причина, из которой можно уразумевать и приведшего в порядок и сотворившего вселенную Бога»<sup>65</sup>. Св. Григорий Назианзин, указывая на замечаемые везде в мире порядок и целесообразность, спрашивает: «Кто же художник сего? Не Тот ли, Кто сотворил и привел в бытие? Ибо не случаю должно приписывать такую силу. Положим, что бытие от случая, от кого же порядок? Если угодно, и то уступим случаю, кто же блудет и сохраняет те законы, по которым все произошло первоначально? Другой ли кто или случай? Конечно, другой, а не случай. Кто же этот другой, кроме Бога?»<sup>66</sup>. То же самое впоследствии повторяет и св. Иоанн Дамаскин<sup>67</sup>. Ввиду же мнения о самобытности мира, бл. Августин, а также Дамаскин указывают на изменяемость мира, как ясное и неотразимое свидетельство его сотворенности, потому что то, что существует как несотворенное, не должно заключать в себе ничего, кроме постоянного и неизменного, поскольку в области несотворенного ничто не может ни прибавиться, ни убавиться, ни измениться<sup>68</sup>.

Далее, так как не прекращалось теперь и то древнее платоновское мнение, что мир, хотя и создан Богом, но создан из готовой, от вечности существовавшей бескачественной материи, то Отцы Церкви этого периода не перестают восставать и против этого ложного мнения, а вместе с сим продолжают непрерывно подтверждать и ту христианскую истину, что Бог привел мир в бытие из небытия или, что то же, создал не только по форме, но и по материи.

По словам Василия Великого, поставлять подле Бога совечную Ему материю, как материал, оказавшийся Ему нужным для образования мира, это значит «нечто бескачественное, безвидное, крайне безобразное и даже, как выражаются еретики, гнусное удостоивать одинаковой чести с премудрым, всемогущим и прекраснейшим Создателем и Творцом всяческих»<sup>69</sup>, а между тем, думающие так решительно не в состоянии объяснить того, «каким образом встретились между собою и деятельная сила Божия, и страдательная природа вещества, встретились между собою и вещество, доставляющее материю без образа, и Бог, имеющий понятие образов без вещества, встретились так, что недостающее у одного dается другим, dается Зиждителю то, над чем можно показать искусство, а веществу то, чтобы отложить свое безобразие и неимение формы»<sup>70</sup>. По Афанасию, «если Бог не Сам виновник вещества, а всякое существо творит из вещества готового, то явно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, подобно тому, как и древоделатель, без сомнения, по бессилию, не имея у себя дерева, не может сделать никакой нужной вещи»<sup>71</sup>. И по Феодориту, «представлять Бога одним образователем мира из готового вещества это значило бы Его творчество приравнивать к человеческому искусству, которое всегда нуждается в каком-либо веществе (как, например, гончарное нуждается в глине, строительное – в кирпиче и камне, плотничное и корабельное – в дереве, ткацкое – в шерсти, кожевенное – в коже, живописное – в краске и т. п.), и не понимать того, какая разность между человеком и Богом, и что невозможно образу иметь все то, что имеет Первообраз»<sup>72</sup>.

Вместе же с этим, как все означенные<sup>73</sup>, так и другие Учители этого периода, например Григорий Назианзин<sup>74</sup>, Григорий Нисский<sup>75</sup>, Златоуст<sup>76</sup>, Августин<sup>77</sup>, Максим Исповедник<sup>78</sup>, Дамаскин<sup>79</sup>, совершенно ясно и положительно учили, что Бог привел мир в бытие из небытия, или создал его из несущего, причем указывали обыкновенно на то, что в том между прочим состоит бесконечное превосходство Бога-Творца пред человеком, что тогда как человек все производит не иначе

как при помощи стороннего существующего уже вещества, Бог творит все из несущего, делая несуществующее существующим. Но этим, понятно, высказывалась не та мысль, будто бы самое ничто или ничтожество послужило для Бога некоторым материалом при создании мира, а только та, что Бог, тогда как еще ничего вне Еgo не существовало, Сам Собою, Свою собственной силой создал мир, создал всецело и по форме, и по веществу. Св. Афанасий, например, церковное учение о происхождении мира из ничего объясняет в том смысле, что Бог сотворил вселенную не из готового вещества, а привел ее в бытие как прежде вовсе не существовавшую Своим Словом<sup>80</sup>.

В этом же смысле объясняет его и св. Василий Великий, когда ввиду ложного мнения о Боге как только образователе мира из готовой материи, между прочим, говорит: «Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся привести в бытие несущее, а вместе же с сим Он помыслил и о том, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира»<sup>81</sup>. Блаж. Августин, пиша против присциллиан, видевших нелепость в том положении, что Бог сотворил все из ничего, замечает, что Бог сотворил все через хотение Свое, а воля Божия не есть ничто<sup>82</sup>. И Максим Исповедник на то недоумение, как из ничего мог произойти мир, когда не было еще ни разумной сущности, ни вещественных мировых элементов, отвечает следующим: «Не спрашивай, каким образом создал нынешний мир Тот, Кто всегда был благим?.. От вечности существовавшему в Нем знанию вещей Создатель, когда было Ему угодно, сообщил существенность (ούσιόν) и произвел его на свет (προεβάλετο). Нелепо же сомневаться в том, чтобы Бог, Который всемогущ, мог сообщать чему-либо существенность и производить его на свет»<sup>83</sup>. Главная, следовательно, и прямая мысль в древнецерковном учении о творении из ничего была та, что мир не создан Богом из чего-либо готового или стороннего, а напротив, всю причину своего бытия как по форме, так и по материи имеет в одном Боге, «из Которого, то есть из воли и власти Которого», как выражался св. Амвросий, «и начало, и происхождение субстанции всего»<sup>84</sup>, так как воля Божия есть

основание всего<sup>85</sup>. «В деле творения, – по Григорию Нисскому, – нужно представлять себе в Боге все в совокупности: волю, премудрость, могущество и сущность вещей. Если же это действительно так, то пусть никто не затрудняет сам себя, доискиваясь и спрашивая о веществе, как и откуда оно, подобно тем, которые говорят: если Бог невеществен, то откуда вещество? Как произошло количественное от неколичественного, здимое от незримого?.. На все подобные вопросы о веществе ответ у нас один: не предполагать, будто бы премудрость Божия не могущественна и могущество не премудро, а напротив того, держаться той мысли, что одно с другим неразрывно, что то и другое оказывается одним и тем же, так что совокупно и вместе с одним усматривается и другое. Если же в одном и том же Бог вместе есть премудрость и могущество, то Он не мог не знать, как найти вещество к устроению существ и не мог не иметь нужного могущества, чтобы умопредставленное привести в действительность»<sup>86</sup>.

Но при этом естественно возникало следующее недоумение: не нужно ли поэтому представлять Бога субстанцией мировой, а мир – саморазвитием и обнаружением этой субстанции, и если нет, то каким образом Бог мог остаться тем же неизменным и самобытным существом, производя мир Сам Собой, без всякого стороннего посредства, как бы из Себя Самого? На это Отцы и Учители настоящего периода, согласно с предшествовавшими им Учителями, отвечают тем, что Бог не из Своего собственного, внутреннего существа произвел мир, а создал его через внешний творческий акт Своей воли, который не произвел никакой перемены в самом Его существе. Точнее же раскрывая и определяя свою мысль, они обращают внимание на то весьма важное обстоятельство, что творение по своему существенному характеру не есть то же, что рождение, а потому оно с ним не должно быть смешиваемо, а напротив, должно быть строго отличаемо одно от другого. Тогда как рождение в Боге, по их представлению, составляет чисто внутренний процесс, происходящий в глубинах самого существа или естества Божественного, творение, напротив, является собой один чисто внешний процесс Его деятельности, направленной

всесело вовне. Рождение, кроме того, составляет существенную и необходимую принадлежность самого Божеского естества, творение же, напротив, есть не более, как дело одного свободного творчества ума и воли Божией, выражают или отображают себя во внешних действиях, без всякой через это убыли или прибыли для самого существа Божия, подобно тому, как и человек-художник, созидающий какое-либо произведение искусства, хотя и влагает в него свои мысли, и выражает в нем свою волю, но от этого сам ничего не теряет из своего естества, равно как и ничего нового не прибавляет к нему.

Св. Василий Великий пишет: «Не из Себя творит Бог, производя создания, а Своей деятельностью приводит их в бытие, подобно тому, как человек, обделывающий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело»<sup>87</sup>. Эту же самую мысль св. Афанасий выражает так: «Что устроено по хотению, то получило начало бытия, и по отношению к творящему есть внешнее; Сын же есть собственное рождение Отчей сущности не вовне Отца»<sup>88</sup>. Вслед же за Афанасием то же подтверждают св. Епифаний<sup>89</sup>, св. Кирилл Александрийский<sup>90</sup>, бл. Августин<sup>91</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>92</sup>, ясно и прямо уча, что творение мира по своему существу и характеру совершенно не то, что рождение Сына, что тогда как первое есть внутреннее свойство и действие самого существа Божия, второе – одно внешнее действие Божие, и что тогда как Сын произошел из самого естества Отчего, а потому и единосущен с Ним, мир, напротив, произведен творческой силой из ничего, и потому составляет в отношении к Богу нечто иное по естеству, хотя близкое и родственное Ему, как Его собственное произведение.

Чтобы точнее охарактеризовать акт творения, как чисто свободный, творческий акт, в отличие от внутреннего и необходимого акта рождения, некоторые из Отцов Бога – Творца мира сравнивают даже с человеком-художником, который, вознамерившись произвести какое-либо дело искусства, сперва обдумывает и представляет его в своей мысли, а после силою свободной воли своей производит его на свет, ничего при этом не теряя из своего собственного существа, а только выражая

или являя его в своем произведении. «Поелику многие, — говорит Василий Великий, — ...представляли, что мир не сотворен Богом, а сам собою осуществился, будучи как бы оттенком Божия могущества, и потому, хотя признавали Бога причиной мира, но причиной не произвольной, как тело бывает причиной тени или сияющее (солнце) — сияния, то пророк, предупреждая эту ложную мысль, выразился об этом самым точным образом, сказав: *в начале сотвори Бог* (Быт1:1). Бог был для мира не этим одним, т. е. не причиной только бытия, но сотворил как благий — полезное, как премудрый — прекраснейшее, как могущественный — величайшее. Пророк показал тебе в Боге едва не художника, который, приступив к сущности вселенной, принаравливает ее части одну к другой и производит само с собою сообразное, согласное и гармоническое целое»<sup>93</sup>. По Златоусту, Бог не по какой собственной личной нужде, а единственно по благости Своей создал мир<sup>94</sup>, и создал его с совершеннейшою свободой, наперед начертавши в уме Своем весь план его, как поступает и всякий художник, и после со всей точностью выполнивши этот план без всякого для Себя затруднения или ущерба<sup>95</sup>; потому что, «если бы потребовались и десятки тысяч таких миров и даже бесконечное число их, Бог и тогда равно был бы достаточен для всех, и не только к созданию их, но и к тому, чтобы промышлять о них по создании»<sup>96</sup>.

Не иное представление имели о Творце мира и другие Отцы и Учителя, когда учили о Нем, что Он не по какой-либо необходимости личной, а только по благости Своей создал мир<sup>97</sup>, или что Он от вечности составил и созерцал в уме Своем идеальные образы всех существ<sup>98</sup>, которые, когда Ему угодно было, и привел в действительное бытие силой Своего Слова или через мановение Своей всемогущей воли<sup>99</sup>. Этим, конечно, они выражали ту мысль, что творение не было необходимым и бессознательным плодом какого-то слепого и неразумного саморазвивающегося начала, а было чисто свободным и обдуманным делом свободно-разумного и личного бесконечного Духа, Который таковым был до совершения Своего великого

дела творения, таким явил Себя во время творения и таким же пребывает и после творения.

## §6. Общая мысль в древнеотеческом учении о миротворении и оправдание ее соображениями здравого разума

Таким образом, древними Отцами и Учителями Церкви учение о Творце мира рассмотрено было со всех важных и существеннейших его сторон, и рассмотрено было настолько основательно и убедительно, что истинность его должна была явиться во всем своем свете даже перед соображениями и судом самого строгого, только здравого и непредубежденного разума. Все высказанное ими по этому предмету, для большей ясности, можно представить в следующем кратком, но целостном виде. Взгляд на мир каждого неотразимо убеждает в том, что он изменчив и условен. Если же мир таков, то ясно, что он не вечен, а сотворен. Кем же он сотворен? Конечно – Тем, Кто Сам уже неизменен и безусловен, а вместе с сим нес сотворен или вечен, или Кто есть Бог. Предполагать поэтому, что мир самобытен, так же нелепо, как и предполагать, будто бы он сам собой мог возникнуть вследствие игры одного случая из существовавших от вечности атомов. Если бы таковые даже и на самом деле от вечности существовали, то и в этом случае вовсе немыслимо бы было возникновение из них, благодаря одним случайностям, того прекрасно упорядоченного и стройного мира, каким он является нам в настоящее время. Считать подобное предположение вероятным совершенно равнялось бы тому, как если бы мы стали считать возможным, что деревья, камни и другие строительные материалы сами собой, благодаря одной случайности, могут вместе сойтись и, благодаря той же игре случая, сами собой могут построить дом, или корабль, или целый город. Не менее также нелепо думать, чтобы мир произошел из сущности Самого Божества чрез внутреннее и необходимое Его саморазвитие, равно как и предполагать, чтобы Бог образовал его из совечной Ему готовой материи, потому что в первом случае Бог вовсе перестал бы быть Богом, ставши заодно с миром, а в последнем вместо безграничного и всесильного Бога Он явился бы совне

ограниченным и зависимым существом. Единственно верное поэтому и несомненное воззрение только то, что, как учит и самое Откровение, мир сотворен всемогущим и премудрым Богом, и сотворен как по своей форме, так и по материи. Не из чего-либо вовне готового или из Своего собственного существа создал его Бог, а создал единственно через акт Своей всемогущей воли, приведши в бытие Свои о нем мысли и Сам ничего не потеряв от этого, наподобие того, как и человек-художник, производя свое творение на свет, только свои мысли осуществляет при этом силой воли, но ничего не утрачивает из самого своего существа. Вот вкратце древнеотеческое воззрение на происхождение мира!

Что же сильного и резонного может сказать против него разум? Ведь никто не станет оспаривать тот несомненный и общепризнанный факт, что все в мире существа изменчивы и условны, т. е. все они такого рода существа, что начинают свое существование только с определенного мгновения времени, и причину, условливающую их бытие, имеют не в самих себе или в своей собственной природе, а вовне лежащих их условиях, так что если бы не было последнего рода условливающих причин, то и их самих вовсе бы не существовало. Если же так, то не вправе ли и не обязаны ли мы допустить бытие такого Существа, которое бы стояло вне и выше всех мировых существ, которое бы служило последней и высшей причиной, условливающего их существование, но в то же время Само находилось вне и выше подобных условий, или было бы Существом безусловным? Останавливаться на том объяснении происхождения мировых существ, что одно из них произошло от другого, как своей условливающей причины, а это в свою очередь произошло от следующей, дальнейшей условливающей причины, и так далее в бесконечность, это значило бы вовсе отказаться от объяснения происхождения мира. Потому что как далеко ни поднялись бы мы по лестнице второстепенных или условных причин, всегда будем встречаться с такого рода причинами, которые для объяснения своего будут необходимо предполагать существование других дальнейших подобных же причин. Только тогда мы освободимся

от бесплодного кружения нашей мысли в замкнутом круге условных причин, когда совершенно выйдем из этого круга и остановимся на верховной и безусловной причине всего мирового бытия. И это тем необходимее сделать, что без этого мы уже вовсе не в состоянии бы были хотя сколько-нибудь понять происхождение того общего плана, порядка и целесообразности, какие существуют в мире, хотя бы и могли при объяснении происхождения каждого взятого порознь существа остановиться на одних вторичных условных причинах, не доискиваясь до причины высшей и безусловной. То еще можно представить в уме, что вторичные в мире причины или деятели могут сами собой производить определенные действия или существа, предположив, конечно, наперед, что они одарены нужными для этого свойствами и силами, но чтобы эти деятели, действуя только каждый в своем частном и определенном круге и ничего не зная о взаимных своих действиях, могли дать в результате гармонический и целесообразный мир, это совершенно немыслимо. Вообразить подобную вещь похоже было бы на то, как если бы мы вообразили, что в большом числе собравшиеся люди, не имея никакого понятия о мелодии, запели стройную, гармоническую песнь, или, не имея никакого представления об архитектуре, построили громадное и величественное здание, или, ничего не зная о военном искусстве, образовали из себя стройное и строго дисциплинированное войско, и т. п. Чтобы понять или объяснить целесообразность в мире, при действии слепых и разрозненных сил природы, остается одно из двух: или допустить, что кем-то наперед самим силам природы внутренне сообщен определенный закон или предуказана их деятельности определенная норма, с тем, чтобы они так, а не иначе действуя, достигали наперед предположенной разумной цели, или же предположить, что кто-то, наперед имея общую идею или план вселенной, в то же время со стороны надзирал за этими силами и руководил или управлял их деятельностью, приноровляя ее к своей идее или к своему плану. Но в том и другом случае нельзя обойтись без допущения существующего вне и выше мира творческого разума Божия.

После сказанного само собой понятно, что пред судом здравого разума никакого рационального или научного значения не могли и не должны были иметь такого рода гипотезы, каковы были у древних атомистов или пантеистов, пытавшихся объяснить происхождение мира из самого же мира без допущения премирного и верховного Существа. Не говорим уже о гипотезе самобытного и вечного мира, которая сама лишила себя всякого значения, отказываясь от всяких объяснений его происхождения. И в самом деле, было ли, например, атомистической гипотезой дано разуму хотя что-либо серьезное и светлое в решении самого важного для него вопроса о происхождении мира? Ровно ничего. Ею прежде всего предполагалось существование вечных атомов, но это ничем не подтверждалось, и опыт доказывал противное. Затем, чтобы объяснить настоящее упорядоченное состояние мира, она прибегала к игре случая, предположив, что, при бесчисленных возможных комбинациях атомов, эта игра могла произвести тот общий порядок, какой получил настоящий мир. Но так объяснять происхождение мирового порядка не значило ли только издавать над разумом, который, не отказавшись от самого себя, никогда не в состоянии допустить того, чтобы из бессмыслия могло произойти что-либо разумное или носящее на себе печать разума? Потому-то на подобное объяснение атомистов даже некоторые из лучших языческих мыслителей (например, Цицерон) отвечали тем, что это похоже на то, как если бы стали объяснять происхождение «Илиады» одной игрой и разными случайными совпадениями двадцати четырех букв греческого алфавита, тогда как такого рода игра случая не в состоянии произвести и одного стиха Гомеровой «Илиады». Между тем нужно заметить, что в гипотезе случайного происхождения мирового порядка еще меньше заключается вероятности, чем в гипотезе происхождения «Илиады» через случайную игру и совпадение букв греческого алфавита. Тогда как по гипотезе последней, при двадцати четырех только буквах может быть предположено, хотя значительное, но все же ограниченное число случайных совпадений букв, гипотеза первая предполагает для своих атомов неограниченное или

бесконечное число возможных случайных совпадений или комбинаций. Но понятно, чем больше увеличивается количество возможных для атомов случайных совпадений, тем менее должно становиться вероятным, чтобы они случайно могли попасть на те именно, а не на иные комбинации, какие требовались для образования настоящего порядка вещей. Наконец, если бы и допустить, что все-таки удалось атомам попасть на настоящий порядок мировой, то спрашивается, что бы могло заставить надолго остановиться на этом последнем порядке или что могло бы помешать им мгновенно изменить свое положение и начать свою прежнюю беспорядочную игру разными комбинациями, продолжая таковую в бесконечность?

Все эти и подобные им несообразности в эпикурейской гипотезе сознавали, конечно, и древние пантеисты, почему и противопоставили ей свою новую гипотезу происхождения мира, а именно они предположили, что в глубине всех бесчисленных и разнообразных мировых явлений лежит одна мировая душа или, что то же, такого рода мировая сила, которая из себя произвела и непрерывно производит их, а также одушевляет их, централизует или организует собой, и что эта душа и составляет последнее основание или причину мира, или есть его Бог. Но и этой гипотезой, если отчасти устранились затруднения и несообразности прежние, то зато на место их ставились новые, не менее важные и неодолимые затруднения. С предположением души мировой, как жизненной и разумной силы, одушевляющей, организующей и осмысляющей мир, само собой понятно, легко могли быть объясняемы порядок и целесообразность в мире, но спрашивалось, что же это за душа мировая? Есть ли она действительно в мире и притом так, что мир составляет внутреннее ее развитие, а она сама служит внутренней основой всех его явлений? И если она действительно есть в мире, то можно ли ее признать последним его основанием, т. е. такого рода существом, которое бы, служа основанием для мира, само для себя уже не предполагало другого основания, или было бы существом безусловными? На тот и другой вопрос пантеисты давали положительный ответ; но в этом и заключалась вся несостоятельность и

противоречивость их воззрения на происхождение мира. Если душа их действительно есть в мире и составляет внутреннее единое с миром и со всеми его проявлениями, то ясно, что она не безусловна, а также условна, как и все взятые порознь или в совокупности мировые явления. Потому что немыслимо, чтобы безусловным могло быть то, чего внутреннюю природу составляет условность, или что внутренне и необходимо из своей природы производить одно условное. Если же душа их действительно представляет собой существо безусловное, то по этой же самой причине она не может быть душой мировой, потому что опять немыслимо, чтобы безусловное становилось условным или делалось сущностью и природой существ условных. Таким образом, оставалось одно из двух: или признать все упорядочивающую в мире душу мировой сущностью и тогда низвестъ ее на степень бытия условного, хотя и условливающаго собой все частные явления мировые, но в то же время позади или выше себя предполагающаго еще высшую безусловную причину, или же признать за ней безусловность, и тогда выделить ее из области бытия условного и мыслить ее, как премирный, верховный Дух, царящий над всеми условными формами бытия и жизни, но в себе самом не заключающий ничего условного или конечного.

На какой из этих сторон была истина, это отчасти было уже сознано и некоторыми из лучших древних мыслителей, а именно теми, которые вслед за Платоном верховный ум (*уоўс*) совершенно отделили от мировой материи и за Ним признали свободно-разумное действование по идеям и целям, выразившееся в образовании мира. Правда, и в этом воззрении была допущена та немаловажная несообразность, что подле верховного разума была помещена совечная Ему материя, представлявшая собой своего рода границу Его бытия и жизнедеятельности, но тем не менее нельзя не приметить того, что оно стояло выше всех прежних древних теорий о происхождении вещей и прямо шло навстречу возвышеннейшему христианскому учению о происхождении мира. Хотя здесь допускалось бытие совечной Богу материи, но она допускалась как *μή ὄν*, как чисто страдательный мертвый

материал, и допускалась, как нам кажется, не с иной целью, как той, чтобы выделить Бога из мира, возвысить Его над ним, чего достигнуть как-либо иначе не представлялось пока возможным, при недостатке идеи творения. Между тем содержащаяся в этом воззрении мысль о Боге как художнике или образователе мира, не только не стояла в прямом противоречии с представлением о Боге-Творце мира, но, напротив, к нему близко и даже очень близко подходила. Близость эта заключалась, конечно, не в признании за Богом только образовательного Его отношения к миру, а в том важном предположении, что Бог произвел мир не через внутреннее и необходимое Свое саморазвитие, а через внешний акт Своей воли, действуя как художник, управляемый в своих действиях единственно идеями и целями своей производительности. Потому-то, как мы видели, Отцы и Учителя Церкви, хотя со всей силой выступали против древне-дуалистического учения о Боге как только образователе мира, но в то же время в своем учении о Боге-Творце мира они удерживали представление о Его творческом отношении к миру, как похожем на отношение художника к своему произведению, причем, конечно, всегда это представление ставилось во внутренней нераздельной связи с идеей чистого, безусловного творчества Божия.

И в самом деле, аналогия художнического или, как часто выражаются, творческого гения человеческого, производящего разные произведения искусства, может и должна быть признана самой лучшей и даже, можно сказать, единственной аналогией, которая может иметь место в объяснении учения о творческом произведении мира и которая не только ничем ему не мешает, но скорее возможно лучшим или доступным для разума образом истолковывает и даже оправдывает. На мир в его гармонической целостности и целесообразности мы не иначе можем смотреть, как на самое возвышеннейшее и художественнейшее произведение искусства. Если же так, то не в праве ли и не обязаны ли мы, при объяснении происхождения этого произведения, взять аналогию с образа происхождения того рода произведений искусства, которые завершают собой на земле все произведения искусства природы, т. е. произведений

искусства человеческого? Останавливаясь же на каком бы то ни было роде произведений искусства человеческого, мы необходимо предполагаем и отличаем от него виновника его, и, кроме того, в этом виновнике мы необходимо предполагаем ум, обладавший идеей произведения, а также волю и энергию, какие нужны были для выражения или осуществления вовне этой идеи. Не должны ли поэтому мы и при рассматривании мира необходимо предположить, что у него был отличный от него Виновник и что этот Виновник обладал безграничным умом, могшим составить идею о таком громадном и в то же время гармоническом произведении, а также безграничной энергией и силой, какие потребны были для осуществления этой необъятной и многосложной идеи?

Но нам говорят (пантеисты), отчего же мы не останавливаемся на аналогиях произведений искусства природы, например на том, как растительное семя, следуя присущему ему закону целесообразности, развивается в художественное растение или дерево, как органический зародыш, следуя прирожденному ему типу, принимает самую замысловатую и гармонически стройную форму организма, или как животное, покоряясь инстинкту, бессознательно производит нечто похожее на произведения искусства человеческого, и т. п.? Между тем, если бы мы отсюда взяли аналогию для объяснения целесообразности мировой, то должны были бы, совместно с пантеистами, прийти к тому выводу, что целесообразность имманентно присуща самой природе, или что внутреннее и последнее основание целесообразности заключается не вне ее, а внутри ее самой. На это мы отвечаем тем, что произведения искусства человеческого не представляют собой что-либо совершенно оторванное от природы, а напротив, составляют собой один из видов искусства самой же природы, и притом, что весьма важно, такой вид, который только совершенно понятен и ясен для нас, потому что о нем одном мы хорошо знаем, на основании собственного сознания нашего и наблюдений над подобными нам людьми. Естественнее всего, поэтому, нам, при объяснении целесообразности мировой, избирать за исходную точку зрения

аналогию искусства человеческого, чтобы идти от известного к неизвестному, а не поступать наоборот, чтобы идти от неизвестного к известному. Между тем, мы все убеждены в том, что главное и существенное условие во всяком искусстве человеческом составляет разум, который наперед начертывает идею или цель известного произведения и затем подбирает к этому соответственные или пропорциональные средства, и в этом так твердо и неотразимо убеждены, что никак, не отказавшись от своего разума, не можем допустить того, чтобы какое бы то ни было художественное произведение могло образоваться без разума, наперед предначертавшего его идею или план и придумавшего для этого нужные средства. Потому-то, обращаясь отсюда ко вселенной и замечая здесь везде самые очевидные и осязательные следы целей и пропорциональных средств, направленных прямо к известным целям, мы никак иначе не можем понять и объяснить этого рода явлений, как только предположивши, что устроил природу высший Разум, который наперед начертал для нее определенные цели и сообразно с ними употребил в дело свои определенные средства. Ссылка здесь на то, что все силы природы действуют гармонично вследствие внутренне-присущего им закона целесообразности, что, например, семя растительное или животное развивается в тот или другой стройный организм вследствие прирожденности ему той или иной нормы развития или типа, ни к чему не ведет. Потому что, если бы и так было, то и в этом случае мы не освобождались бы от необходимости допустить существование верховного Разума как последнего основания целесообразности в мире. Ведь силы природы, а также растительные семена или зародыши животных сами по себе совершенно слепы, неразумны и о той целесообразности, которая составляет их внутренней закон или норму, ничего не знают. А потому, если и допустить, что им внутренне присущ или прирожден закон целесообразности, то для того, чтобы понять самую прирожденность этого закона, не должны ли мы будем необходимо допустить существование верховного Разума, который вместо слепых и неразумных физических сил сам наперед обдумал и сообразил как и что им

нужно делать для известных целей, и свой закон относительно этого внедрил в самую их внутреннюю природу?

Но могут еще сказать нам, отчего же мы, хотя пользуемся аналогией творчества человеческого, производящего искусство, но не все отсюда переносим на верховный творческий Разум, отчего мы, например, не утверждаем, что этот Разум, при художническом производстве мира, пользовался, как всегда пользуется человек-художник, потребным для этого готовым материалом, а вместо этого говорим, что он все произвел из ничего, тогда как совершенно немыслимо, чтобы из ничего могло произойти что-либо? На это мы отвечаем тем, что не нужно забывать, что существует бесконечная разница между бесконечным Духом Божиим и конечным духом человеческим и что поэтому на всякого рода аналогии, почерпаемые нами из духа нашего, хотя они имеют весьма важное и существенное значение в деле Богоизбрания, нужно смотреть, как на слабые только или тусклые отобразы, которые далеко не выражают всего того, что есть в самом существе высочайшего предмета. Если ограниченный дух человеческий не может произвести чего-либо без чего-либо внешнего, по тому самому, что он во всем внешними условиями ограничен, то следует ли отсюда, чтобы также точно поступал и Дух бесконечный, Который ничем не ограничен и ни от чего сущне не зависит? Какое будет противоречие допустить, что Бог Сам Собой производит как то, что имеет произвести, так и то, при посредстве чего это может быть произведено. Если бы мы вместе с пантеистами утверждали, что Бог есть только какое-то безусловно неопределенное, бескачественное или даже абстрактное существо, и в то же время произвел мир из ничего, то тогда, конечно, имело бы свой смысл возражение, что из ничего не может быть что-либо. Но оно не имеет никакого места и значения при нашем представлении о Боге, как существе, обладающем всей полнотой бытия и жизни, а также сил, потребных для произведения мира. Чтобы представить возможным происхождение мира, для нас достаточно знать, что Бог от вечности имел в Своем уме мысли о мире, со всеми его вещами и существами, и что при Своем всемогуществе Он

обладал всем, что нужно было для осуществления их на деле. А как именно эти мысли Божественные обратились в самые вещи и существа, это, конечно, навсегда должно составить для нашего разума тайну непонятную и непроницаемую. Тем не менее, это не должно давать нам права отрицать возможность ею прикрытого самого факта его происхождения. Мало ли чего даже из самого близкого нам и подручного мы не знаем, как оно происходит, хотя бываем совершенно уверены в его действительности. Например, знаем ли мы, каким образом вне нас находящиеся существа посредством впечатлений на нас обращаются в мысленные образы и мыслятся нашим умом как чистые понятия? Конечно, нет. Между тем никто не сочтет себя вправе возражать что-либо против возможности или действительности этого психического феномена. Если же так, то почему же мы не можем допустить того, чтобы и наоборот – мысленные образы вещей могли бы быть обращены в действительные вещи, при действии всемогущества Божия?

## §7. Дальнейшая судьба этого учения и бесполезность позднейших рационалистических попыток поколебать его значение

Этих-то рациональных соображений придерживались древние Отцы и Учители и настолько твердо успели оградить и так высоко поднять христианское учение о миротворении, что оно мало-помалу заняло подобающее ему господственное положение не только между умами простыми, но и образованными, оттеснив собой назад все прежние древнефилософские воззрения на происхождение мира. И в этом ничего не было удивительного, потому что совершенно естественно было разуму преклониться перед открывшемся ему истиной, которую он так долго и понапрасну искал и нигде не находил. Но удивительно то, что и после того, как эта истина всем открылась и стала известна каждому, не перестают, особенно на Западе, появляться такого рода мыслители, которые в решении вопроса о происхождении мира предпочитают возвращаться к прежним, отжившим свое время, теориям то пантеизма, то материалистического атомизма. В средние, впрочем, века подобные мыслители представляли собой одиночные и не имеющие важного значения явления<sup>100</sup>. Древнесхоластическими богословами, хотя привычные им словопрения и диалектические тонкости допускались и в учении о миротворении, главная мысль в этом учении о творении из ничего удерживалась вообще весьма строго и твердо<sup>101</sup>. То же самое можно сказать и о протестантских богосвоях более давних. Но в новейшее время на Западе, особенно в протестантском мире, чаще и чаще стали появляться не только системы, но и школы как пантеистического, так и в особенности материалистического направления, одинаково враждебные христианскому учению о миротворении. Этого рода явления стали и в наше время так нередки и даже часты, что легко может у многих возникнуть недоумение, не представила ли в самом деле новейшая наука каких-либо новых неоспоримых и твердых данных, которые могут давать разуму полное право

отказаться от древнехристианского учения о миротворении, или, что то же, не предложила ли она в своем решении вопроса о происхождении мира настолько удовлетворительного и несомненного ответа, что его нельзя не предпочесть тому решению, какое доселе сообщалось в христианстве? Но ничего подобного нет. При серьезном вникании в сущность дела оказывается, что новейшие теории происхождения мира, как пантеистическая, так и материалистическая, представляют собой не более как только повторение или возобновление отживших свое время теорий древнеязыческих. В них новая только научная подкладка или обстановка, но основа или сущность дела одна и та же. Против них поэтому всю свою силу имеют те аргументы, против которых не могли устоять прежние, уже нами рассмотренные теории.

## §8. Несостоятельность новейших пантеистических теорий

Что, спрашивается, новейший пантеизм сравнительно с древним придумал и сказал нового, более удовлетворительного в решении вопроса о происхождении мира? Стоящий во главе всех позднейших пантеистов Спиноза вот как разрешает этот вопрос. Мир есть не что иное, как внутренняя и необходимая акциденция или принадлежность Самого Бога, Который в свою очередь есть ничто иное, как внутренняя и необходимая его субстанция. Мир поэтому не составляет собой чего-либо случайного или произошедшего во времени, а существует так же вечно, как и его безусловная и бесконечная субстанция, из которой он вечно возникает. И из этой субстанции возникает он не через свободно-творческий ее акт, какого в ней и не может быть при недостатке разума и воли, а вследствие ее внутренней физической необходимости, заставляющей ее вечно проявлять свою сущность в мировых явлениях, хотя скоротечных и мимолетных, но никогда не прекращающих своего чередования.

Но что такое эта гипотеза Спинозы, как не воспроизведение древнепантеистического мировоззрения со всеми его ошибками и недостатками? Свою субстанцию, из которой хочет произвести мир, Спиноза признает вполне самобытной, бесконечной и безусловной, но в то же время он утверждает, что эта же самая субстанция составляет собой основу и сущность всех конечных и условных мировых явлений, равно как эти явления составляют внутреннюю и необходимую ее принадлежность, так что если бы не было их, то не было бы и самой субстанции. Мыслимо ли это? Кто может понять и допустить, чтобы существо по своей природе самобытное, в то же время по какому-то внутреннему закону той же природы вечно делало себя случайным и мимолетным, или чтобы оно, будучи безусловным, вечно условливалось, или, будучи бесконечным, вечно дробилось на самые мелкие конечные и ограниченные существа? Одно из двух: или субстанция Спинозы

действительно самобытна, безусловна и бесконечна, и в таком случае она должна быть изъята от всего замечаемого в мире случайного, условного и конечного, или же она действительно составляет внутреннюю основу и сущность всех случайных и условных мировых явлений, и тогда должна быть признана и сама случайной, условной и конечной. Но Спиноза, хотя допускает и первое, тверже и решительнее всего настаивает на последнем. Субстанция его, следовательно, если допустить за ней действительное бытие, ни в каком случае не может быть признана самобытным и безусловным существом, или последним основанием всего существующего, не предполагающим уже для себя никакой другой высшей причины, а необходимо должна, напротив, быть признана условной или, что то же, должна быть отнесена к разряду такого рода условных или вторичных причин, которые хотя в лестнице мирового бытия занимают сравнительно высшее место, но тем не менее для своего объяснения требуют еще вне и выше их стоящей последней безусловной причины. Между тем даже и в ряду этих вторичных причин нельзя отвести для нее первого места или самого высшего и господствующего положения; потому что она, как изображает ее Спиноза, в своей сущности далеко не заключает всего того, что существует, а потому и не в состоянии объяснить собой происхождения всего существующего. Она, по представлению Спинозы, хотя и обладает атрибутом мышления и своего рода деятельностью, но это мышление, безусловно, неопределенное и бескачественное, эта деятельность, безусловно, невозмутима и непроизвольна, иначе говоря, она не имеет в себе ни ясного сознания или разума, ни действующей по разумным побуждениям и целям воли, или свободы. Если поэтому посредстве ее и можно объяснить происхождение какого-либо бытия в мире, то разве только бесчувственного и бессознательного. Но как объяснить происхождение и появление в мире существ с разумом и свободой. Разве вопреки неотразимому сознанию и опыту отвергнуть присутствие в людях свободы, как это делает Спиноза? Но еще остается у людей разум, что же с ним делать? Разве отвергнуть

и его существование? Как, наконец, объяснить замечаемый во всем мире один общий план и порядок? Не следует ли отвергнуть и это, что отчасти и делает Спиноза, отрицая существование в мире целесообразности в ее строгом и общепринятом смысле? Но он сам все-таки допускает в мире известного рода порядок и план, от чего же, спрашивается, это зависит? Ответом на это служит у Спинозы то предположение, что его субстанция, хотя бессознательна и неразумна, действует всегда закономерно, необходимо следуя закону, присущему ее внутренней природе. Но можно ли понять этого рода правильность или закономерность в деятельности субстанции, при отсутствии в ней разума и ясного представления целей и средств?

Те же затруднения и недостатки представляет и более поздняя гипотеза Шеллингова, которой тоже предполагается, что хотя Бог есть существо абсолютное и единственный Виновник мира, но Он же составляет Собой и самую основу мировую, которая, быв на первых порах бесчувственной и бессознательной, т. е. одной слепой и темной природой, впоследствии перешла на степень бытия чувствительного и сознательного, т. е. чувствующего и мыслящего духа, почему и образовала мир, состоящий, с одной стороны, из бесчувственных и бессознательных, а с другой – из чувствующих и духовно-разумных существ. Понятно, что это абсолютное Шеллингово, так как оно не сразу обладает всецелым бытием своим, а овладевает им постепенно, и притом путем перехода в непрерывный ряд случайных и условных существ, вовсе не есть поистине абсолютное или безусловное существо, а потому для объяснения себя самого необходимо требует предположить вне и выше себя другое, действительно безусловное существо, дающее ему бытие и жизнь. Кроме того, это абсолютное, по изображению самого же Шеллинга, таково, что если бы и признать его первой или самой высшей причиной мира, то им можно бы было объяснить происхождение разве только одного материального и бесчувственного бытия, но ничуть не сознательного и разумного. То еще можно понять, что из того существа, основу которого составляет физическая и

бессознательная природа, может произойти ряд таких же чисто физических и бессознательных существ. Но как из него могут произойти сознательные и духовно-разумные существа, это понять так же невозможно, как невозможно понять, чтобы физически темное и неразумное произвело из себя чистейший свет духовный и разум или же само обратилось в этот высший и ему противоположный вид бытия.

Чтобы обойти все эти затруднения, Гегель свое абсолютное в его первоначальном состоянии представляет уже не как единую и темную природу, подобно Шеллингу, а мыслит его, как всеобщую абсолютную идею, надеясь этим легко объяснить происхождение как материального, так и высшего духовного порядка вещей. Но попытка напрасная. Что такое это за абсолютная идея, которую Гегель полагает в основу мира и из которой он надеется произвести все существующее, приписав ей закон внутреннегоialectического развития, или непрерывного и постепенного переходления от тезиса к антитезу и синтезу, – или от бытия к инобытию и быванию? Действительно ли она абсолютна или безусловна, или же условна? Если ее не считать одной чистой абстракцией, а признать за ней некоторое действительное значение, то она будет обозначать собой не что иное, как мысленное бытие самого общего и неопределенного свойства, бытие, имеющее вид одного мыслительного материала, который только впоследствии времени, благодаря длинному и сложному процессу развития, имеет принять определенную, целостную и законченную форму мысли или, что то же, взойти на степень духа. Но может ли такое бытие быть признано безусловным? Мыслимое ли дело, чтобы безусловное не было сразу таковым, а становилось им только последовательно и постепенно, проходя через бесчисленные и разнообразные степени случайных и условных метаморфоз? Понятно поэтому что идея, полагаемая Гегелем в основу мироздания, не безусловна, а условна. Если же она такова, то для объяснения себя самой необходимо предполагает существование безусловного существа, стоящего вне и выше ее. Без этого ее первоначальное существование вовсе необъяснимо и

немыслимо. Необъяснимым также в сем случае должно остаться и дальнейшее последовательное развитие этой идеи до степени духа. Ибо кто может понять то, чтобы она сама собой без стороннего и высшего содействия то обращалась сперва в грубую материю и в материальные, бесчувственные существа, то впоследствии отсюда каким-то чудом преобразовывалась в дух и появлялась в форме духовных и свободно-разумных существ? Ссылка здесь на внутренне присущий идее закон постепенного и правильного развития ничем не помогает делу. Потому что опять остается неразрешаемым, откуда этот разумный, правильный и целесообразный закон, если не предположить, что он наперед существовал в уме высшего безусловного существа, а впоследствии положен Им был в основу всего мирового бытия? Мыслимо ли существование чего бы то ни было закономерного и целесообразного, без предположения наперед целостного и определенного существа, обладающего полным и ясным разумом?

Не более счастлив был в попытке объяснить все существующее и один из самых поздних и современных нам пантеистов Гартман, который абсолютную идею Гегелеву заменил своим бессознательным абсолютным. Это абсолютное то имеет преимущество пред абстрактной или по крайней мере совершенно неопределенной идеей Гегелевою, что представляет собой сразу определенное и действительное существо, так как, по изображению Гартмана, оно одарено жизнью, чувствительностью и даже своего рода темной и инстинктивной волей, хотя в то же время нет в нем при этом ни сознания, ни разума. Но может ли оно быть признано существом абсолютным, а также последним основанием или причиной всех вещей? Очевидно, что ему нельзя приписать ни того, ни другого. То самое, что это абсолютное представляется лишенным сознания и разума, ясно показывает, что оно не вполне целостное и совершенное существо, не говоря уже о том, что оно не может быть признано безусловным и по тому самому, что по природе своей составляет одно со всеми случайными и условными мировыми существами. Если же так, то для

объяснения бытия его самого необходимо предположить другую, высшую его причину. Но пусть оно так ли или иначе существует, спрашивается: можно ли объяснить из него происхождение всего в мире существующего? Правда, как обладающее действительным бытием и жизнью, а также хотя безотчетной, но необходимо и инстинктивно стремящейся к известной цели волей, оно может производить через себя или из себя известного рода действительные и живые существа. Но его производительность, понятно, должна ограничиться одной областью существ материальных и бессознательных или неразумных. Перейти же за эту черту или, что то же, перенестись в область сознательных или духовно-разумных существ он вовсе не в состоянии – это было бы выше его сил и против его природы. Ибо каким образом бессознательное и неразумное могло бы из себя произвести сознательное и разумное? Это бы значило то же, что в следствии или действии может быть больше, чем сколько бывает в причине.

Гартман ссылается на то, что в нашей собственной психической жизни бессознательные состояния не представляют собой чего-либо совершенно чуждого сознанию, потому что при известных условиях легко они могут переходить в сознательные, равно как и наоборот, состояния сознательные не составляют чего-либо совершенно чуждого всякого элемента бессознательности, и даже при известных условиях легко могут нисходить на степень состояний бессознательных. А это в свою очередь служит для него ясным признаком того, что будто бы сознательное по своей природе не есть что-либо иное или противоположное в отношении к бессознательному, а напротив, в нем самом получает свою основу и из него возникает и развивается, представляя собой по отношению к нему только высшую и совершеннейшую форму бытия, по существу же своему ничем от него не разнясь. Но если бы было и так, то спрашивается, отчего же Гартман не предполагает необходимо в своем бессознательном абсолютном сознания и разума, а настаивает только на том, что оно бессознательно? Если в самом абсолютном бессознательность не может перешагнуть границ своих и перейти в сознательность, то как понять то, что

она в каждом человеке так легко и так неуклонно всегда переходит в сознание и разум?

Непонятно также для Гартмана загадкой должно остаться и то, отчего везде – в мире порядок и целесообразность, когда его абсолютное, составляющее последнюю основу всего, не имеет никакого ясного представления о целях и средствах, и когда во всей своей деятельности управляет одним слепым и темным инстинктом? Ссылка здесь на аналогии закономерного и целесообразного искусства природы, производимого то слепой растительной и жизненной силой, то темным инстинктом животных, никак не объясняет дела, потому что все эти явления искусства природы сами по себе темны, почему прежде всего для самих себя требуют нужного объяснения. А так как единственным средством к их объяснению служит аналогия искусства человеческого и так как последнее всегда необходимо предполагает все наперед предусматривающий и расчисляющий разум, то мы, при объяснении инстинктивного искусства природы, необходимо должны решиться на одно из двух: или вовсе отказаться от понимания этого рода искусства, или же предположить, что здесь слепые силы или темные инстинкты служат только вторичными или исполнительными деятелями, позади же их в последней инстанции находится другой, высший и главный разумный деятель, который все наперед предусматривает, предрасчисляет и вкладывает в их природу известные и определенные нормы деятельности, необходимые для выполнения наперед предусмотренных и предначертанных им целей.

## §9. Несостоятельность гипотезы новейшего материализма

Теперь следует спросить, чем новейший материализм основательнее и тверже сравнительно с древним в решении вопроса о происхождении мира? Судя по его особенному распространению в позднейшее и настоящее время, а также по сравнительно высокому уровню естествознания в новейшее время, можно бы думать, что он нашел для себя более широкую и твердую почву, чем какую имел под собой материализм древний. Но на деле ничего этого нет. Правда, новейшие естественные науки сравнительно с прежним обладают гораздо более значительным знанием законов и сил природы и благодаря этому имеют возможность прямо и легко объяснять многое в природе из того, что прежде казалось неясным или совершенно темным, но тем не менее они не представляют собой никаких прямых данных и не дают никакого права на то, чтобы относительно происхождения мира делались такого рода выводы, какие делаются позднейшими материалистами. Останавливаясь на одних только подлежащих чувственному наблюдению и опыту чисто физических деятелях или силах природы и находя при посредстве их возможным более или менее вероятно или удовлетворительно объяснить нечто из существующего порядка вещей, они обыкновенно отсюда переходят к тому выводу, что этих деятелей вполне достаточно для того, чтобы изъяснить происхождение и всего существующего, не исключая и бытия духовно-разумного, вслед же за сим поспешно перебегают к тому умозаключению, что поэтому нет никакой надобности и даже вовсе излишне предполагать существование некоторой особенной высшей причины, как условия, необходимого для объяснения происхождения мира. Но кто не увидит, что в этом логическом приеме ничего нет научного или оправдываемого наукой? Если мы при посредстве одних чисто физических и механических сил и можем объяснить некоторые, незначительные отрывки из громаднейшего организма мирового, то следует ли отсюда, что

и все в этом организме может и должно быть изъяснено не иначе как только через посредствование одних этих сил? Но допустим даже, что нам удалось бы посредством их изъяснить не только частные мировые явления, но и все без исключения существующее в мире. Тогда спрашивается опять, вправе ли мы были смотреть на эти силы, как на последние и первоосновные силы, не предполагающие уже позади или выше себя другой высшей, и притом разумной силы? Ведь мы, например, очень хорошо знаем, что причиной всего движения в паровой машине служит сила пара, действующая по известным законам движения, однако же не считаем себя вправе останавливаться на этой одной силе при объяснении устройства механизма этой машины. Таким образом и новейшие материалисты, несмотря на то, что сравнительно с древними принимают на себя более важную наружную осанку, на деле оказываются ничем не лучше их в своих слишком спешных и нелогических выводах, которые делаются ими ничуть не для интересов науки, а скорее в угоду своего личного предрасположения во всем видеть одно естественное и нигде не замечать и не предполагать ничего сверхъестественного. Ничего поэтому нет удивительного, что у новейших материалистов, как и у древних, мы встречаемся с одними и теми же несообразностями и неразрешимыми затруднениями, при напряженных, но, как сейчас увидим, бесплодных попытках их объяснить происхождение как всего существующего, так в особенности разумного и целесообразного порядка вещей.

Главнейшая и господствующая теория, которой обыкновенно пользуются новейшие материалисты в своих объяснениях существующего порядка вещей – это древняя, хотя, впрочем, значительно подновленная, теория атомизма. Сущность же ее заключается в следующем: в глубине всех мировых явлений находятся материальные атомы. Эти атомы обладают внутренне присущими им физическими или механическими силами, которые могут быть сведены к двум силам – притягательной и отталкивателюй, или даже к одной силе движения, а потому эти же самые атомы, при сохранении своего внутреннего единства, в то же время входят между

собой в самые разнообразные соотношения или сочетания, которые и образуют собой существующий порядок вещей.

Но спрашивается, что такое это за атомы, которым приписывается столь важное и всеусловливающее значение? Это отнюдь не подлежащие какому-либо наблюдению или опыту, а только умопредставляемые или предполагаемые мельчайшие частички мировой материи. О них, следовательно, наука ничего не может сказать положительного и решительного, на основании чего можно бы было прийти к каким-либо верным и несомненным научным выводам. Впрочем, никакого нет противоречия в том, чтобы допустить существование атомов, как самых мелких частичек материи, остающихся среди постоянных и непрерывных ее видоизменений, всегда цельными и неделимыми, так как, несмотря на то, что доселе еще не найдено ясных границ, до коих может простираться делимость материи, все же нельзя не допустить, что они должны где-нибудь быть, и есть. Но главный вопрос здесь в том, каковы по своей природе эти атомы, самобытны ли они, т. е. безусловны, или нет? Если принять во внимание, что атомы составляют собой ничто иное, как основание и сущность материи, которая, несомненно, изменчива и условна, то понятно, что никакого не будет основания предполагать в них что-либо похожее на бытие самобытное или безусловное. Кроме того, самое понятие об атомах, как мелких частичках, современно и совместно существующих друг для друга и для образования из себя какого-либо целого, прямо исключает всякую мысль об их безусловности. Ибо каким образом может быть безусловным то, что условие для своего существования получает в другом, и в свою очередь каким образом будет безусловным это другое, когда оно условие для своего бытия получает в первом? Понятно поэтому что было бы противоречием признать атомы безусловными или самобытными и не предположить для них некоторого высшего основания или причины.

Но пусть атомы существуют так или иначе. Спрашивается, что же есть в них такого, из чего всегда и с внутренней неотразимой необходимостью проистекает никогда не прерывающаяся и не оскудевающая деятельность и

производительность? На это отвечают материалисты тем, что атомы по самой своей природе обладают физическими силами, которые совершенно нераздельны с ними, или, прямее сказать, составляют с ними одно и то же. Но в пользу этого положения решительно ничего не говорят современные естественные науки со всеми их новыми открытиями и вновь приобретенными научными данными. Ими за несомненное признается то, что сила может действовать или по крайней мере проявлять себя нам не иначе как только в материи или при посредстве материи. С другой стороны, они же за неопровергимый факт признают и то, что материя сама в себе бездейственна, и что действующей она становится не иначе как при наступлении совне условий, благоприятствующих к действованию в ней сторонней причины, или силы, так что когда минуют эти условия, она по-прежнему приходит в состояния инерции. Потому-то новейшие физики и химики по прежнему удерживают во всей строгости отличие силы от материи. При всякого рода объяснениях явлений в материи, они всегда обращаются к тем или иным силам природы, предполагая в них именно найти объясняющую причину, а не в самой материи. И сами материалисты волей или неволей отчасти допускают это различие, отличая в самой материи силу, как такое ее свойство, которым одним условливается ее деятельность, или как такую внутреннюю причину, от которой одной зависят все происходящие в ней явления или действия. Если действительно сила в материи составляет нечто в себе самом сосредоточенное и из себя действующее, тогда как сама по себе материя бездейственна, то ясно, что и в этом случае сила будет далеко не то же самое, что материя, к материи она будет так относиться, как движитель относится к движимому, в себе самом не имеющему возможности приходить в движение, или как производитель – к производимому, в себе самом не заключающему возможности производить себя. Впрочем, как бы то ни было, но важнее всего здесь то, что новейшими естественными науками не только не отрицается, но и прямо подтверждается то положение, что силы природы, как ни понимать их, по своему существу ограничены и условны потому, что они не иначе могут производить

соответственные им действия, как только при появлении вовне необходимых для этого условий, до возникновения же этого рода условий или по миновании их они не действуют. Если же они таковы, то понятно, что их существование не может быть объяснено из них самих, а для этого необходимо допустить бытие вне или выше их стоящей причины. Спрашивается, наконец, каким бы образом атомы, снабженные силами физическими, могли сами собой произвести разнообразие и весь существующий порядок вещей? Материалисты, как известно, все силы природы пытаются, хотя без успеха, свести к двум коренным физическим силам – притягательной и отталкивательной, или даже к одной чисто механической силе движения. А так как, по их воззрению, силы и атомы одно и то же, то и атомы их все совершенно однородны, все чисто материального, физического или химического свойства. Если же так, то значит все дело в принятии атомами той или иной формы мировой может и должно зависеть от одной их группировки или чисто пространственного их перемещения и размещения. Но одной группировкой этого рода может ли быть объяснено происхождение всех мировых существ? Что от этой группировки могут произойти разновидные физические массы или тела, например твердые, жидкое и воздухообразные, это понять еще можно, но как понять, чтобы могла возникнуть отсюда область сознательных или даже только чувствующих существ? Каким образом количественное бытие может обратиться в качественное? Каким образом, например, впечатление может перейти в ощущение, свет – в зрение, шум – в слух, или запах – в обоняние? Между одним и другим такая лежит громадная пропасть, что не в силах перешагнуть ее никакая и даже самая смелая мысль. Но допустим, что атомы при той до чрезвычайности сложной и в высшей степени целесообразной группировке, какую они принимают в организмах, могут по какой-то вовсе непонятной причине обращаться в способности чувствования, сознания и даже мышления; тогда как объяснить эту самую группировку, в которой до осязательной очевидности заметна преднамеренная цель и в которой все представляет собой самые

пропорциональные и соответственные средства по отношению к этой цели? Объяснить присущими атомам физическими или механическими силами? Но они слепы и не разумны, а каким образом слепой может действовать, как зрячий, или неразумный, как разумный? Прибегнуть разве к случаю? Но это нелепо. Да если бы случай и дал слепым силам природы возможность попасть на сколько-нибудь разумное и целесообразное действие, то этот же самый случай опять бы мог его перепутать или разрушить. Допустить еще разве, как делают некоторые материалисты, что силам природы или атомам внутренно присущ закон порядка и целесообразности? Но это значило бы допустить, что слепцу внутренно присущ закон ясного и правильного зрения или безумцу – закон здравого смысла и правильного суждения.

Ничего поэтому нет удивительного, что, применяя свою атомистическую теорию к практике, материалисты на каждом шагу впадают в неразрешимые затруднения, несообразности и даже противоречия. Вот, например, как они думают объяснить происхождение или, точнее сказать, самообразование вселенной, пользуясь для этого известной канто-лапласовской гипотезой. Атомы, имевшие образовать из себя вселенную, по их воззрению, на первых порах находились в состоянии раскаленном и газообразном, причем, конечно, действовала в них одна центробежная сила, хотя в них таилась скрытно и сила центростремительная, готовая открыть свое действие тотчас по наступлении нужных для этого благоприятных условий. Эти условия должны были наступить с того времени, как в центральной сфере безграничной атомистической массы стало происходить рано или поздно имевшее последовать охлаждение, а также нераздельное с ним более плотное сцепление или сжимание атомов. Благодаря этому обстоятельству, центростремительная сила должна была образовать из ближайшей атомистической материи шаровидное тело и установить в нем вращательное движение около своей оси. Что же касается более отдаленной от центра или периферической материи, то вследствие усиливающегося через вращение отлета, она должна была сперва принять вид

экваториального кольца, наподобие кольца Сатурнова, а затем вовсе отделиться от первоначального шара, образовавшего собой солнце. Но после отделения от солнца она сама, вследствие действия присущей ей центростремительной силы, должна была образовать из себя подобный же шар и вместе с этим отделить от себя часть для образования точно таким же образом другого нового подобного шара, который в свою очередь должен произвести дальнейший подобный же, только меньший шар и так далее. Таким образом, мало-помалу образовались все тела небесные вместе с нашей планетой, и заняли во вселенной те места и пути, какие занимают идерживают за собой в настоящее время.

Но кто не поймет того, что эта гипотеза, если может иметь какое-либо значение, то разве только в связи с мыслью о верховной разумной причине, без этого же совершенно бессильна объяснить как самый процесс мирового развития, так и тот результат, к которому он направлялся и пришел, т. е. общий во вселенной стройный и гармонический порядок? Между тем в ней, как представляют ее материалисты, совершенно игнорируется участие верховного разума, и все дело мирообразования сводится к действию одних, присущих атомам сил – центростремительной и центробежной, или одной общей физической силы тяжести. Но спрашивается, возможное ли дело одним действием этих сил объяснить столь сложный и замысловатый, но в то же время совершенно правильный и целесообразный мирообразовательный процесс, процесс, прямо и верно направляемый к одной определенной цели – к настоящему мировому порядку, и своим следствием имеющий не что иное, как этот же порядок? Ведь сила центробежная и центростремительная или сила тяжести далеко не то же, что силы разума или порядка. При известных условиях они, конечно, могут производить разного рода комбинации между атомами, и даже самые разнообразные и, пожалуй, правильные комбинации, но к своим произведениям они совершенно безразличны. Для них никакой не составляет важности то, будут ли производимые ими комбинации правильные или нет, будут ли согласоваться с общим планом и порядком или нет, а потому в

каждое время они совершенно одинаково способны как на то, чтобы помогать и служить общему мировому порядку, так и на то, чтобы мешать и вредить ему через внесение везде дисгармонии и беспорядка. Что же, несмотря на все это, заставило их не наугад или беспорядочно действовать, а действовать именно так правильно и планосообразно, чтобы в конце этого действия появилось такое до необытности обширное и до математической точности расчисленное и размеренное чудное произведение, какое представляет собой система небесных миров? Что, например, заставило центростремительную силу, как предполагается в гипотезе, начать свое действие в средине, а не на какой-либо из окраин атомистической сферы, тогда как ничто не мешало ей это сделать, и на самом деле она поступила так в отношении к кометам, имеющим с одного конца вид головы, а с другого – подобие хвоста? Или что далее помешало этой же силе, как представляется в гипотезе, воспрепятствовать отлету от солнечного шара образовавшегося около него и распавшегося на части кольца, тогда как ей, по-видимому, ничего не стоило притянуть эти обрывки к первоначальному шару и соединить их в одно с ним неразрывное целое? Что, наконец, спрашивается, помогло силе центробежной на такие пропорции поделить небесные тела и на такие расстояния и пути отдалить их друг от друга, чтобы они не сталкивались между собой и вследствие присущей им силы притяжения не поглощали друг друга, тогда как то и другое вовсе не противоречило бы свойствам сил центробежной и центростремительной? Если все это произошло не от разума, то, спрашивается, от чего же? Остается в этом случае допустить разве только одно, а именно участие случая, что и делают материалисты. Но обращаться к случаю, при объяснении какого бы то ни было порядка и плана, это значило бы отказываться от разумного объяснения, и мало того, это значило бы разумное объяснение променивать на объяснение нелепое и лишенное смысла. Ибо кто не сочтет за нелепость того, чтобы случай мог произвести что-либо вполне планосообразное и целесообразное, а тем более тот изумительный план и порядок, какой наблюдается в системе

миров небесных? Ведь никто не станет оспаривать нелепости того, чтобы металлические песчинки, благодаря одному случайному действию сил природы, могли произвести часы или другую какую-либо правильно и искусно устроенную машину. Что же сказать о предположении, будто бы атомы, благодаря одному случайному совпадению действий присущих им сил центростремительной и центробежной, могли произвести до изумительности стройную и гармоническую систему вселенной<sup>102</sup>?

Такого же рода попытки материалистов и в объяснении происхождения частных мировых явлений, носящих на себе печать плана, порядка, цели и мысли. Встречающиеся, например, в царстве неорганическом геометрически правильные кристаллические формы объясняют одним простым механическим соединением мельчайших частичек, из коих каждая имеет такую же правильную форму, как и целый минерал. Но спрашивается, откуда же правильные геометрические формы у самых первоосновах кристаллических частичек? Как объяснить то, что образующая их сила, если только она слепая и не имеющая никакого представления геометрическая сила, могла попасть и не престает всегда попадать (например, при образовании снега) на одни только до точности правильные формы, не допуская в сем случае никаких уклонений?

Происхождение затем организмов, представляющих из себя такого рода целостные и стройные системы, в которых наперед все части и частички соображены, рассчитаны и приспособлены к одной определенной цели, тоже пытаются объяснить одним простым и удачным механическим сцеплением или химическим сродством, производимым одними физическими или механическими силами природы. Но объяснять таким образом происхождение организмов не значит ли нарочито напирать на одни второстепенные причины с той целью только, чтобы уклониться от указания на причину самую главную? Это совершенно похоже на то, как если бы на вопрос наш: как произошел дом, стали нам отвечать тем, что он образован из камней, дерев и железа, что камни, деревья и железо

произошли от разнородного сочетания элементов и действия сил природы, но ни за что не хотели бы нам сказать, что дом построен рабочими людьми под руководством архитектора. Конечно, никто не станет оспаривать того, что организм образуется от такого или иного сочетания тех или иных элементов, и что над производством этих сочетаний работают те или другие силы природы, но спрашивается, как объяснить то, что эти рабочие силы, когда начинают свою работу, уже на самых первых порах довольно ясно обнаруживают, что и ими имеется в виду впереди своя определенная цель? Как объяснить то, что, несмотря на отдаленность этой цели, означенные силы ни на одно мгновение не теряют ее из виду и всю свою деятельность совершенно безошибочно и неуклонно приспособляют и направляют к ней, так что когда их работа оканчивается, то оказывается согласно с наперед предначертанной целью? Как, например, объяснить, что глаз, несмотря на то, что образуется в удалении от света, представляет собой так искусно приспособленный к зрению света механизм, что его нельзя поэтому не признать самым совершенным оптическим аппаратом, аппаратом, предполагающим в своем строителе самое точное знание свойств света и условий зрения, а также разных преград к правильному зрению и средств, служащих к возможному их устраниению? То же самое можно сказать об устройстве уха, рук, ног, крыльев и других органов, так искусно приспособленных к известному организму, – и к той среде, в какой жить ему предназначено. Ввиду-то этого новейшие естествоиспытатели предполагают, что природа всегда имела и имеет перед собой как бы некоторые идеальные образцы или модели, которыми она пользовалась и пользуется для безошибочности своих работ, при образовании тех или иных мировых организмов. Но кто мог дать для руководства природе эти модели или мысленные целесообразные образцы, если не какая-либо разумная причина, одна способная только к целесообразной деятельности? Между тем нужно заметить, что самые материалистические теории происхождения организмов, а именно теория эволюций, выбора или подбора и борьбы за

существование никаколько не исключает собою подобного предположения и скорее его требуют и волею или неволею к нему приводят. Теория эволюции в своем существе есть ничто иное, как теория развития органического зародыша, проходящего последовательно и постепенно через разные метаморфозы, пока не достигнет своей определенной и законченной формы. Но можно ли обойтись при этом без того предположения, что должен же быть некто, кто наперед предусмотрел и предначертал для зародыша этот длинный и сложный путь, а также вложил в него способность и стремление к прохождению по этому пути, чтобы в заключение принять форму целостного и правильного организма? Теория подбора или выбора предполагает, что в самом зародыше должно быть нечто такое, что ему подсказывает, что нужно из внешних условий подбирать и выбирать для своего развития и организований, а это немыслимо без предположения разумной причины, одарившей такой способностью органический зародыш. К этому же предположению невольно приводит и теория борьбы за существование, как теория одарения зародыша способностью к борьбе с неблагоприятными для него условиями, и притом такой борьбе, которая всегда должна оканчиваться для него победой, заключающеюся в достижении им того правильного и законосообразного организований, к какому он предназначен.

Материалисты, наконец, не останавливаются и перед такого рода в мире явлением, каково явление духовно-разумной жизни, пытаясь и его объяснить одним удачным действием физических и механических сил природы. Но если этим нельзя объяснить происхождения и такого рода существ, которые только носят на себе печать мысли и порядка, то что сказать уже о происхождении самого мыслящего духа, который не только способен понимать, но и сам созидать произведения мысли, порядка и целесообразности? Воображать, что слепые физические силы могли произвести мыслящий дух, это значило бы допускать ту очевидную несообразность, что в действии может быть то, чего нет в причине. Между тем и современная наука о духе, при всем своем строго-научном характере, не дает

никакого основания и права смешивать явления психические с физическими или физиологическими и объяснять первые наравне с последними действиями одних механических сил природы. Но материалисты совершенно не стесняются в своих произвольных выводах требованиями строгой и беспристрастной науки, хотя постоянно выдают себя за ее неизменных поборников. Все это, понятно, каждого истинного читателя науки должно совершенно отклонить от всяких симпатий к новейшему материализму, а вместе с сим и вполне искренно расположить в пользу откровенного учения о Творце мира, к дальнейшему изложению которого мы и возвращаемся.

## **Начальность или временность миротворения**

## §10. Учение Откровения

Сообщая нам ясное учение о происхождении мира, как действии творческого акта воли Божией, Откровение вместе с тем столь же ясно учит и о том, что мир создан Богом не от вечности, а во времени, или со временем. Уже первые слова Бытописателя: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт.1:1), необходимо предполагают и заключают в себе ту мысль о мире, что он некогда вовсе не существовал и что поэтому только тот момент, в какой получил он от Творца свое бытие, стал для него такого рода моментом, с какого началось и продолжается его существование. Псалмопевец же, имея в виду подобную мысль о мире, указывает, кроме того, и причину его начальности и временности, которая заключается в том, что мир, как дело рук Божиих, уже по тому самому, что создан, а не самобытен, должен по необходимости подлежать условиям изменчивости и временности, тогда как, наоборот, его Творец, будучи самобытен, всегда остается неизменным и вечным. Такой именно смысл содержат слова Псалмопевца: *в началех, Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твою суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеш, и вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеша я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс.101:26–28). В другом же месте, обращаясь к Богу, он говорит: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней, и от века и до века Ты еси* (Пс.89:3), чем ясно показывает, что, тогда как Бог всегда был и есть, горы, земля и вся вселенная некогда не существовали, быв еще не созданы, и что, следовательно, как создание их произошло, так и существование их началось только во времени. Та же мысль о мире выражается и в Книге Притчей, где мудрость о себе говорит, что Господь имел ее началом пути Своего прежде созданий Своих искони и что она помазана от начала, прежде бытия земли (Притч.8:22–23), а также в тех местах Ветхого Завета, где Бог изображается как первый или существующий от вечности и Своим бытием предваряющий бытие всех конечных сотворенных существ (Ис.41:4, 44:6).

Не иному относительно временности происхождения мира учил и Сам Иисус Христос и Его Апостолы. Своими, обращенными к Отцу, словами: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (Ин.17:5), Христос ясно показал, что некогда еще мира вовсе не было, тогда как Он имел славу у Своего Отца, и что, следовательно, мир стал существовать только впоследствии с определенного времени. Апостол же Павел, сказав о Христе, что Им создано все, к этому присовокупляет, что Сам Он (Христос) есть прежде всего (Кол.1:16–17). А апостол Иоанн по отношению ко всему, от Него происшедшему, называет Его «альфою и началом» (Откр.1:8).

## §11. Учение древних Отцов и Учителей Церкви

Впрочем, несмотря на столь ясное учение Откровения о начальности миротворения, древние Пастыри и Учителя не освобождались чрез это от необходимости защищать и оправдывать эту истину, часто встречаясь с противоположными ей, то древнеязыческими и гностическими, то возникавшими между самими христианскими мыслителями, разными ложными мнениями.

Как, например, ни странно и нелепо было древнеязыческое мнение о безначальности или вечности мира, но оно продолжало повторяться еще в эпоху св. Иустина, почему последний по поводу его замечает, что было бы положительным противоречием признавать безначальным то, что постоянно и непрерывно видоизменяется, то возникая и возрастая, то распадаясь и разрушаясь<sup>103</sup>, а своим положительным учением о миротворении, как свободном акте Божием, совершившемся в определенное время через Слово, он окончательно отстраняет всякую мысль о безначальности или безвременности мира.

Впрочем, мнение о безначальности мира не настолько было в первые века распространено, как другое, более позднее древнедуалистическое мнение, разделяемое многими гностиками, а именно мнение о вечности одной только материи, из которой будто бы через художническое действие рано или поздно был образован Богом весь мир. Ответом на это ложное мнение со стороны древних защитников христианской истины, как мы уже видели<sup>104</sup>, было, с одной стороны, разоблачение того противоречия, которое заключалось в допущении вечной материи как подчиненной и в то же время равной по своему вечному бытию Богу, а с другой – положительное разъяснение христианского учения о Божием миротворении, как творении из ничего, чем прямо отстранялась и исключалась не только та мысль о мире, что он не всецело или только по материи своей вечен, но и та, что Бог создал его от вечности. Так именно понимали учение древнейших христианских апологетов о миротворении и самые их противники, чьему служат

подтверждением некоторые из возражений, сделанных ими против временности миротворения. Таково, например, со стороны их во времена св. Иринея слышалось возражение: если Бог создал мир во времени, то спрашивается, что же Он делал до создания мира? И св. отец отвечал на него так: «Если кто спросит, что делал Бог до сотворения мира, то мы скажем, что ответ на этот вопрос подлежит Богу. Что этот мир сотворен от Бога совершенным, получив начало во времени, об этом учат нас Писания, но никакое Писание ничего не открывает нам о том, что Бог прежде того делал»<sup>105</sup>. Современный же Тертуллиану Гермоген возражал, что Бог не был бы всегда Богом и Господом, если бы от вечности не над чем было Ему владычествовать, на что Тертуллиан отвечал тем, что Бог действительно сделался Господом или Владыкой только тогда, когда создал мир, подобно тому, как и Судией является на самом деле только тогда, как производит над кем-либо Свой суд, но Богом, каковое название относится не к внешнему порядку, а к Его существу, Он всегда был, как и есть<sup>106</sup>. Все это служит ясным признаком того, что в Церкви христианской во втором и в начале третьего века существовало уже совершенно определенное и твердое верование в начальность и временность миротворения, верование прямо и непосредственно возникшее из веры в Бога-Творца, создавшего мир из ничего.

Между тем, несмотря на это, Ориген, пользуясь тем предлогом, что в древних церковных вероизложениях говорилось только о миротворении Божием вообще и без точного обозначения его начальности<sup>107</sup>, решился допустить весьма значительное видоизменение в этом пункте христианского вероучения, ставши учить о миротворении Божием, что оно безначально и безвременно или вечно. По его представлению, настоящий мир, как изображает его и Св. Бытописатель, произошел через действие всемогущества Божия в определенное время, но спрашивается, что же делал Бог до создания сего мира? Неужели Он тогда находился в одном состоянии праздного покоя или бездействия? Почему бы Он не мог творить и тогда? Разве тогда еще не мог или не хотел

творить? Но представлять, чтобы всемогущий Бог мог быть когда-либо праздным и недеятельный или чтобы Бог – высочайшая благость – когда-либо не хотел или не мог творить доброго, было бы сколько нелепо, столько же и нечестиво. Итак, Бог мог и хотел, а следовательно, и всегда творил<sup>108</sup>. Ибо если Бог всегда был всемогущим, то почему же Он не проявлял Своего всемогущества в творении? Утверждать, что были когда-либо века и где-либо пространства, в которых еще не было того, что сотворено Богом после, значит утверждать вместе с тем, что в эти века и в этих пространствах Бог не был еще всемогущим, а таковым сделался уже после, когда явил в творении Свое всемогущество. А это значило бы, что Бог от худшего состояния перешел к лучшему, из несовершенного сделался совершенным, так как несомненно, что лучше быть всемогущим, чем не быть таким. Но не явная ли нелепость и не крайнее ли нечество полагать, что Бог достиг того, что составляет существенное совершенство Его природы, только после известных и притом бесконечно продолжительных периодов времени, достиг путем усовершения? Итак, несомненно зная, что не было и не может быть ни одного момента времени, в который бы Бог не был всемогущим, мы с тем вместе должны допустить и то, что не было и времени, когда бы не было вовсе тварных существ, через которые и в которых бы проявлялось это всемогущество, или когда не было бы подданных, над которыми бы проявлялось господство верховного Владыки<sup>109</sup>.

Но не трудно видеть, что это учение Оригено представляет собой одну только слишком смелую и в то же время ни на чем твердом не обоснованную гипотезу. Если Св. Бытописатель, говоря о создании Богом неба и земли или всей настоящей вселенной, прямо и не отрицает того, чтобы еще прежде созданы были Богом какие-либо миры, то в то же время Он и не дает никакого права предполагать о творении подобных миров. Ссылка же, какую делает Ориген на место Екклезиаста: *ничтоже ново под солнцем, иже возлаголет и речет: се, сие ново есть, уже бысть в вецах бывших прежде нас* (*Еккл.1:10*), а также на слова апостола Павла, что Христос пострадал в

кончину веков (Евр.9:26)<sup>110</sup>, не имеет в сем случае никакого значения, потому что века, о которых здесь речь, ясно, относятся к текущему, а не к воображаемому Оригеном домирному порядку вещей. Далее, если в древнецерковных символах или вероизложениях и не говорилось прямо, что Бог ничего не творил до настоящего мира или что Он проявил свое творчество во времени, то зато здесь с понятием Бога, как Творца, всегда соединялось только Его творчество по отношении к небу и земле, или всему видимому и невидимому, т. е. к настоящему только миру<sup>111</sup>, с понятием же творчества Божия прямо и непосредственно соединялась мысль о творении из ничего<sup>112</sup>. Первым прямо или непрямо отклонялось всякое предположение о создании каких-либо других миров до происхождения настоящего мира; а последним необходимо предполагалась та мысль, что мир настоящий некогда вовсе не существовал и, следовательно, был создан во времени. Наконец, и относительно собственных соображений Оригеновых, привязывающихся к свойствам всемогущества и благости, как существенным свойствам природы Божией, нужно заметить, что они вовсе не имеют той силы, какая в них предполагается. Почему, спрашивается, всемогущество и благость Божия необходимо должны проявлять себя вовне в творческих делах, и притом всегда? Почему бы они не могли найти для себя надлежащее применение во внутренних глубинах Самого же Божества, когда Оно обладает полнейшим и совершеннейшим бытием? Ведь и человек, хотя в известном отношении могуществен и благ, не всегда вынаруживает эти свойства только вовне, а между тем всегда находит возможным извлекать из них разные и нужные для своей внутренней жизни применения. Только тогда можно и нужно бы было требовать, чтобы всемогущество и благость Божия всегда и непрерывно открывали себя в творении, когда было бы доказано, что последнее составляет внутреннюю и существенную необходимость для самой природы Божией и Его собственной внутренней жизни. Но утверждать это – значило бы забывать, что Бог ни в чем стороннем не имеет существенной нужды, будучи Сам по Себе неоскудеваемой полнотой бытия и всех

совершенств, за что, по-видимому, так твердо стоит и сам Ориген. Прямее же сказать, это значило бы поставлять Бога в безусловную зависимость от мира или предполагать, что без мира Сам Бог немыслим. На эти-то несообразности и указывал между прочим св. Мефодий в своем сочинении *Περὶ γεννητόν*, опровергая мнение Оригено о вечном миротворении<sup>113</sup>.

Но, несмотря на всю свою очевидную несостоятельность, это мнение, благодаря авторитету Оригенову, еще долгое время находило для себя приверженцев и защитников. А потому и дальнейшим пастырям Церкви нельзя было совершенно обходить его молчанием и не сказать чего-либо со своей стороны для его ослабления и опровержения. Главное же, что говорилось ими по сему поводу, было то, что все сотворенное уже по тому самому, что сотворено из ничего, произошло во времени и что поэтому время чуждо одного только Творца, всему же творимому оно принадлежит существенно и необходимо. Св. Афанасий, например, отличительную особенность тварей полагает в том, что они имеют начало в своем сотворении, так как начало предшествует созидаемому<sup>114</sup>. По Василию Великому, Св. Бытописатель по тому самому и выразился о твари: *в начале Бог сотвори* (Быт.1:1), что начало естественным образом предшествовало тому, что – от начала<sup>115</sup>. Св. Григорий Нисский, заметив, что для Божественной жизни ничто не может быть мерой, потому что не она во времени, а время от нее, так продолжает: «Тварь же непременно от какого-либо определенного начала стремится к собственной своей цели, идя временными расстояниями, так что, как где-то говорил Соломон, можно усматривать ее начало, и конец, и середину... ». И в другом месте: «Создатель всяческих, основав веки и в них место, как бы вместилище какое, принимающее в себя сотворенное, уже в них творит все: потому что невозможно чему-либо из пришедшего и приходящего в бытие посредством создания иметь бытие иначе как только в месте и во времени»<sup>116</sup>. По Кириллу Александрийскому, все, что приведено к бытию из небытия, необходимо подлежит изменениям, а потому имеет начало и устремляется к концу<sup>117</sup>. И самые ангелы, по Феодориту, не

безначальны или вечны. Ибо если Бог создал их, когда восхотел, то ясно, что они не всегда были, или что был век, в который Бог всяческих не имел песнословиящих<sup>118</sup>.

Но прямее и более других занимался вопросом о временности миротворения, ввиду разного рода недоумений и возражений, бл. Августин. Сущность же всего сказанного им по сему поводу можно вкратце представить так: вечность и время так относятся одно к другому, как бытие не созданное к бытию созданному, или, точнее сказать, с ними составляют одно и то же. Созданное поэтому необходимо временно, точно так же, как и наоборот несозданное необходимоечно. Ибо каким образом вечное может быть созданым, когда оно всегда существовало и существует<sup>119</sup>? И наоборот, каким образом созданное может быть не времененным или вечным, когда его никогда не было и когда оно стало существовать только после сотворения<sup>120</sup>? Таким образом за созданным миром необходимо признать начальность и временность, и тем необходимее это признать, что время составляет необходимую его принадлежность или самую его природу. Ибо что такое время, как не разные преемственные и последовательные перемены, которым с безусловной необходимостью подвергаемся все мы и весь мир? Не будь этих перемен или тварей, в которых они происходят, не было бы и самого времени<sup>121</sup>. Времени поэтому до происхождения тварей вовсе не было, явилось же оно только с тварями<sup>122</sup>, почему вернее будет, если о временном происхождении мира будем выражаться так, что Бог сотворил его не во времени, а вместе со временем<sup>123</sup>. Но естественно здесь то недоумение: каким образом Вечный производит временное, Неизменный – изменчивое и остается в то же время вечным и неизменяемым? На это Августин отвечает тем, что временность в сем случае и изменчивость всецело падают только на сторону мира, творимого через внешний творческий акт воли Божьей. Что же касается самого существа Божия, то оно остается при этом одним и тем же неизменным существом<sup>124</sup>: потому что и самый временный и случайный мир, так как он от вечности идеально существовал в мыслях и решениях Божиих, не является по отношению к нему чем-либо

неожиданным и новым или возникшим по одному только случайному и мимолетному возбуждению мысли и воли Божией<sup>125</sup>. На давнее же возражение – что Бог делал до создания мира, Августин отвечал следующим: «Не стану возражающим отвечать так, как отвечал некогда, сказывают, один хитрец... что Бог готовил вечные муки тем, которые дерзают испытывать глубины непостижимых тайн... Я скорее сознался бы, что не знаю, чего не знаю, чем стал бы прибегать к едким остротам...». Затем, обращаясь к Богу, он говорит: «Так как Ты – Творец и времен, то как говорят те, которые допускают какое-то время до сотворения неба и земли, что Ты в это время прежде творения ничего не делал?.. А как прежде сотворения неба и земли не было и времени, то у места ли вопрос: что Ты делал тогда? Без времени немыслимо и тогда»<sup>126</sup>.

Между тем на это же самое возражение, заметим мимоходом, Григорий Назиаизин давал следующий, более полный ответ: «Мысль Божественная (до сотворения мира) созерцала вожделенную светлость Своей доброты, равную (себе), и равно совершенную светозарность трисиянного Божества... мирородный Ум, кроме того, рассматривал в Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим»<sup>127</sup>.

Наконец, св. Иоанн Дамаскин, вкортке передавая древнецерковное верование относительно происхождения мира, прямо и решительно учит, что все сотворенное, по тому самому уже, что сотворено, изменчиво и начально<sup>128</sup> и что один только Бог по естеству безначален<sup>129</sup>, будучи Творцом всего, как веков, так и всех существ<sup>130</sup>, и потому стоя выше времени<sup>131</sup>.

## §12. Замечание о позднейших ложных мнениях относительно происхождения мира от вечности

Между тем, несмотря на столь ясное и твердое учение древних церковных Учителей о начальности миротворения, продолжали и продолжают являться мыслители, склоняющиеся в пользу Оригенова мнения о миротворении Божием вечном. В средние века, например, схоластические богословы считали положительно невозможным путем умозрений доказать, что мир произошел во времени, а потому не находили ничего несообразного в том предположении, что мир не имеет начала и сотворен Богом от вечности. Даже Фома Аквинский в сем случае ограничился только такого рода, бывшим впоследствии на Западе в большом ходу, положением: *mundum coepisse, sola fide tenetur*. В позднейшее же время многие из протестантских богословов<sup>132</sup> совершенно уже передаются на сторону мнения о вечности миротворения, оправдывая себя, между прочим тем, что будто бы это мнение нисколько не противоречит древнецерковной вере в Бога-Творца мира, только бы при этом строго удерживалась мысль о вечной зависимости мира от Бога, как своего Творца. Но в том-то и вопрос, есть ли какая-либо возможность для мысли удержать строгое различие между Богом, как Творцом, и миром, как тварью, при допущении творения мира от вечности? Если мир творится Богом от вечности и, следовательно, в силу внутренней необходимости самой природы Божией, то можно ли этот миротворческий процесс назвать творением? Не будет ли он скорее похож на рождение, и не будет ли поэтому мир, как плод этого процесса, тем же самым по своему существу Богом, только являющимся вовне в конечных и ограниченных формах? Если же мир действительно сотворен Богом, если он действительно составляет внешнее и свободное произведение творческой воли Божией, то мыслимое ли дело, чтобы ему не предшествовал творческий Божеский акт, прежде чем он стал существовать? Мыслимое ли дело, чтобы он был совечен Богу, когда его природа не то, что природа Божия, когда он случаен,

условен и изменчив, тогда как Бог самобытен и неизменяем? Итак, остается одно из двух: или, признавая вечное происхождение мира, отказаться от идеи миротворения и передаться на сторону пантеизма, или же, строго удерживая теистическую идею творения, вместе с тем твердо держаться того верования, что мир сотворен во времени или вместе со временем. Лишне уже говорить о том, что как откровенное, так и древнецерковное учение совершенно против вечного миротворения Божия.

## §13. Отдельные и последовательные акты в миротворении

Вместе с начальностью миротворения Откровение указывает нам и на отдельные последовательные в нем акты, чем еще больше свидетельствуется его не вечный, а временный характер. Свою краткую историю миротворения Св. Бытописатель начинает так: «*В начале Бог сотворил небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною*» (Быт.1:1, 2). Здесь, прежде всего сам собой возникает вопрос: что нужно разуметь под небом и землей? Бытописатель, сказав о создании неба и земли, тотчас же присовокупляет к сему: земля же была безвидна и пуста, или, что то же – еще неупорядочена и неустроена, чем невольно заставляет предполагать, что то небо, о создании которого он упомянул, было чуждо этого неустройства, или что уже было вполне упорядочено и устроено. С другой же стороны, продолжая далее свой рассказ о судьбе безвидной и неустроенной земли, он совершенно ясно показывает, что из этой земли, вследствие творческого действия Божия, произошли не только наша земная планета со всеми своими существами, но и все прочие мировые тела, которые образуют, по его же словам, собой небо (Быт.1:8) с утвержденными на нем светилами (Быт.1:15). То и другое не дает ли прямого повода и основания к тому предположению, что Бытописатель под созданным на первых порах небом разумел нечто другое, чем видимое небо, равно как и под созданной современно с ним землей разумел нечто другое, чем нашу планетную землю? Что же, спрашивается, он мог бы разуметь здесь? Что под землей им разумелось первовещество, из которого имел впоследствии произойти весь чувственный мир, это совершенно ясно из изображения первоначального состояния и дальнейшей судьбы первосозданной земли. Недосказанным же здесь остается только то, чем именно было первосозданное небо или что под ним нужно разуметь. Но если принять во внимание то, что небо здесь противопоставляется земле, под землей же разумеется материальная сущность всего

чувственного мира, или, что то же, самый чувственныи мир, только в своей первооснове, то, как нам кажется, вовсе ничего непоследовательного или произвольного не будет в том, если мы предположим, что Бытописатель под первозданным небом разумел ничто иное, как мир невидимый или духовный в противоположность миру чувственному, обозначенному им наименованием земли. Это предположение должно стать для нас уже более чем вероятным, если мы вспомним, что и ап. Павел точно таким же образом делит совокупность всего созданного, относя одну часть его к небу, а другую – к земле, а именно, когда об Иисусе Христе учит: яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая (Кол.1:16).

Между тем нужно заметить, что и многие древние Отцы и Учителя Церкви совершенно ясно отличали от неба, созданного впоследствии (во 2-й день), небо, в самом начале созданное, называя обыкновенно последнее, в отличие от первого, то небом невидимым<sup>133</sup>, то небом, имеющим естество самое тонкое<sup>134</sup>, то небом горним<sup>135</sup>, то небом небес, или небом над твердью<sup>136</sup>, причем само собой предполагалось, что вместе с сим небом созданы были и для населения его соответственные существа, а именно существа чисто духовные.

Если же все это принять во внимание, то всего уместнее и приличнее будет первоначальным словам Бытописателя дать такой смысл: вначале сотворил Бог мир невидимый или духовный и мир видимый или чувственный, но только последний был еще в состоянии безвидном и пустынном, представляя собой вид покрытой тьмой бездны, или вид темного, бесцветного жидкобобразного моря, в котором все элементы, имевшие образовать из себя мир, были еще совершенно смешены, неопределенны и неупорядочены. Как же, спрашивается, из этого первоначального состояния перешел мир в то состояние, какое он получил окончательно и имеет теперь? Какие формы и ступени проходил он до этого в своем развитии и образовании? И сам ли собой он развивался и упорядочивался, имея в себе все зачаточные элементы и силы, или же в сем случае неотступно помогала ему и располагала им

высшая Божественная сила? На все это Бытописатель дает ответ в словах: «*Дух Божий носился над водою*» (Быт.1:2), и в дальнейшем своем повествовании о шести днях творения (Быт.1:3–31).

Духом Божиим, по основательному замечанию св. Василия, следовавшего в сем случае предшествовавшим ему Отцам, назван вовсе не воздух или ветер, а Дух Святой, потому что в Писании никакой дух не именуется Божиим, кроме Святого, восполняющего Собой Божественную и Блаженную Троицу. Выражение же: *Дух Божий носился над водою*, согласно со словозначением близкого к еврейскому сирского языка, означает: согревал и оживотворял водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому некоторую живительную силу или, что то же, приготавлял водное естество к рождению тварей<sup>137</sup>. Значит, первосозданные материальные основы мира или элементы мировые не самим себе были предоставлены в своем развитии и образовании, а на первых же порах были поставлены в прямую и непосредственную зависимость от животворящего и плодотворящего действия Духа Божия, названного Бытописателем Его ношением над водою, т. е. над всей жидкобразной мировой массой. Это действие Божие по своему существу, конечно, есть не то, что первоначальный творческий акт, через который из ничего созданы были Богом мир невидимый и первовещество для мира видимого, почему и древние Учителя от первоначального творения из ничего всегда отличали творение дальнейшее, состоявшее только в образовании первосозданного вещества<sup>138</sup>. Тем не менее оно не должно быть смешиваемо с общепромыслительным действием Божиим, заключающимся в одном сохранении созданного или направлении его к определенной цели. Напротив, его нужно признать тем же первоначальным творческим актом, только актом, продолжавшимся и направлявшимся на сообщение первосозданному веществу предложенных видов и условий существования, так как и в сем случае Бог действовал, как Творец, Сам Собою и непосредственно сообщая первовеществу такого рода

сочетания и формы, силы и законы, которые никогда сами собою не могли бы произойти из него. Необходимым же следствием этого необычайного ношения Духа Божия было то, чтобы принять ту окончательную форму или норму, какую благоугодно было сообщить ему Богу в течении шести сравнительно непродолжительных кругов времени, обозначенных у Бытописателя пределами вечера и утра и наименованных днями.

А именно, по его изображению, в первый из этих дней произведен был Богом свет, а также отделение всех способных к свету элементов от элементов, ему чуждых. Во второй день произведено было подобное же разделение между теми водообразными массами, которые имели отойти от земли к небесному пространству, и между такой же водообразной массой, имевшей образовать из себя нашу планету, вследствие чего появилась твердь или видимое небо. В третий день на самой же нашей планете произведено было отделение воды от плотной земляной массы, вслед за чем явились моря и суши, а также произошло растительное царство. В день четвертый окончательно было произведено организование тел и на тверди небесной, так как в этот день, по повелению Божию, явились на ней солнце, луна и все другие небесные тела. В пятый день произведены были для населения вод рыбы, а для населения воздуха – птицы. Для населения же суши в шестой день созданы были разные животные, и в заключение – предназначенный быть владыкой всего – человек. Шестым днем окончилось творение, и в седьмой день Бог почил от дел Своих, т. е. перестал уже творить (Быт.2:2, 3).

## §14. Историческое значение повествования Моисеева о происхождении и образовании мира

Вот в сущности вся Моисеева история первоначального происхождения и постепенно-последовательного образования мира! История самая краткая и сжатая, но вместе с тем самая многознаменательная и многосодержательная. О происхождении мира невидимого в ней упоминается только как бы вскользь, что, по мнению древних Учителей Церкви<sup>139</sup>, объясняется тем со стороны Моисея опасением, чтобы через более ясное и полное изображение мира духовного не подать плотским иудеям повода к его обоготворению. Что же касается мира видимого или чувственного, на изображение которого обращено было исключительное внимание Бытописателя, то о его происхождении и образовании сообщены здесь весьма замечательные и содержательные сведения. Правда, эти сведения с естественнонаучной точки зрения далеко не полны и не подробны, но не нужно забывать той главной цели, какую имел здесь в виду Бытописатель. Целью его было вовсе не то, чтобы преподать людям геогонию или космогонию, а то, чтобы научить их вере в Бога, как истинного и единственного Творца всего мира и рода человеческого. По отношению же к этой цели предложенная Бытописателем история мироздания должна быть признана вполне и даже очень достаточной и удовлетворительной. Потому что здесь, как мы видели, не только сделано одно общее указание на то, что Бог вначале создал мировое первовещество и Сам Своей силой подготовил его к произведению из него мира, но в главных существенных чертах намечены те самые процессы или ступени бытия, через которые под непосредственным же действием Божиим непрерывно и последовательно проходило мировое вещество, пока наконец не достигло того окончательного предела, какой назначен был ему Богом, пока, т. е. в определенные круги времени не образовалось царство неорганическое, органическое, животное и наконец человек. Всего этого, конечно, вполне достаточно для того, чтобы вызвать в

верующей душе ясное и отчетливое представление о Боге-Творце, – представление не только о том, что Он создал все из ничего, но и о том, что именно и когда Он создал или чем начал Он и чем окончил Свое творение.

Но здесь мы встречаемся со следующего рода сбивающим многих экзегетов с толку недоумением: как можно и нужно смотреть на рассказ Моисеев о частных и отдельных событиях миротворения? Представляет ли он вполне действительную историю, в точности снятую с действительного хода вещей, давно совершившегося в развитии и образовании мира? Или же он представляет собой не более, как одну чисто свободную группировку возможных и более или менее вероятных фактов мироздания, подобранную Бытописателем только для того, чтобы в более наглядной форме изобразить свою мысль о Боге-Творце мира? А если принять во внимание, что у Бытописателя была цель собственно одна, а именно та, чтобы возбудить и укрепить веру в Бога, как Творца мира, то не уместнее ли всего будет склониться на сторону предположения последнего? – На это недоумение отвечать не трудно, только нужно наперед совершенно исключить отсюда ту здесь кроющуюся мысль, будто бы в Писании существенно религиозную, а также Богоухновенную стихию составляет одно вероучение, что же касается до истории, то она здесь не более как только побочный, случайный и притом чисто человеческий элемент. Что подобная мысль совершенно неуместна и странна, это наглядно показывает само Писание, в котором вероучение и история так внутренне и тесно объединены и, так сказать, переплетены между собой, что вместе образуют собой одно неразрывное единство. Вероучение здесь всегда пополняется, уясняется, и оправдывается историей, а история в свою очередь получает свой истинный смысл и значение в вероучении. Посягать поэтому на несомненную истинность или Богооткровенный характер Библейской истории, это значило бы посягать и на несомненную или Божественную истинность вероучения, заключенного в Писании. Если же это замечание имеет свою силу и значение по отношению ко всей исторической стороне Писания, то тем более должно иметь место в отношении к

Моисеевой истории миротворения, которая далеко не есть то же, что обыкновенная история, так как она, хотя и относится к прошедшему, но так отдалена от всякого наблюдения и опыта человеческого, как и самое далекое будущее. Мыслимое ли дело, чтобы Бытописатель, не получив от Бога никакого другого внушения кроме внушения передать людям только в нагом виде ту истину, что Он сотворил небо и землю, сам собой стал составлять и другим передавать для никого из людей неведомую историю мироздания, руководясь в сем случае одними личными соображениями или же древними ходячими преданиями, не имевшими права на безусловное к себе доверие? Но если и допустить это, то опять возможно ли, чтобы сам Бытописатель из любви к истине не упомянул прямо об этом или же не дал чем-либо заметить это? Между тем он решительно ничем не подает не только основания, но и повода к подобному предположению. С какой твердой и несомненной уверенностью начал он свою речь о том, что Бог сотворил небо и землю, в таком же точно духе он продолжает дальнейший рассказ свой об отдельных и частных событиях миротворения. А в каком духе и тоне передан этот рассказ, начиная с создания света до создания человека, в таком же точно роде продолжает далее историю всего рода человеческого, в особенности избранного народа Божия. Везде – одна и та же уверенность в истине сообщаемых событий, как событий действительных или исторических, и везде одно и то же желание и в других произвести подобную уверенность. Если поэтому нельзя оспаривать исторического характера у всей дальнейшей после мироздания истории Моисеевой, то, конечно, нет никакого основания отнимать этот характер и у его рассказа о мироздании, и это тем более, что Моисеева история мироздания составляет собой основу и как бы внутреннее зерно всей дальнейшей его истории, направляемой к тому, чтобы утвердить в евреях веру в единого истинного Бога-Творца мира. Если бы и сам Моисей сомневался в исторической действительности своего рассказа о шестидневном творении и такое же сомнение передал евреям, тогда бы все его наставления в пользу Творца мира могли бы оказаться для них

малоубедительными при крайней их наклонности к идолопоклонству. Тогда бы малоубедительной и необходимой для жизни показалась для них и самая заповедь о шестидневном делании и покое седьмого субботнего дня, так как эта заповедь была поставлена Моисеем в прямое и полное соответствие с тем, что и Сам Бог в шесть дней творил, а в седьмой почил от дел Своих, благословив его и освятив (Исх.20:9–11).

Между тем, как известно, ни один из древнейших иудейских толковников не высказывал сомнения относительно Божественного характера Моисеева повествования о шестидневном творении, и все они (за исключением аллегорического толкователя Филона) признавали за ним значение действительной подлинной истории.

Это же самое нужно сказать и относительно если не всех, то по крайней мере более известных и уважаемейших пастырей и Учителей Церкви христианской, так или иначе касавшихся Моисеевой истории миротворения. Как известно, Климент Александрийский<sup>140</sup> и Ориген<sup>141</sup>, следуя Филону<sup>142</sup>, на рассказ Моисеев о миротворении смотрели только как на аллегорическое изображение той несомненной истины, что Бог есть Творец всех вещей. Августин же колебался в выборе между аллегорическим и историческим изъяснением шестидневного творения, то держась в одних местах того мнения, что Бог сразу без всяких промежутков создал все и что поэтому дни обозначают собой не более, как одни только мысленные последовательные моменты или промежутки по отношению к более или менее ясному познаванию ангелами сотворенного<sup>143</sup>, то в других местах прямо склоняясь на сторону признания за днями творения действительного исторического значения, если не в смысле обыкновенных дней, то по крайней мере периодов неопределенного времени<sup>144</sup>.

Но вместе с сим мы встречаемся с целым и длинным рядом знаменитейших Отцов и Учителей Церкви, которые открыто и твердо стояли на стороне исторического или буквального понимания переданного Моисеем шестидневного творения. Уже первый его христианский толкователь, св. Феофил

Антиохийский, хотя в своем изъяснении часто прибегает то к аллегорическому, то к нравственному смыслу<sup>145</sup>, но, не колеблясь, в делах творения, изображаемых Моисеем, признает действительные исторические события, непрерывно и последовательно совершившиеся по воле Божьей в мире, и в шести днях, между которыми распределены Моисеем эти события, признает действительные дни, имевшие соответствие с позднейшой седмицей, из которой день последний у евреев получил название субботы, во всем же роде человеческом стал известен под именем дня седьмого<sup>146</sup>. Не против подобного понимания Моисеева Шестоднева был и св. Ипполит, который учил, что «в первый день, что ни сотворил Бог, сотворил из ничего, в другие же дни уже не из ничего творил, а устроял из того, что создал в день первый»<sup>147</sup>. То же самое нужно сказать и относительно св. Афанасия, передающего вкратце Моисееву историю миротворения так: «Вся видимая тварь создана в шесть дней: и в первый день создан свет, который назвал Бог днем, во второй создана твердь, в третий Бог, собирая воедино воды, явил сушу и произвел на ней различные плоды, в четвертый создал солнце, луну и весь звездный сонм, в пятый создал животных в море и птиц в воздухе, в шестой сотворил четвероногих, живущих на земле, и наконец – человека»<sup>148</sup>.

Но особенношего внимания заслуживает суждение об этом предмете св. Василия Великого, творца нарочитого и самого замечательного толкования на Шестоднев. Здесь автор старается сколько возможно шире обнять и глубже проникнуть многознаменательный смысл в сказании Моисеевом о творении, пользуясь для сей цели с редким искусством как силой своего собственного остроумия и глубокомыслия, так и весьма значительным запасом современных естественных ему познаний; но при всем этом он везде и всегда весьма строго придерживается буквального и исторического смысла, даже и не предполагая того, чтобы хоть что-нибудь было сказано о творении Моисеем такого, что бы не совпадало вполне с действительностью, хотя в то же время могло быть им нечто не доказано или умолчано<sup>149</sup>. В особенности же замечательно его следующее рассуждение о значении дней творения.

Предупреждая, по поводу рассказа Моисеева о первом дне, то возражение: каким образом мог произойти тогда день, когда еще не было солнца, св. Василий пишет: «Ныне, по сотворении уже солнца, день есть освещение воздуха солнцем, когда оно светит на верхнем полушарии земли, а ночь есть покрытие земли тенью, когда сокрывается солнце. Но тогда не по солнечному движению, а по тому, что первосозданный свет, в определенной Богом мере, то рассеивался, то опять суживался, происходил день и следовала ночь». Останавливаясь затем на словах: *и бысть вечер, и бысть утро, день един* (Быт.1:5), он продолжает: «Пророк разумеет продолжение дня и ночи, но не наименовал дня и ночи, а дал наименование только превосходнейшему. Тот же обычай найдешь и во всем Писании, при измерении времени исчисляются дни, а не вместе и ночи со днями». Объясняя же далее, почему день первый у Моисея назван единым, между прочим говорит так: «Моисей как бы так сказал: мера 24-х часов есть продолжение одного дня, или возвращение неба от одного знака к тому же опять знаку совершается в один день; почему всякий раз, как от солнечного обращения наступает в мире вечер и утро, период сей совершается не в большее время, как только в продолжении одного дня»<sup>150</sup>.

В другом месте на возражение: почему в четвертый день создано было солнце, чтобы освещать землю и определять дни, когда уже прежде был свет и были дни, св. Василий отвечает следующим: «Смотри, не достаточно ли Моисей словом: *освещати* (Быт.1:14) выразил, что хотел? Ибо он сказал: *освещати*, вместо: быть светлым. А это нимало не противоречит сказанному уже о свете. Тогда было произведено самое естество света, а теперь приуготовляется это солнечное тело, чтобы оно служило колесницей тому первосозданному свету. Иное есть огонь, а иное светильник; один имеет силу издавать свет, а другой устроен, чтобы светить, кому нужно...<sup>151</sup>. Да будут, сказано (о светилах небесных), *и во дни не для того, чтобы производить дни, но чтобы начальствовать над днями*. Ибо день и ночь были до сотворения светил. Это показывают

нам и слова псалма: поставил солнце во область дне, луну и звезды во область нощи» (Пс.135:8, 9)<sup>152</sup>.

По примеру Василия Великого были написаны изъяснения на Шестоднев еще св. Амвросием Медиоланским и Григорием Нисским, из коих первый следовал в главном и существенном почти буквально св. Василию<sup>153</sup>, а последний, как сам о себе замечает, руководился той единственою целью, чтобы пополнить недосказанное Василием и в то же время «сохранить буквальный смысл написанного (Моисеем) и с буквою примирить естественные воззрения»<sup>154</sup>. В историческом и буквальном смысле понимал и изъяснял Шестоднев в своих первых беседах на Книгу Бытия св. Иоанн Златоуст, по словам которого, «мы, быв научены Святым Духом чрез уста блаженного пророка (Моисея), можем знать то, какие твари созданы в первый день, и какие – в другие дни, в чем именно и выразилось снисхождение человеколюбивого Бога. Ибо Его всесильная рука и бесконечная премудрость не могли бы и в один день все сотворить, и что (говорю) в один день, даже и в самое короткое мгновение. Но поскольку не ради нужды Своей создал что-либо, а единственно по человеколюбию и благости все создал, то и по частям созидал, и о созданных тварях ясное и для нас учение чрез блаженного пророка передал»<sup>155</sup>.

В таком же смысле понимали историю шестидневного творения св. Епифаний<sup>156</sup>, бл. Феодорит<sup>157</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>158</sup>. Все они твердо держатся того убеждения, что все твари произошли в том именно, а не ином порядке или, что то же, в те именно, а не иные дни, как это изображено у Моисея, и что эти дни были не воображенными только, а действительными и определенными кругами времени, стоявшими в прямом соответствии с настоящими нашими днями.

После всего сказанного не трудно видеть, что хотя древняя Церковь не имела случая высказать соборно свое решающее слово относительно рассказа Моисеева о шестидневном творении, но главным и господствующим между ее пастырями воззрением было то, что здесь заключается не аллегория, а действительная и подлинная история миротворения, и что под

днями здесь разумеются не воображаемые только, а действительные и подлинные дни. Это воззрение продолжало сохраняться, и доселе сохраняется не только в Церкви Восточной, но и Западной.

## §15. Несостоятельность позднейшего аллегорического способа изъяснения Моисеева Шестоднева

Между тем, несмотря на все это, в мире протестантском, современно с поднятием естественных наук на Западе, возник, а в XVIII в. усилился и отчасти и теперь продолжает поддерживаться совершенно иной способ понимания и изъяснения сказания Моисеева о шестидневном творении, а именно способ аллегорический, в самой основе подрывающий его исторический характер и смысл. По этому образу понимания в сказании Моисеевом верна и несомненна только та важная, заключающаяся в нем, догматическая мысль, что Бог – Творец всего, что все твари при своем происхождении на всех ступенях своего развития безусловно зависели от творческой деятельности Божией. Что же касается до внешней повествовательной формы, в которую облечена эта мысль, то она есть одно чисто личное дело автора, свободно пользовавшегося для олицетворения своей мысли теми слишком несовершенными и сбивчивыми естественными сведениями, какими по своему времени он мог владеть, и не имеет ничего общего с действительными событиями, происходившими при сотворении мира, иначе говоря, она представляет собой не более, как одну аллегорию или миф.

На чем же, спрашивается, обосновалось подобное воззрение на рассказ Моисеев о миротворении? Оно находило для себя основание отчасти в самой внешней форме этого рассказа, который казался слишком образным или поэтическим, так как в нем Бог изображается непрерывно обращающимся к кому-то с Своими велениями и распоряжениями, тогда как одной воли Его достаточно было для произведения и образования мира. Более же и чаще всего для оправдания своего оно ссылалось на то, что в этом рассказе будто бы заключаются положительные несообразности, не только не оправдываемые естествознанием, но стоящие с ним в прямом противоречии. Так, например, здесь говорится, что свет был

создан и произведены дни с ночью прежде, чем появился его источник – солнце, или что растения произросли до солнца и без солнца, или что земля со всеми своими разнообразными и бесчисленными тварями образовалась в течение шести дней, тогда как по данным, представляемым геологией, должны были для этого потребоваться очень и очень длинные периоды времени.

Но что касается до поэтической будто бы формы рассказа Моисеева, то ясно, что она в вышеозначенном воззрении составляет только предлог, а не действительное основание или причину. Потому что будь истинная вера в Бога-Творца мира, не только непосредственно создавшего материю мировую, но и с такой же непосредственностью творческой устроившего из этой материи весь настоящий мир, будь, далее, такая же вера в действительность изображаемых Моисеем при образовании мира творческих актов, тогда образная форма его сказания отнюдь не могла бы показаться чисто поэтической формой или делом одной только произвольной, поэтической фантазии. Главное здесь заключалось в предполагаемых исторических или естествознательных несообразностях, заставляющих видеть в сказании Моисеевом не историю, а аллегорию или миф. Но какого рода были эти предположения? Были ли они добросовестны и основывались ли на точном и твердом знании самого существа предмета? Или же они были совершенно произвольны и проистекали из одного только безотчетного и слепого увлечения противоборством всему откровенному? На это дают нам вполне ясный и удовлетворительный ответ многие из позднейших замечательных естествоведов, которые на основании несомненных данных и с неотразимой очевидностью показывают, что все прежние упреки Моисееву сказанию в естествознательных несообразностях не заключают в себе ничего резонного или серьезно-научного и служат, напротив, только вывеской незнания тех, которые решались их делать; потому что сказание Моисеева в главном и существенном находит для себя полное подтверждение и оправдание в научных данных, предположениях и выводах позднейшего естествоведения. Вот что, например, знаменитый геолог

Марсель-де-Серес по этому поводу пишет (в своем сочинении «Космогония Моисеева»): «Для свободного от предубеждений ума, должно быть отрадным убедиться, как много неведения, как много неправды было в обвинении, произносимом некоторыми философами последнего века против книги, которую с точки зрения науки их времени они не могли достаточно понимать. Выводы естественных наук нового времени показали, что Моисеево повествование о творении находится в более полном согласии с твердыми геологическими фактами, чем те системы, которые были измышлены блестящими умами»<sup>159</sup>. Это же мнение вполне разделяли и другие знаменитые естествоиспытатели, например Шуберт<sup>160</sup>, Букланд<sup>161</sup>, Шранк<sup>162</sup> и Виземап<sup>163</sup>, которые, кроме того, естественные познания, выразившиеся в сказании Моисеевом, настолько считали по своему времени возвышенными и совершенными, что им представлялось трудным иначе объяснить их происхождение, как не предположивши здесь Божественного участия.

И замечательно, чем дальше подвигаются вперед успехи позднейшего естествознания, тем более замечается согласия между сказанием Моисеевым о миротворении и точными выводами естественных наук, а вместе с тем несомненнее становится и то, что это сказание не есть аллегория или философема, а действительная и подлинная история. В настоящее время более или менее опытные знатоки естественных наук уже не считают несообразностью в сказании Моисеевом то, что свет произошел до появления на небе солнца, потому что предположение о существовании света в раздробленном виде до своего окончательного сосредоточения в солнце не стоит ни в каком противоречии ни с прежней теорией истечения (света), ни с теориями позднейшими происхождения света – теории волнения и движения эфира. Не считается также с естествознательной точки зрения несообразностью и то, чтобы до окончательного сосредоточения света в солнце могли происходить, при круговоротальном движении мировых масс, известного рода приливы или отливы света, вследствие чего происходило нечто похожее на то, что

впоследствии стали называть днем и ночью. Не видят также в физическом отношении ничего несообразного или невозможного и в том предположении, чтобы растения могли произойти без солнца при существовании только рассеянного, но еще не сосредоточившегося света, как это изображается у Моисея. Между тем, независимо от всего этого, в позднейших открытиях и результатах естественных наук, и по преимуществу геологии и палеонтологии, представляется много такого, что заключает в себе прямое подтверждение сказанию Моисееву о миротворении во всех его главнейших и существеннейших чертах. Так, в них дается самое наглядное и осязательное удостоверение в том, что, согласно сказанию Моисееву, земля существует не от вечности, а произошла во времени, потому что геологические открытия указывают на целый и длинный ряд ступеней и форм, которые должна была пройти, и на самом деле прошла земля, пока не достигла наконец того вида и положения, в каком является она теперь. Космогонистами, кроме того, новейшими за более вероятную и пригодную гипотезу происхождения мира признается Канто-Лапласовская теория образования мира из газообразной материи, а геологами более чем вероятным считается то предположение, что земля на первых порах находилась в состоянии жидкогообразном. Не подобное ли сему встречаем и у Моисея, когда он говорит: «*Тьма (была) над бездною, и Дух Божий носился над водою... и сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью*» (*Быт.1:2, 6, 7*)? Важная особенность здесь только та, что первым и главным деятелем в первоначальном образовании как всего мира, так и в особенности земли представляется не какая-либо физическая или механическая сила, а Сам Дух Божий или Сам Бог. Наконец, в геологической науке признается за вполне несомненное и неоспоримое то положение, что природа земли, во время своего развития и образования проходя разные ступени, соблюдала в сем случае строгую постепенность, восходя от менее совершенного образа бытия к более совершенному, от бытия неорганического к органическому или растительному и

животному, пока не достигла наконец своего завершения в человеке, являющемся со своими мертвенно-останковыми останками только в самых верхних наслойениях земного шара. Не тому же ли учит и Моисей, изображая, что Богом сперва создано и устроено было на земле царство неорганическое, затем органическое, растительное и животное, в заключение же был создан и венец земного творения – человек, предназначенный быть владыкой земли?

## **§16. Замечание по поводу некоторого рода несогласия между сказанием Моисеевым и позднейшими геологическими предположениями относительно последовательного хода в образовании земли**

Впрочем, нужно заметить, что есть некоторого рода частности и подробности, в которых позднейшие предположения геологов, по-видимому, вовсе не совпадают со сказанием Моисеевым об отдельных и последовательных моментах в происхождении и образовании земли со всеми ее существами. Так, по сказанию Моисееву, животные произошли днем позже после растений, и притом как растения, так и животные представляются происшедшими в одни определенные дни. По предположениям же геологов, животные должны были произойти совместно с растениями, и притом как растения, так и животные должны были произойти не в один только определенный период, а во многие последовательные периоды, в которые они должны были подвергнуться разным метаморфозам до принятия своей последней окончательной формы, подтверждением чему служат остатки животных, встречающиеся совместно с остатками растений, и притом встречающиеся везде в длинном ряду геологических формаций или наслоений, начиная с более глубоких или низших и восходя до самых высших<sup>164</sup>. Кроме того, тогда как Бытописатель те круги времени, в которые произошли растительные и животные, равно как и неорганические виды бытия, называет днями, геологи, напротив, эти круги неразрывно связывают с геологическими наслоениями, требовавшими, по их мнению, слишком большого времени для своего образования, и обращают их в длинные тысячелетние периоды.

Но спрашивается, вправе ли мы даже и ожидать или требовать того, чтобы сказание Моисеево о происхождении мира и земли совершенно совпадало со всеми открытиями и результатами как всех вообще естественных наук, так и в особенности геологии? Ведь Моисей не ставил для себя прямой

цели излагать космогонию или геологию, и его сказание о происхождении мира и земли представляет собой не более как один только самый общий и сжатый эскиз, в котором многое могло быть опущено или не досказано, в котором, например, могли быть указаны только главные или первостепенные мировые процессы и в то же время могло быть умолчано относительно процессов подчиненных и низших или только подготовительных. А потому, если чего можно желать, то разве только того, чтобы сказание Моисеева, при согласии своем в главном и существенном с наукой геологии, не стояло в прямом несогласии или противоречии и с частными положениями или выводами этой науки, если бы только эти положения и выводы оказались действительно верными и несомненными. Но этим, как известно, пока еще далеко не может похвальиться геология, непрерывно меняющая свои гадания и гипотезы, и пока еще ни на каких окончательных и решительных выводах не успевшая остановиться. Данные, добываемые ею из недр земли, конечно, верны и неоспоримы, но вся важность здесь в том, как понять и объяснить их, так как могильные памятники совершенно безмолвны? Для объяснения их геологи обыкновенно обращаются к разного рода гаданиям и гипотезам, а для того, чтобы обосновать на чем-либо твердом свои предположения, они обращаются к опытам и наблюдениям, относящимся к существующему порядку вещей. Так они поступают и, в частности, по отношению к весьма важному вопросу о продолжительности времени, потребного для того, чтобы могло образоваться столько геологических формаций или столько разных степеней и видов растительного и животного царства, сколько их замечается в глубинах земли. Принимая во внимание, что для возникновения, возрастания и обмирания такого рода видов растительного и животного бытия в настоящее время потребовалось бы очень и очень значительное время, они обыкновенно в прошедшей судьбе их предполагают самые продолжительные периоды, обнимавшие собой целые десятки и даже сотни тысяч лет. Но основательно ли по настоящему заведенному порядку вещей судить о том, что происходило с землей до и для устроения этого самого

порядка? Ведь тогда были совершенно иные условия бытия на земле или в земле, чем каковы они теперь. Теперь все происходит на земле, хотя под непосредственным смотрением Божиим, но по начертанным Богом законам и при действии установленных Им сил природы. Тогда же по преимуществу действовала творческая воля Божия, производившая и устанавливавшая самые силы и законы природы. Подчинять же творческую волю Божию тем условиям временности, с какими впоследствии стали всегда сообразоваться законы и силы природы, совершенно неуместно. Если химик силой своего искусства в самое короткое время может произвести такого рода процессы, которые, быв предоставлены обыкновенному течению сил природы, могли бы произойти очень нескоро, то почему бы нельзя было подобного же предположить и в отношении к Творцу мира?

Между тем, несмотря на все это, многими экзегетами и теологами на Западе было признано если не вполне несомненным, то по крайней мере весьма вероятным то предположение, что геологические формации в своем образовании должны были пройти если не через столь неумеренно длинные периоды, какие им назначали геологи, то по крайней мере через периоды несравненно большие, чем наши дни. Отсюда же естественно возникали следующие вопросы: как же эти длинные и значительные периоды согласить с днями Моисеевыми? Не нужно ли понимать эти дни иначе, чем обыкновенные дни, а именно – не следует ли принимать в смысле длинных и неопределенных периодов времени? Если же этого нельзя допустить вопреки правильному экзегезису, то где найти в сказании Моисеевом место для длинных геологических периодов и для того, что произошло в эти периоды? В ответ на эти вопросы и недоумения появилось на Западе несколько замечательных опытов соглашения сказания Моисеева о шести днях творения с вышеозначенными геологическими открытиями и предположениями. А потому мы считаем нeliшним о каждом из них сказать несколько слов с той целью, чтобы определить сравнительное их достоинство.

## **§17. Разные экзегетические опыты соглашения сказания Моисеева о шести днях творения с допускаемыми геологами длинными периодами образования мира**

Немалочисленные из западных богословов и естествоведов (каковы, например, Пиэнчиани, Рейш, Лянге, Эбранд, Марсель-де-Серес, Пфаф и Гуг-Миллер), пытаясь достигнуть желаемого согласия между сказанием Моисеевым и геологической наукой, признали за лучшее для геологических периодов отыскать место в том самом круге времени, какой у Моисея очерчивается шестью днями творения, для чего эти дни обращены были им в неопределенно продолжительные периоды времени. А чтобы оправдать свою гармоническую теорию фактами, они обыкновенно в геологических формациях отыскивали черты, более или менее соответственные характеристическим чертам дней Моисеевых и таким образом проводили более или менее полную параллель между днями Шестоднева Моисеева и разными геологическими периодами. В этом отношении обращает на себя особенное внимание опыт подобного рода гармонии или параллели, представленный известным шотландским геологом Гуг-Миллером, который позаботился все геологические эпохи свести к шести периодам и в этих периодах отыскать и указать возможное соответствие с шестью днями творения. Первый, по Миллеру, геологический период – азоический, или неорганический период, не заключающей в себе никаких следов и остатков органических, – это и есть первый день творения. Вторым геологическим периодом Миллер считает период силурийско-девонский, в котором сохранились остатки самых низших форм органической жизни, и, предполагая в нем уже действие земной облачной атмосферы, он поставляет его в параллель со вторым и отчасти третьим днем творения. За третий период он принимает период каменно-угольный, который, по его уверению, по преимуществу богат растительностью, и притом растительностью тепличного, а не солнцевлиятельного свойства, а потому его совершенно

приравнивает к третьему дню творения. Четвертым периодом, далее, признается у него период пермских и триасовых формаций, который, как отличающийся относительной бедностью в новых типах организмов, он поставляет в связи с первовосхождением звезд на небе, освободившемся теперь от облаков, и прилагивает таким образом к четвертому дню творения. Пятый, по Миллеру, период – это период юрский и меловой, отличающийся останками пернатых, равно как плавающих и пресмыкающихся водяных животных, а потому прямо указывает собой на пятый день творения. Шестой наконец, по Миллеру, период составляет так называемая третичная геологическая эпоха, в которой появляются уже останки всех видов растений и животных, ставших впоследствии надолго существовать на земле, это и есть шестой день творения.

Эта и все подобные ей параллели не могли сразу не поражать своим редким остроумием и изобретательностью ума, но достигали ль они своей цели и оправдывались ли самим сказанием Моисеевым о шестидневном творении? Здесь предполагался уже совершенно решенным тот вопрос, что шесть дней Моисеева Шестоднева нужно понимать не в смысле обыкновенных дней, а неопределенно продолжительных периодов. Но давало ли основание и право для такого понимания дней само сказание Моисеево? Указывали обыкновенно и указывают на то, что создание солнца, как причины измерения солнечного дня, отнесено Моисеем к четвертому дню, а это заставляет предполагать, что он по крайней мере под тремя первыми днями разумел не солнечные дни, а неопределенные времена. Чтобы такое предположение сделать более вероятным и даже необходимым, ссылались и ссылаются на то, что первые три дня творения, обнимающего собой не одну землю, а весь мир, суть дни не земные только, а мировые, и что, кроме того, сам Моисей, определяя свой день в стихе 5-м, назвал его светом, т. е. тем, что составляет существо дня, а не тем, что выражает его меру, во второй же главе в стихе 4-м он употребил слово «день» для обозначения целого неопределенного периода времени, в течение которого

произошли небо и земля. Но все это более отдаленные и личные соображения и умозаключения, чем собственные мысли Моисеевы, непосредственно внушаемые его текстом. Моисей сам совершенно ясно понимал то, что измерение дней на все дальнейшие после создания солнца времена должно зависеть от солнца, для чего оно, между прочим, и было создано (Быт.1:14). Но тем не менее все-таки первые три дня, бывшие до создания солнца, он назвал днями точно так же, как и день четвертый, пятый и шестой, и, кроме того, что назвал днями, обозначил их теми самыми чертами или пределами, какими обозначены три последние дня, т. е. вечером и утром. Для чего же бы он это сделал, если бы сам понимал и желал, чтобы и другие понимали под первыми тремя днями не дни, такие же, каковы были три последние дня, а особенностей времена неопределенной продолжительности? Ведь ему вполне было известно, что евреи, которых по преимуществу имел он в виду, иначе не могут принять этих дней, как за дни обыкновенные, так как для обозначения их указаны были те самые характеристические пределы, которыми у евреев определялся обычный день, т. е. утро и вечер. Если, далее, Моисей в стихе 5-м днем называет свет, то сколько ясно здесь то, что он вовсе не намерен наименованием света днем определить какую-либо меру времени, столько же очевидно и неоспоримо то, что в дальнейших своих словах: «И был вечер, и было утро, день един», днем обозначает он уже не одно существо его, т. е. световидность, а известный и определенный круг времени. Если, наконец, Бытописатель во 2-ой главе 4-м стихе употребляет день в смысле более широком, а именно в смысле целого круга времени, составленного из шести дней творения, то сам же дает основание для такого понимания здесь дня в контексте своей речи. И в других местах Писания день нередко употребляется в смысле более широком, для обозначения, например, лет или целого круга человеческой жизни (Иов.14:14, 17:11, 42:17); но таковое означение дня везде вызывается и предполагается непосредственно самым смыслом и контекстом речи.

Между тем, независимо от этого, опыт гармонической параллели между днями Моисеевыми и геологическими периодами и сам собой обнаружил свою несостоительность, не могши удовлетворительно выполнить своей задачи. Не трудно было видеть, что Миллер и подобные ему геологи, хотя прибегали к очевидным научным натяжкам и насилиям, то, с одной стороны, обращая некоторые дни Моисеевы из космических в чисто геологические, то, с другой – насильственно сокращая многие геологические периоды только в шесть, но тем не менее вовсе не приходили к полному согласию между одними и другими, потому что оставалось совершенно неразъясненным то важное обстоятельство, отчего везде в геологических формациях совместно встречаются растения и животные, и, кроме того, животные встречаются даже прежде того геологического (каменно-угольного) периода, который признается соответствующим третьему дню творения, тогда как, по Моисею, животные были созданы днем позже растительного царства. Потому-то другие из сторонников гармонической гипотезы (например, Эбранд) сочли необходимым ограничить свою параллель сопоставлением между собой только четырех последних геологических периодов, начиная с каменноугольного или растительного, и четырех последних дней творения, начиная с третьего, в который произошли растения. Некоторые же (как, например, Рейш) признали за лучшее остановиться на том несомненном положении, что между шестью днями творения и геологическими периодами существует соответствие только в общем и главном, а именно в том, что как по Шестодневу сперва происходит неорганическое царство, а после органическое, так и в геологических формациях сперва появляется период неорганический, а за ним уже следуют и периоды органические. Таким образом теория фактической гармонии между Шестодневом и геологическими периодами мало-помалу приблизилась к другой, совершенно противоположной теории, а именно теории гармонии только идеальной.

Последователи этой теории (каковы, например, Михаелис и Шульц) тоже находят нужным геологические периоды включить в круг шести дней творения, но под днями они разумеют уже не действительные исторические периоды времени, а одни мысленные или идеальные моменты в самой творческой деятельности Божией, которая, сразу создавши мировую материю, в образовании из нее мира соблюдала известного рода последовательность и постепенность, восходя от низших и менее совершенных созданий к высшим и более совершенным, от неорганических видов бытия к органическим, т. е. растениям и животным, пока наконец не завершилась созданием человека. При таком понимании дней творения, конечно, легко вкладывались в них и соглашались с ними все геологические периоды, но зато оно само стояло в прямом противоречии с буквальным и историческим сказанием Моисеевым. Правда, идеальные гармонисты хотят, по-видимому, сохранить хотя тень буквального значения за днями творения, утверждая, что эти дни для Моисея были действительными днями, подобно тому, как и в пророческих созерцаниях других пророков будущие отдаленные эпохи действительно являлись в виде дней; но это, понятно, ничуть не изменяет существа дела, при низведении дней на степень одних мысленных моментов творческой деятельности<sup>165</sup>.

Между тем как одни из западных ученых пытались достичнуть соглашения между Библией и геологией через обращение дней творения в продолжительные периоды и включение в них периодов геологических, другие надеялись достигнуть того же самого через вынесение геологических периодов за пределы Моисеева Шестоднева, причем за днями творения удерживалось все их буквальное значение. Благодаря этому, мы имеем еще две теории соглашения сказания Моисеева с геологическими формациями и эпохами. Первой из них эти формации и эпохи отодвигаются на дальнейшее время, после шести дней творения, второй же их происхождение поставляется еще до возникновения самых дней творения.

Зашитники первой, так называемой потопной, теории (каковы, например, Соринье, Кейль, Бозицио), так обыкновенно

рассуждают, что все раскопки геологов так малы и ничтожны сравнительно со всем объемом земли, а результаты и выводы их в особенности относительно продолжаемости геологических периодов так сбивчивы, разноречивы и сомнительны, что на основании их нет никакой возможности прийти к каким-либо верным и несомненным истинам, а потому всего уместнее, при объяснении происхождения геологических останков, ограничиться достаточно объясняющим все действием потопа, а также других, подобных ему случавшихся на земле переворотов. Вследствие этих переворотов должны были происходить значительные возвышения и понижения на земной поверхности, а вместе с сим одни из останков растений и животных могли остаться в самых высших слоях земли, другие же попасть в средние или в самые низшие и глубокие слои, и таким образом произвести из себя так называемые геологические формации. Но если в этого рода соображениях нельзя не признать вероятным того, что геология еще очень далека от совершенства и что пока еще было бы преждевременно вполне полагаться на ее результаты и выводы, то, с другой стороны, нельзя не примечать в них той крайности, по которой у геологических открытий, по-видимому, отнимается всякое научное значение. Правда, в выводах и предположениях геологов относительно происхождения и продолжаемости геологических периодов пока еще нет ничего твердого и несомненного, но трудно оспаривать действительную значимость самых научных геологических данных. Никакой, например, нет возможности оспаривать тот геологический факт, что во всех местах, где ни производились и ни производятся раскопки и наблюдения, всегда встречались и встречаются одни и те же геологическая формации, и притом всегда расположенные в одном и том же порядке, с определенной последовательностью или своего рода системой, так что известного рода останки растений и животных всегда попадались и попадаются только в одних и тех же, а не в других каких-либо земных слоях, и что притом эти виды растений и животных всегда в низших слоях оказываются менее развитыми и совершенными, чем какими являются они в формациях

высших. Но можно ли все это объяснить одним действием потопа и других подобных ему земных переворотов, не предполагающих в себе необходимо закономерной последовательности и целесообразности? Если бы этим можно было еще как-нибудь объяснить происхождение и образование слоев третичной эпохи, то как объяснить образование целого каменноугольного или растительного периода, без всяких останков животных, и непосредственно за ним следующего нового периода уже с останками растений и животных?

Сторонники наконец второй теории или гипотезы признали за лучшее геологические периоды поместить в промежуток времени, предполагаемый между двумя творческими актами, обозначенными Бытописателем словами: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт.1:1), и дальнейшей речью (Быт.1:3): *и рече Бог: да будет свет...* Но одни из них (как Томас Чальмерс и Букланд), останавливаясь на словах: *земля же бе невидима и неустроена, и тьма верху бездны* (Быт.1:2), видели здесь указание на то, что земля, как и весь чувственный мир, находилась на первых порах в состоянии еще не определившегося, и только еще развивающегося зародыша, а потому на геологические периоды смотрели как на последовательные ступени, посредством которых земля подготовлялась и приближалась к тому окончательному своему виду, какой был ей дан, по изображению Моисееву, в течение шести дней творения. Другие же (как, например, Курц и Генстенберг), поняв вышеозначенные слова в том смысле, что будто бы на земле после того, как она наравне с небом была создана в законченном и совершенном виде, произошли (от действия падших духов) расстройство и беспорядок, в геологических периодах видели не что иное, как развалины от первобытной земли, за которыми, по их мнению, последовало вновь восстановление на ней порядка и гармонии, что будто бы и изображено Моисеем в его истории шестидневного творения<sup>166</sup>. Таким образом, рассматриваемая нами гипотеза появилась в двух видах, совершенно непохожих друг на друга. Ясное дело, что в последнем своем виде, в котором получила название гипотезы реститутивной (т. е. гипотезы

восстановления), она не может иметь никакого значения, потому что совершенно расходится со смыслом сказания Моисеева, содержащего в себе учение о творении, а не возобновлении мира, а также со смыслом и духом всего Писания, нигде и ничем не предполагающего какого-либо вмешательства падших духов в творческое дело Божие. Но в своем первоначальном виде, по нашему мнению, она может иметь весьма важное значение и примечание.

Главная и в основе ее лежащая та мысль, что земля, равно как и весь чувственный мир на первых порах находились в состоянии неопределенного и как бы зародышевом, из которого они постепенно силой Божией возводились к предназначеннной им окончательной форме бытия, не только не стоит в противоречии с весьма важным замечанием Бытописателя: земля же бе невидима и неустроена, и тьма верху бездны, и Дух Божий ношащеся верху воды (Быт.1:2), но даже прямо им отчасти выражается, а отчасти предполагается. Если слова: земля же бе невидима и неустроена, и тьма верху бездны, прямо указывают во всей первобытной мировой массе на ее состояние, как состояние стихийного смешения или брожения, похожее на то, в каком находится всякий зародыш, то выражение: и Дух Божий ношащеся верху воды, ясно указывают на такого рода действие Духа Божия, посредством которого безвидная и бесформенная мировая масса подготовлялась и направлялась к тому, чтобы получить предназначенную ей окончательную и сравнительно совершенную форму бытия, причем не исключалась здесь своего рода последовательность и постепенность. И по изъяснению древних Учителей<sup>167</sup>, как мы видели, «Дух Божий носился над водою» – обозначает собой то, что Дух Святой согревал и оживотворял мировое вещество, чтобы сделать его способным к произведению предназначенных тварей, наподобие того, как птица для произведения птенцов насиживает свои яйца, сообщая им через это нужную живительную силу. Поэтому, как нам кажется, не будет никаким насилием или противоречием священному тексту, если предположить, что зародыш земли до принятия того окончательного своего вида, какой имел получить в течение

изображаемых Моисеем шести дней творения, проходил через многие и разные ступени и формы своего развития, наподобие того, как и зародыш птенца в яйце переходит через многие и разные метаморфозы, пока по выходе из своей скорлупы явится на свет полным птенцом. Но здесь естественно возникает следующий вопрос: представляют ли действительно геологические формации нечто похожее на постепенно восходящие ступени развития, через которые последовательно проходило мировое вещество, чтобы достигнуть наконец того положения, в каком оно явилось после шести дней творения? На это у одних из ученых естествоиспытателей (например, Дарвина с его последователями) ответ тот, что геологические формации не только представляют постепенно восходящую лестницу в ступенях развития растительного и животного бытия, но и образуют собой внутреннюю генетическую связь, по которой растения и животные верхних геологических слоев являются всегда непосредственными потомками растений и животных ближайших низших слоев. Другие же (например, Агазис с его школой) такого рода внутреннюю связь между геологическими формациями прямо отрицали, хотя в то же время с уверенностью утверждали, что в последовательности этих формаций неоспоримо замечается общий порядок и план, имеющий своей целью не что иное, как произведение существующих ныне видов растений и животных, по отношению к которым прежде появившиеся растения и животные были как бы предсказателями и предвестниками. А этого достаточно для того, чтобы рассматриваемой нами гипотезе иметь некоторое оправдание для себя и с естественной точки зрения.

На вопрос: почему Моисей умолчал о внутренних и подготовительных процессах развития земли, можно отвечать тем, что главной целью его было не то чтобы показать, через какие именно начальные процессы проходила земля до получения своего окончательного вида, а то, чтобы изобразить, когда и как произошла земля в своем настоящем виде – и со своими настоящими растениями и животными, обладателем чего явился человек.

Обыкновенно говорят еще: значит, до первого дня творения были и свет, и солнце, и луна с звездами, так как растения и животные до этого времени происходили и некоторое время жили. На это можно ответить тем, что как свет, так светила небесные, конечно, до первого дня творения были, но только в смешанном или зародышевом виде, почему и производили только действия, соответственные своему особенному начальному состоянию. Силой же и действием носящегося Духа Божия они подготовлялись и направлялись к тому, чтобы произвести из себя тот именно свет, какой по повелению Божию явился в первый день, и то именно солнце, луну и другие светила, какие на тверди небесной установлены были в четвертый день, как потребные и необходимые для той именно земли, для тех растений и животных, которые вместе с человеком были произведены в течение шести дней творения, а после этого существуют и доныне.

## §18. Побуждение в Боге к миротворению. Главная цель его и цели подчиненные

Что же, естественно спросить, могло побудить Бога создать мир, который мог быть и не быть? Вопрос этот сам собой возникает ввиду того представления о Боге, что Он, будучи полнотой бытия и блаженства, не мог быть вызван на создание мира внутренней потребностью или нуждой Своего существа. Между тем Его решение для нас важно еще потому, что вместе с ним неразрывно соединено решение вопроса и о том, что составляет и в отношении к миру главную цель, к которой он Богом предназначен и к которой непрерывно и неуклонно должен стремиться и направляться.

Как же учит об этом Откровение? Его учение совершенно ясно о том, что, будучи самобытным ([Ин.5:26](#)) и блаженным ([1Тим.1:11](#)), Бог, хотя всем подает бытие ([Деян.17:28](#)), жизнь и все, но Сам ни в чем постороннем не имеет никакой нужды ([Деян.17:25](#)), так что никто не в состоянии дать Ему что-либо соответствующее тому, что Он подает другим ([Рим.11:34, 35](#)). Это значит, что мир не мог составлять и не составляет собой чего-либо такого, что внутренне и существенно необходимо было для самого существа Божия и без чего бы оно не могло существовать или иметь свою надлежащую полноту и совершенство. Но, с другой стороны, столь же ясно учит Откровение и о том, что Бог создал все ради Себя ([Притч.16:4](#)) и что как от Него и через Него все, так и для Него все ([Рим.11:36](#); [Кол.1:16](#); [Евр.2:10](#)). А это показывает, что мир не только не есть что-либо чуждое и лишнее для Бога, но что, напротив, он весьма близок к Нему и выполняет по отношению к Нему весьма важное значение, служа Ему так близко и внутренне, как средство обыкновенно служит своей цели. Как же, спрашивается, согласить одно с другим? Простой ответ на это недоумение дается нам в следующих словах ап. Павла: *невидимая бо Его (Бога), от создания мира твореными помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество* ([Рим.1:20](#)). По заключающейся здесь мысли, мир

действительно по отношению к Богу выполняет не лишнее и не безразличное для Него служение, но это служение ограничивается только тем, что мир способствует к обнаружению или отображению вовне невидимого и неприступного для нас существа Божия, к самому же существу Божию он через это ничего не прибавляет, равно как и ничего от него не отнимает. Поэтому-то на вопрос: что могло побудить Бога создать мир, мы можем отвечать следующим. Бог, от вечности созерцая Себя Самого, вместе с сим в уме Своем представлял и бесчисленные возможные мировые существа, как образы Своих собственных совершенств. Эти образы, конечно, были не то, что самое существо Божие, Само в Себе и для Себя существующее, но тем не менее они не были что-либо по отношению к Нему совершенно чуждое и лишнее, а напротив, составляли собой нечто в отношении к Нему близкое и родственное уже по тому самому, что им давалось при Нем место и что они были Его Самого отобразами. Мог ли, поэтому, Бог быть безразличным или равнодушным к этим Своим образам? Мог ли Он не возлюбить в них отображение того, что в Самом Себе всегда любит, как первообразное и истинносущее, т. е. истинное благо со всеми нераздельными с ним совершенствами? Любви же этой и было достаточно для того, чтобы побудить Бога мысленные мировые образы обратить в действительные и живые существа, и именно такого рода существа, которые бы, служа действительными живыми отобразами высочайшего блага, вместе с сим в возможной мере и сами участвовали в нем, достойно ценя как это благо, так и первоисточного Подателя его, Самого Бога? И в Книге Притчей премудрость Божия, созерцающая и осуществляющая свои образы о мире, не представляется безразличной по отношению к ним, а напротив, она говорит о себе так: «Тогда я была при Нем (Господе) художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» ([Притч.8:30](#)). Можно и должно поэтому думать, что главной причиной, побудившею Бога создать мир, было не что иное, как Его благость или любовь ко благу тварей, как отобразу Своего собственного блага; так как Он, Сам в Себе будучи высочайшим благом, имел

и вовне явиться тем же благом или, что то же, стать неоскудеваемым источником и подателем жизни и благ для всех тварей, Сам не теряя от этого какого-либо оскудения или убытка, подобно тому, как солнце, разливая свой свет на окружающие его планеты, не терпит от этого никакой в себе убыли.

Не противоречит этой мысли и Писание, которое вместе с указаниями на открывшееся в мире беспредельное величие Божие (Пс.8:10, 39:6, 103:24; Ис.40:26; Дан.3:56; 1Пар.16:31; Откр.4:11) изображает Бога источником жизни (Пс.35:10) и подателем всех благ (Иак.1:17), а на мир указывает как на место открытия неизреченной благости или любви Божией (Пс.32:9, 144:9; Ис.49:15; Тит.3:4; 1Тим.2:4; Ин.3:16). Между тем многие из древних Учителей прямо и без всяких колебаний, причину, побудившую Бога к созданию мира, полагали в Его благости или любви к благу других, ко благу, не чуждому Самому Богу, а имеющему быть отобразом Его собственного блага и долженствовавшему поэтому заключаться ни в чем ином, как в возможном причастии тварей тому самому благу, которым обладает Сам Бог. Св. Афанасий, например, по поводу слов Книги Притчей: *веселящеся вселенную совершив, и веселящеся о сынех человеческих* (Притч.8:31), замечает следующее: «Веселился (Господь) не по причине (совне) прибывшей к Нему радости, а потому, что видел дела, творимые по Своему образу, значит, поводом здесь к радости для Него служит образ Его»<sup>168</sup>. Следовательно, по Афанасию, и побуждением к созданию мира не могло быть в Боге что-либо иное, кроме Его любви к Своему собственному образу, имевшему отпечатлеться в мире и стать отображением как всех Его совершенств, так и нераздельного с ними высочайшего блага. «Бог поэтому, – говорит он в другом месте, – есть благ, или лучше сказать, Он – источник благости. А так как благому несвойственно что-либо ненавидеть, то Он, не имея ни к чему ненависти, создал все из ничего словом Своим»<sup>169</sup>. Эту же мысль определеннее и характернее выражает Григорий Назианзин так: «Поелику для Благости не довольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало,

чтобы (Ее) благо, разливаясь, текло далее и далее, умножая сколько можно больше число облагодетельствованных (так как это свойственно высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы... (потом) другой мир, вещественный и видимый»<sup>170</sup>. То же повторяет и Дамаскин, говоря: «Поелику благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по (преизбытку) благости Своей благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благости, то Он приводит из небытия в бытие и созидает все видимое и невидимое»<sup>171</sup>. Во всех приведенных местах мысль одна, а именно та, что Бог, будучи благостью или любовью ко благу, не мог не любить блага, в каких бы видах и где бы оно ни являлось. Но так как кроме или вне Бога могло появиться благо не иначе как через разлитие или отображение Его собственного блага в разнообразных конечных видах и формах, то Он восхотел создать мир с бесчисленными родами способных к принятию Своего блага существ с тем, чтобы и здесь созерцать это благо в возможном для него виде и совершенстве. Не иную, должно думать, имели мысль в виду и другие Учителя Церкви, когда утверждали, как, например, Иоанн Златоуст<sup>172</sup>, Августин<sup>173</sup>, Федорит<sup>174</sup>, что Бог создал все не по какой-либо нужде, а единственно по благости Своей и человеколюбию.

После сказанного понятно, что главная цель, к какой призван и предназначен мир, есть Сам Бог, Который как начало, так и конец всего (Откр.1:8), и к Которому все, как все из Него (Рим.11:36). Бог в отношении к мировым существам должен быть тем же, чем является солнце в отношении к врачающимся около него планетам. Как планеты постоянно и неизменно стремятся или тяготеют к солнцу и, вращаясь около него, всегда отпечатлевают на себе его свет, так и все мировые существа предназначены к тому, чтобы постоянно и непрерывно стремиться или тяготеть к своему виновнику – Богу, и служить в то же время органами Откровения Его беспредельного величия и благости. Это назначение бездушные и неразумные твари должны выполнять с безотчетной необходимостью, стоя в безусловной зависимости от Творца и служа хотя

бессознательными, но никогда не умолкаемыми провозвестниками Его славы (Пс.18:1–5, 49:6, 96:6). Но сознательные или духовно-разумные твари призваны к тому, чтобы стремиться или тяготеть к Богу сознательно и свободно, и свободно выражать свое стремление к единению с Ним, а именно стремление своего ума выражать в благоговейном познании Его и прославлении (Деян.17:27, Ин.17:3, Сир.38:6), стремление своей воли в смиренной покорности и благоугождении Его воле (Мф.6:10, Кол.1:10) и стремление своего сердца – в сердечной и сыновней любви к Нему (Мф.22:37, Гал.4:6)<sup>175</sup>.

Но стремление и приближение к Богу есть то же, что стремление и приближение к благу, потому что в Боге – источник жизни (Пс.35:10), и Он есть Отец светов, от Которого свыше исходит всякое даяние благое и всякий дар совершенный (Иак.1:17). Поэтому, наряду с вышеозначенной целью миротворения или непосредственно после ее можно и нужно поставить предназначение к блаженству способных к нему или достойных его тварей (Пс.33:9; 1Кор.2:9).

А так как, далее, стремление и приближение к Богу в духовно-разумных существах должно быть сознательным и свободным и так как мера его зависит от их внутреннего развития и нравственного усовершенствования, то дальнейшей целью миротворения нужно признать духовно-нравственное развитие, возрастание и преспечение свободно-разумных существ. На эту в отношении к людям цель прямо и ясно указывает Откровение, когда учит, что мы созданы на добрые дела (Еф.2:10) или быть святыми и непорочными (Еф.1:4) и что поэтому, помня заповедь: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф.5:48), мы должны, взирая как в зеркале на славу Господню, преображаться в тот же образ от славы в славу (2Кор.3:18).

## §19. Совершенство мира

Но можно спросить: соответствует ли мир своей цели, или, что то же, может ли быть признан вполне совершенным? С первого раза этот вопрос может показаться лишним, так как трудно предположить, чтобы что-либо творимое с известной целью Богом, могло ей не вполне отвечать. Но он естественно вызывается тем, что существовали и существуют между философствующими наблюдателями мира совершенно разноречивые мнения относительно его совершенства. Одни, выходя из понятия о Творце мира, как существе совершеннейшем, находили и находят (например, в древности Платон, в новейшее время Лейбниц со своими последователями) настоящий мир наилучшим из всех возможных миров, какие только могли быть созданы Богом. Другие, наоборот, останавливая исключительное внимание на явлениях в мире зла физического и в особенности нравственного (позднейшие пессимисты), до того мрачно смотрят на мир, что готовы отказать ему во всякого рода и относительном совершенстве. Древние же еретики (некоторые из гностиков и манихеи), как известно, для объяснения зла в мире даже находили нужным прибегать к допущению особого самостоятельного и независимого от Бога начала.

Какая же мысль об этом Откровения? Относительно созданного мира в том его виде, в каком он явился тотчас по выходе из рук Творца, оно совершенно ясно учит, что Бог по частям нашел его хорошим (Быт.1:4, 10, 12, 18, 21, 25), а в общем даже весьма хорошим (Быт.1:31). Между тем, несмотря на то, что, по его же изображению, очень рано появилось и быстро возросло в мире нравственное зло со всеми физическими бедствиями и самой смертью, оно не перестает смотреть на мир, как на чудный и величественный орган Откровения славы (Пс.18:2), премудрости (Пс.103:24) и благости Божией (Пс.144:9), а вместе с сим и как на самое лучшее училище для воспитания в нем людей истинному Боговедению и Богопочтению (Ис.40:26, Пс.85:8–10). В Книге

Притчей читаем: «*Все сделал Господь ради Себя, и даже нечестивого блюдет на день бедствия*» (Притч.16:4), т. е. и даже появление в мире и упорство нечестивых не стоит в противоречии с теми целями, какие имел Господь, создавши все. По словам Екклезиаста, «*Бог все сделал прекрасным в свое время... хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца*» (Еккл.3:11). То же повторяет и Премудрый, говоря о Боге: «*Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле*» (Прем.1:14, 11:25). И по апостолу Павлу, «*всякое творение Божие хорошо, и ничто не гнусно, если приемляется с благодарением*» (1Тим.4:4). Кроме того, тот же Апостол свидетельствует, что мир от своего создания никогда не переставал являть в себе, как в зеркале, невидимое Божие, Его вечную силу и Божество, так что остаются безответными те, которые не познавали или не познают через мир Бога (Рим.1:20). Все это ясно говорит в пользу той мысли о мире, что он, несмотря на все произошедшие в нем и наперед предвиденные Богом изменения, вследствие грехопадения людей, не перестал находиться в соответствии с теми целями, для которых был создан, или, что то же, не перестал быть относительно хорошим и совершенным. Но, с другой стороны, Откровение вовсе не содержит в себе той мысли, чтобы настоящий мир был наилучший из возможных миров, какие только Бог мог создать. Напротив, оно ясно учит о замене этого мира некогда более лучшим и совершеннейшим, когда будут новое небо и новая земля (2Пет.3:13) и когда самая тварь освободится от рабства тлению в свободу славы чад Божиих (Рим.8:21).

Не иную мысль о совершенстве мира имели и древние Учители Церкви. Изображая мир как совершеннейшее зеркало, превосходно отражающее в себе совершенства Божии<sup>176</sup>, они не теряли из виду того, что немалозначительные в нем пятна составляют собой привзошедшие в него, вследствие падения человека, темные явления зла нравственного и нераздельного с ним зла физического. Но все эти явления наперед были предвидены Богом, как возможные, при ограниченности и конечности тварей<sup>177</sup>. Кроме того, они представляют только

уклонения от добра<sup>178</sup> или умаление и ограничение добра, но ничуть не положительное зло, состоящее в отсутствии всякого добра<sup>179</sup>, а потому не могут противоречить и не противоречат тем целям, для коих Бог создал и к которым ведет мир. Подтверждением сему служит то, что Бог ограничивает нравственное зло, пресекая разными путями пагубные его следствия<sup>180</sup>, а злом физическим пользуется, как средством то к наказанию за грехи людей, то к нравственному их вразумлению и воспитанию<sup>181</sup>. Впрочем, по их воззрению, настоящий мир не есть наилучший и совершеннейший мир уже по тому самому, что есть место только воспитания и подвига для людей, и служит переходной ступенью к другому, ожидаемому в будущем, лучшему и совершеннейшему миру<sup>182</sup>. На вопрос же: почему бы Бог сразу не создал наилучший и совершеннейший мир, находим тот весьма уместный и назидательный ответ, что Бог не то делает, что мог бы только сделать или что бы нам только вздумалось, а то, чего Сам захочет, согласно с разумными помыслами Своего совершеннейшего разума<sup>183</sup>. Потому-то Бог в определенное время сотворил именно один этот, а не иной мир, несмотря на то, что, по Златоусту, Он мог бы создать и тысячи и бесконечное число подобных миров<sup>184</sup>.

К сказанному можно присовокупить разве, что и здравый разум не может не согласиться с означенным на мир воззрением. Выходя из аналогии личного духа человеческого, который что ни делает и когда ни делает, всегда выражает в своем деле свою мысль, а отчасти и самое существо свое, он не может не предполагать того, чтобы и всякое дело бесконечного Личного Духа, когда бы оно и с какой целью ни совершалось, носило на себе отпечаток Его мыслей и было более или менее полным или совершенным Его Самого образом, каковым и есть настоящий мир. Не будь этого, мир не мог бы быть делом Божиим, потому что Божественный Личный Дух, как и личный дух человеческий, не может произвести ничего другого, кроме близкого себе и родственного. Но, с другой стороны, на основании той же аналогии, разум не может считать себя вправе ожидать от какого бы то ни было дела или произведения Божия того, чтобы оно было настолько

полным и законченным отображением Божеских совершенств, что после него нельзя бы было Богу произвести еще что-либо другое или лучшее. И дух человеческий тем не исчерпывает своего существа, когда производит из себя многие и разные отрасли науки ли, поэзии ли, или живописи и всякого искусства. Что же сказать о бесконечном и самобытном существе Духа Божественного? Таким образом и на основании соображений разума должен быть отвергнут в суждениях о совершенстве мира как строгий пессимизм, так и крайний оптимизм. Впрочем, все недоумения, возбуждаемые настоящим положением мира, такого свойства, что они касаются более промыслительного отношения Божия к миру, чем творческого, а потому более подробное рассмотрение их и решение должно найти для себя место в изложении учения о Промысле. Теперь же мы должны перейти к более частному и подробному изложению учения о творении тех видов бытия или тех групп существ, которые по природе своей стоят выше всех прочих тварей и о которых, кроме того, знание для нас более всего важно и необходимо. Мы разумеем здесь учение о происхождении духовно-разумных и нравственных существ, а именно чистых духов и человека.

## Учение частное

## О Боге-Творце мира духовного

## §20. Общее замечание об этом учении и разделение его

Первое и высшее место во всей лестнице тварного бытия, не только бесчувственного и бессознательного, но и сознательно-разумного, занимают чистые или бесплотные духи. Уже этого одного достаточно для того, чтобы вызвать в нас особеннейшее внимание ко всему тому, что мы можем, на основании Откровения, знать о них. Между тем еще более сильным к этому для нас побуждением должно послужить то, что бесплотные духи суть не только сравнительно высшие и совершеннейшие, но и такого рода существа, которые, по тому самому, что стоят выше нас, имеют весьма важное влияние на нас и судьбу нашу.

Как же и когда они произошли? Какая дарована была им природа, и всем ли в одинаковой мере? Какое затем было указано им назначение? Вот главнейшие вопросы, на которые мы должны дать нужные ответы, при изложении учения о Боге-Творце мира чистых духов. Но так как прежде было и теперь есть немало таких мыслителей, которые совершенно отвергали и отвергают самое бытие мира духовного, то нам естественнее прежде всего изложить учение о действительном бытии этого мира.

## Действительное бытие духов

## §21. Учение Откровения

Бесплотные духи уже по тому самому, что бесплотны, стоят вне и выше тех условий и опытов, при посредстве которых мы обыкновенно убеждаемся в бытии как чисто материальных, так и духовных, только облеченных плотью, существ, каковы – люди. Правда, будучи невидимы для других и недоступны для других наших внешних чувств, они прямо и непосредственно могут действовать на наши души и тем свидетельствовать о своем бытии. Но чтобы с точностью определить и отличить их действия от действия присносущной силы Божией, для этого требуется очень чутко развитое духовное чувство, чего не скоро достигают, путем преспяния нравственно-религиозной жизни, и достигают немногие. Только тогда в руках наших было бы нетрудное средство уверяться в бытии бесплотных духов, если бы они по крайней мере часто и многим из нас являлись, принимая какой-либо чувственный облик, и свидетельствуя о себе, как духовно-разумных и личных существах. Но, как известно, между ними и нами положена самая строгая и неприкасновенная граница, которую если они и переступали, то в исключительные времена и в исключительных, по особенному на то благоизволению и распоряжению Божию, случаях. Понятно поэтому, что для нас остается одна только возможность достоверно знать о бытии мира духовного, знать через Откровение о нем Самого Бога. Искренно верующий в Бога не станет сомневаться как в том, что Бог вполне знает, что и каким создал, так и в том, что Он не может сказать о чем-либо, что оно есть, тогда как на самом деле его нет. Если поэтому Сам Бог утверждает относительно бесплотных сил, что они существуют действительно, то в этом после сего может сомневаться разве только тот, кто не верит или в слово Божие, или в Самого же Бога.

Как же учит Откровение о бытии существ духовного мира? Его учение об этом настолько положительно и неотразимо ясно и очевидно, что по надлежащему здесь не должно быть никакого места для каких-либо недоумений или сомнений. Но

есть люди, которые способны и свет назвать тьмой, и на самое ясное и несомненное набросить тень сомнений и недоумений. Таковы именно те из рационалистических экзегетов, которые, чтобы поколебать значимость откровенного учения о существах мира духовного, то ссылаются на то, что в Писании имя ангела часто употребляется в смысле переносном, для обозначения не высшей какой-либо природы, а только миссии разного рода органов промыслительной деятельности Божией, не исключая и бездушных сил природы, то пытаются доказать, что будто бы учение об ангелах появилось у иудеев только после плена вавилонского, благодаря их ознакомлению в это время с языческими верованиями в демонов и духов, то, наконец, прибегают к теории приспособления к простонародным верованиям, чего будто бы совершенно достаточно для того, чтобы объяснить даже самое прямое и положительное учение Нового Завета о мире духовном. Все это, понятно, одни жалкие и чисто софистические уловки, свидетельствующие только о наперед намеченном означенными экзегетами решении противиться откровенному учению о мире духовном, как бы ни было оно ясно и прямо, но совершенно бессильные к тому, чтобы затмить или поколебать это учение. Правда, что имя «ангел» действительно употребляется в Писании не как наименование природы какого-либо существа, а только его особенной по отношению к Богу миссии, так что этим названием означаются не только особенные и Богоизбранные люди (например, пророки, Чис.20:16, Ис.33:7, Агг.1:13, священники, Мал.1:7, Предтеча, Мф.11:10, его ученики, Лк.7:27, ученики Христовы, Лк.9:52, предстоятели Церквей, Откр.1,20, 2:1), и Сам (по домостроительству) Сын Божий (Мал.3:1), но и бездушные мировые силы (Пс.77:49), когда они представляются как вестники и исполнители воли Божией. Но следует ли отсюда, что Писание не признает действительного бытия за бесплотными духами, не признает уже по тому самому, что их называет ангелами наравне с Сыном Божиим, с особенными Богоизбранными людьми, а также космическими силами, являющимися исполнителями воли Божией? Разве Сын Божий и другие разные органы посланничества Божия теряют что-либо

из своего действительного бытия оттого, что названы в Писании ангелами? Отчего же бесплотные духи должны бы потерять свое действительное значение вследствие того одного, что по причине своего особенного служения по преимуществу называются ангелами, несмотря на то, что в Писании везде изображаются они, как действительные, разумно-свободные и личные существа?

Что касается, далее, того мнения, будто бы учение о мире духовном появилось у иудеев только после плена вавилонского, быв заимствовано ими у язычников, то оно опять совершенно произвольно и прямо опровергается существованием этого учения в самых древнейших священных книгах, где если оно не так ясно и полно, как в книгах позднейших, то это легко объясняется той естественною со стороны Священных Писателей предосторожностью, чтобы иудеям, весьма склонным ко всем видам идолопоклонства, не подать чем-либо повод к божескому чествованию ангелов, вместо почитания единого истинного Бога. Наконец, и относительно теории приспособления нужно заметить, что в том виде и просторе, какой дают ей помянутые экзегеты, она нисколько не мирится с откровенным учением о мире духовном, так что остается одно из двух: или, держась этой теории, без всякого основания отказать откровенному учению о мире духовном в его историческом смысле и значении, или же, сохраняя последнее за откровенным учением, что принадлежит ему по всем правам самой строгой, но здравой критики, совершенно отказаться от означенной теории.

Но чтобы больше убедиться в истине сказанного, обратимся к самому откровенному учению о мире духовном.

Священный Бытописатель в своем начальном рассказе о происхождении тварей, тогда как довольно подробно говорит о мире вещественном, на мир духовный делает один только краткий и неопределенный намек, если под небом, о котором он говорит в самом начале, разуметь не звездное или видимое небо, а небо горнее – жилище невидимых и невещественных духов. Но несколько далее, при передаче истории падения первых людей, окончившегося изгнанием их из рая, он

упоминает уже об одном такого рода существе, в котором нельзя не предположить жильца этого мира, так как оно не могло быть причислено к жильцам мира дольнего. Мы разумеем того херувима, который, по словам Бытописателя, был поставлен Богом на востоке у сада Эдемского, с тем, чтобы охранять путь к древу жизни (Быт.3:24). Не был он Господом, потому что изображается здесь, как служитель и выполнитель Его воли. Не был он и человеком, потому что кроме Адама и Евы в это время еще никого из людей не было на земле. Между тем, подобно человеку, он был разумно-свободным и личным существом, потому что сознавал то, к чему был приставлен, и обладал как решимостью, так и силой, нужной для того, чтобы выполнить возложенное на него Господом поручение. Можно даже сказать, что Он обладал несравненно большей силой и могуществом, чем человек, так как предполагалось, что человек не в состоянии бы был превозмочь его силы, если бы того и захотел. Кто же он был, если не одно из существ, принадлежавших горнему миру?

Конечно, первые люди хорошо поняли и запомнили, кто был этот херувим, а этого было достаточно для того, чтобы впоследствии перешла от них ко всем их потомкам и утвердились навсегда между ними вера в бытие существ внешних и более близких к Богу, чем люди. А что такая вера могла перейти, и действительно перешла и к избранному народу Божию, в этом убеждает нас уже то одно важное обстоятельство, что сам Авраам твердо ее хранил и, конечно, другим передавал по примеру того, как он, посылая слугу своего к Лавану для устроения брачного союза сына своего с его дочерью, от имени Божия обнадеживал его тем, что «Господь пошлет с ним ангела Своего и благоустроит путь» (Быт.24:40), – пошлет, конечно, не какую-либо бездушную и безличную силу, а такое существо, которое хорошо будет знать сущность данного ему поручения, а также способно и сильно будет помочь успешному его выполнению. Между тем, по изображению Моисееву, Иаков видел самих ангелов Божиих, в первый раз во сне, когда они представились ему то восходящими, то нисходящими по такой лестнице, которая

водружена была между небом и землей и вверху которой находился Господь (Быт.28:12), в другой же раз наяву, когда они представились ему в виде ополчившегося воинства Божия (Быт.32:1, 2). Это, понятно, в избранных Божиих должно было еще более укрепить веру в бытие ангелов, как такого рода существ, которые весьма близки к Богу и образуют из себя как бы окружающий Его сонм служителей или воинов, всегда готовых и сильных выполнить как все вообще Его распоряжения, так и в частности распоряжения, касающиеся земли и ее обитателей<sup>185</sup>.

Таковыми далее изображаются ангелы под именем сынов Божиих в Книге Иова. Они, как говорится здесь, восклицали от радости, при общем ликовании утренних звезд (Иов.38:7), и всегда предстают перед Господом, когда Ему бывает угодно объявлять Свою волю (Иов.1:6, 2:1), но несмотря на то, что они так близки к Богу, Бог и в них усматривает некоторого рода недостатки (Иов.4:18). Черты такого свойства, что необходимо заставляет видеть в ангелах не иные как только свободно-разумные и лично-нравственные существа, потому что без этого совершенно нельзя бы было понять как того, что они могут восторгаться величием Божиим, а также понимать и выполнять Его волю, так и того, чтобы в них могли быть некоторого рода недостатки.

Не иными представляются ангелы и в Книге Псалмов, где, например, с ними, как высшими и, конечно, действительными существами, сравнивается человек, малым чем пред ними уменный (Пс.8:6), или они приглашаются Псалмопевцем к тому, чтобы благоговейно хвалить Господа (Пс.148:2), или говорится о них, что они, быв крепки силой, исполняют слово Господа, повинуясь гласу слова Его (Пс.102:20), и что по заповеди Господней они ополчаются вокруг боящихся Его и избавляют их, охраняя их на всех путях их (Пс.33:8, 90:11). Между тем, вслед за сим мы встречаемся с целым рядом совершенно ясных и положительных свидетельств Откровения о самых явлениях ангелов, как действительных разумно-личных и посредствующих между Богом и людьми существ. Так, сам Давид видел ангела Господня, по повелению Божию

поражавшего его народ (2Цар.24:16, 17). Ангел Господень также являлся Илии и передал ему от имени Господа нужные наставления, по поводу болезни самарийского больного царя Охозии (4Цар.1:3, 15). Исаия же видел целый сонм шестокрылых серафимов, которые, окружая престол Господа Саваофа, воспевали Ему хвалебную песнь, и из коих один даже коснулся зажженным углем уст его, сказав ему: «*Вот это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен*» (Ис.6:2–7). Впоследствии Иезекииль видит многоочитых херувимов, которые, быв носителями силы и славы Божией, в то же время обладают самой высокой степенью зрения, ясно видя, не с одной какой-либо, а со всех возможных сторон, все, что ни происходит во вселенной (Иез.10:8–22). Даниилу, по особенному на то изволению Божию, несколько раз является слетающий с неба Гавриил, который открывает ему будущие судьбы его народа, поясняя при сем, что по поводу этому он имел даже значительное препирательство с князем царства Персидского, в котором, между прочим, много помог ему один из первых князей – Михаил, князь народа иудейского (Дан.8:16, 9:21, 10:13–21, 12:1). Пророку Захарии тоже несколько раз является ангел Господень, которого он совершенно ясно отличает, как от себя, так и от Самого Господа, потому что со всеми вопросами обращается к беседующему с ним ангелу, ангел же отвечает ему то, что передает ему самому Господь, и даже обращается к Нему с ходатайством о народе иудейском (Зах.1:9–19, 2:3, 3:3–6, 4:1–5).

Все это, ясно, такого рода свидетельства и факты, что выше всякого сомнения поставляют веру древних Священных Писателей в бытие ангелов, как действительных и личных существ, – веру, которая не была заимствована ими откуда-либо совне, а напротив, основывалась на Откровениях Божиих и действительных явлениях самых ангелов.

Как же учит о бытии духовного мира Откровение Новозаветное? Оно, как сейчас увидим, не только не ослабляет Ветхозаветной веры в этот мир, но вполне ее подтверждает и усиливает. Здесь прежде всего обращают на себя внимание

очень частые явления ангелов, о которых, как действительных событиях, повествуется в истории евангельской и апостольской. Так, например, ангел Гавриил является Захарии и Пресвятой Деве, объявляя от имени Божия первому о рождении Иоанна Предтечи (Лк.1:11–20), а последней – о рождении от Нее Спасителя мира (Лк.1:26–38). Пастырям вифлеемским является сперва один ангел с вестью о родшемся Спасителе, а вслед за тем многочисленное воинство ангелов, которые вслух их славославят Бога (Лк.2:9–13). Несколько раз ангел только во сне является Иосифу и сообщает ему то об имеющем быть чудесном рождении Иисуса, то об опасностях, угрожающих Ему по Его рождении, то о миновании этих опасностей (Мф.1:20, 2:13, 19). Ангелы предстоят и служат Иисусу Христу после искушения Его от диавола (Мф.4:11). Ангел предстает Ему и укрепляет в саду Гефсиманском (Лк.22:43). Ангелы по Его смерти являются некоторым женам и возвещают о Его воскресении (Мф.28:2–8; Мк.16:5–8; Лк.24:4–8; Ин.20:12). Ангелы являются при вознесении Христовом и предвозвещают Апостолам о Его будущем Втором Пришествии (Деян.1:10, 11). Ангел впоследствии опять является Апостолам и выводит их из темницы (Деян.5:19). Ангел является Корнилию и преподает ему наставления, касающиеся его спасения (Деян.10:3). Ангел является Петру в темнице и выводит его отсюда (Деян.12:7–11). Ангел является также ап. Павлу и возвещает ему о предстоящем ему в Рим путешествии (Деян.27:23). О всех этих явлениях ангельских Священные Писатели передают с такой искренностью, ясностью и уверенностью, что было бы совершенно неуместным и напрасным пытаться, как это делают некоторые из экзегетов, объяснить их рассказ переносно или символически, т. е. как будто бы под ангелами они разумели и олицетворенно представляли одни безличные, хотя особеннейшие действия Божественной промыслительной силы. Так понимать их значило бы без всякого основания и права отказывать в доверии их светлому пониманию вещей и правдивому их изображению или, что то же, прямо идти против исторического духа и характера всех их повествований.

Между тем в Новом Завете и там, где догматически говорится об ангелах, предлагается столько же ясное и несомненное учение о них, как действительных и высших людей существах. Так, Сам Иисус Христос в притче о плевелах поставляет ангелов наряду с такого рода существами и предметами, каковы – Сын человеческий, мир, сыны царствия и сыны лукавого (Мф.13:37–39); и, следовательно, наравне с ними признает их действительными, а не воображаемыми только существами. Чтобы побудить Своих учеников не презирать ни одного из малых, вступающих в Царствие Божие, Он указывал на то, что ангелы их на небесах всегда видят Лице Отца Небесного (Мф.18:10), – указывал, конечно, не на каких-либо мнимых, а действительных и действительно представительствующих о людях пред Отцом Его на небе ангелов. Во время шествия Своего на вольное страдание, когда один из учеников Его прибег к мечу для Его защиты, Он между прочим сказал: *или мнится ти, яко не могу ныне умолити Отца Моего, и представит Ми вящие неже двадесяти легиона ангел?* (Мф.26:53). Мыслимое ли дело, чтобы Христос в сем случае для подтверждения Своего могущества ссылался на возможность посольства к Нему Отцом только воображаемых, а не действительных двенадцати легионов ангелов? Касаясь также Второго Своего Пришествия и воскресения мертвых, Он между прочим учил, что о дне том и часе не знают и ангелы (Мк.13:32), что Он никогда приидет во славе святых ангелов (Лк.9:26) и что в воскресении не будут жениться или выходить замуж, но будут пребывать, как ангелы Божии, на небесах (Мф.22:30). Ясно, что никакой нет возможности без противоречия смыслу речи и этих упоминаемых Спасителем ангелов понимать как-либо иначе, а не в смысле их несомненно действительного и личного существования.

Не иному об ангелах учили и Апостолы. По изображению ап. Павла, ангелы суть существа, которые по отношению к Сыну Божию настолько стоят ниже Его, насколько Он, как Сын, выше всякой твари, почему они и приносят Ему благоговейное поклонение (Евр.1:4–14). Но, будучи несравненно ниже Сына Божия, они – выше человека, который хотя малым чем, но все

же уменьшен пред ними (Евр.2:7). Будучи же возвышеннее людей, они тем не менее со вниманием следят за всем, что ни происходит в Церкви Христовой на земле (Еф.3:10. Сравн. 1.Пет.1:12), и принимают самое близкое и живое участие в судьбе имеющих наследовать спасение (Евр.1:14), равно как и верующие не остаются в отношении к ним чуждыми, но, вступая в Церковь, в то же время вступают в общение с тьмами ангелов (Евр.12:22). Потому-то ап. Павел во свидетельство истины своего учения наравне с Богом и Иисусом Христом призывает и ангелов (1Тим.5:21), делая это, конечно, в том убеждении, что ангелы, быв близки к судьбам Церкви, хорошо знают истину учения Христова, а потому и не могут свидетельствовать чего-либо противного тому, что было проповедано Самим Христом (Гал.1:8). А так как под влиянием подобного представления об ангелах верующие легко могли увлечься теми заблуждениями, какие проповедовали языческие лжеучители, требуя воздаяния ангелам Божеских почестей, то Апостол твердо и решительно предостерегает их от подобного служения ангелам, как вовсе неуместного и незаконного (Кол.2:18). Но замечательно здесь то, что Апостол, тогда как прямо отрицает ложное идолъское служение ангелам, каковое проповедовали современные ему лжеучители, ровно ничего не возражает против самой их веры в бытие ангелов, а этим он, ясно, подтверждает и укрепляет эту веру.

После этого естественно спросить, есть ли какая-либо возможность при помощи изобретенной рационалистическими экзегетами теории аккомодации или приспособления объяснить столь ясное, решительное и настойчивое учение о мире духовном как Самого Иисуса Христа, так и Его апостолов? Можно бы еще понять то, если бы Небесный Учитель истины и Его ученики из снисхождения к каким-либо невинным, хотя и ложным верованиям простых людей, не восставали против этих верований или оставляли их без всякого внимания. Но мыслимое ли дело, чтобы, ради того же снисхождения или приспособления к людям, они стали эти самые ложные их верования выдавать за свои собственные, тогда как на самом деле их вовсе не разделяли? Мыслимое ли дело, чтобы этого

рода верования они стали даже облекать авторитетом Божественной истины, брать их под свой покров и защиту и твердо отстаивать их ввиду противных им мнений?

## §22. Учение Церкви

Наследовав от Иисуса Христа и Апостолов столь ясное и решительное учение о мире духовном, Церковь христианская, конечно, не могла не считать себя обязанной всегда свято и неприкосновенно хранить и с несомненной уверенностью передавать другим веру в бытие этого мира.

А что действительно таковая вера существовала в Церкви, начиная с самых древнейших времен, свидетельством этому служат уже самые символы древнейших Церквей, в которых между другими существенными предметами веры был помещен и член веры о Боге-Творце мира духовного или невидимого, и читается так: «Верую во единого Бога... Творца неба и земли, всего видимого и невидимого»<sup>186</sup>. Между тем мы встречаемся и у самых древних Пастырей и Учителей с непрерывным рядом свидетельств этой же веры в мир духовный.

Мужи апостольские, хотя только изредка и как бы мимоходом упоминают о существах другого, горнего мира, но и отсюда легко заметить как то, что они сами признавали за несомненное бытие этих существ, так и то, что подобную относительно их уверенность они считали общей для всех верующих. По учению ап. Варнавы, на пути добра встречают человека и помогают ему светоносные ангелы Божии, тогда как, наоборот, на другом, противоположном пути сторонником человека является дух злобы<sup>187</sup>. По Ерму, ангелам вверено от Господа наблюдение за всем миром и Церковью, а также за частными людьми, которым они сопутствуют даже при переходе в другую жизнь<sup>188</sup>. Для св. Игнатия Богоносца было несомненным не только то, что кроме земного есть небесное, или мир ангельский, но и то, что в нем существуют разные степени и чини начальств<sup>189</sup>.

Апологеты же христианские открыто и торжественно вместе с верой в Бога исповедовали пред язычниками как свою личную, так и всеобщую веру христиан в мир духовный или невидимый. «Мы чтим, – писал в своей апологии св. Иустин, – как Отца правды, так и пришедшего от Него Сына... Вместе с

воинством прочих последующих и уподобляющихся Ему благих ангелов... и открыто преподаем это всякому желающему научиться так, как сами же научены»<sup>190</sup>. И Афинагор, указав язычникам на существенные пункты вероучения христианского о Боге, к этому присовокупляет: «Впрочем, этим не ограничивается наше богословское учение, но мы признаем и множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира Бог через Свое Слово поставил и распределил управлять стихиями, небесами и миром и всем, что в нем, и благоустройством их»<sup>191</sup>. Св. Ириней, имея в виду лжеучение гностиков об ангелах, как эманациях Божества, произведших через самих себя мир, не восстает против самой веры их в бытие ангелов, а только настаивает на том, что и они сами наравне со всем существующим сотворены Богом<sup>192</sup>. Тертуллиан же, для оправдания веры христиан в мир духовный, ссылается на то, что подобная вера существовала и у всех народов и даже философов, с тем только различием, что последние не знали, что знают из Свящ. книг христиане, – о произшедшем в мире духовном перевороте вследствие падения одного из главных духов<sup>193</sup>. Таковую же веру в бытие духовного мира можем встретить и у каждого из дальнейших Отцов и Учителей, если кто из них касался чем-либо этого предмета. Но совершенно излишне распространяться о том, что было господствующим и всегдашим верованием в Церкви христианской. Достаточно будет указать здесь только на то, что Церковь Вселенская на Первом Вселенском Соборе в своем Символе Веры удержала в неприкосновенной целости древний член веры о Боге-Творце неба и земли, всего видимого и невидимого, а на Седьмом Вселенском Соборе вместе с почитанием икон Спасителя и святых постановила чествовать и изображения ангелов (Прав.), чем ясно засвидетельствовала свою веру в бытие ангелов, как таких существ, которые не менее действительны, чем Лицо Иисуса Христа или лица всех святых Божиих.

## §23. Свидетельство здравого разума в пользу бытия мира духовного

К сказанному можно присовокупить еще, что и здравый, верующий в Бога разум никогда не восставал против веры в бытие мира духов. Не говорим уже о том, что эта вера составляет достояние всех народов, имея свой корень, по всей вероятности, в древнем первобытном предании. Но весьма важно здесь то, что ее вполне разделяли и лучшие христианские и современные христианству мыслители или философы, исключая, конечно, материалистов, не признававших во имя своего узкого и лживого начала никакого бытия духовного, ни души, ни Самого бесконечного Духа. В этом отношении особенное внимание на себя обращают последователи так называемой неоплатонической школы, у которых, как известно, учение о мире духовном получило самое широкое развитие и, что весьма замечательно, ни в их время, ни много веков после, не вызывало ничьих серьезных упреков в его неосновательности или несообразности с правилами и требованиями философского умосозерцания. Обыкновенно указывают на то, что прежде и самые ученые мыслители малосведущи были в знании сил природы, а вследствие сего и они не могли спастись от общей, но ни на чем не основанной веры в существование каких-то высших сил, кроме сил природы. Но разве позднейшее естествознание уже успело исчерпать всю область природы в ее ширину, высоту и глубину? Разве оно дает основание и право утверждать, что ровно ничего нет далее, выше и вне того, что доселе успело быть подвергнуто физическим опытам и наблюдениям? Не натыкаются ли они сами, как это было и всегда, на такого рода рубежи или границы, где, при всем быстром поступательном движении естествознания вперед, волей или неволей приходится сознаться, что дальше этих границ нельзя идти и что за ними находится уже область, безусловно неуловимая ни для каких чувственных или опытных наблюдений, область невидимая и недоведомая? Если же так, то вправе ли кто-либо

древнейших ли или позднейших ученых мыслителей, упрекать в естествознательном невежестве за то, что они со своими философскими умосозерцаниями идут дальше того, пред чем останавливается опыт современных естественных наук, и идут, имея на то свои резонные основания?

Что же служило и служит основанием для непредубежденных умов в их вере в бытие духовного мира? Таким основанием прежде всего служила общая вера народов в мир духовный, которая проистекала из самого древнего и глубокого предания, почему и находила заслуженное к себе внимание и доверие у лучших мыслителей древности (например Сократа, Платона, Аристотеля и Цицерона), умевших давать должную цену древним религиозным преданиям. Впоследствии же ознакомление со священными памятниками Ветхого и Нового Завета должно было представить новое и более твердое основание к такой вере, как для примыкавших к христианству языческих мыслителей (гностиков), так в особенности для древнехристианских ученых мыслителей, которые, быв близки ко времени появления христианства, имели полную возможность проверить историческую достоверность сказаний апостольских о частых явлениях существ духовного мира в это время. Этим же основанием, конечно, руководились как в средние, так и дальнейшие века, все благомыслящие философи или ученые, не считая себя вправе оспаривать в откровенных сказаниях о мире духовном то, что в них представлялось как несомненно истинная и достоверная история.

Между тем независимо от этого в основе ангелологических воззрений как древнеязыческих, так и позднейших христианских мыслителей лежало то немаловажное соображение, что, замечая в чувственном мире постепенно восходящую лестницу бытия от менее совершенного к более совершенному и останавливаясь на человеке, как существе, по своей духовной природе высшем всех земных тварей, но в то же время вследствие своей телесности еще слишком далеко отстоящем от чистейшего Духа бесконечного, нельзя не предположить, что кроме человека есть высшие его и более близкие к Богу

существа, а именно бесплотные духи, которые продолжают и пополняют собой лестницу бытия, без чего она была бы неполной и как бы на половине оборвавшуюся на человеке. Это соображение, понятно, должно было получить свою особенную пантеистическую окраску в теориях и системах языческих мыслителей, объяснявших происхождение всего существующего через постепенно нисходящее саморазвитие или самоистечение Божественной сущности и потому на ряд допускаемых ими выше человека существ смотревших, как на ряд постепенно умаляющихся божеств. Но ничто не помешало ему появиться в очищенном от всякой примеси пантеизма и у христианских мыслителей, которые, выходя из теистического понятия о Боге, как свободном Творце, положившем открыть полноту величия Своего в мире, в то же время находили вполне уместным и естественным предполагать, что Он открыл Себя не только в чувственном мире и людях, где образ Его является еще как бы в закрытом телесностью виде, но и в другом, высшем мире, мире бесплотных существ, где образ Его является уже без всякой чуждой Ему примеси телесности и, следовательно, в более чистом, светлом и близком к своему первообразу виде<sup>194</sup>. Само собой понятно, что означенное соображение само по себе не может доказать бытия мира духовного, но тем не менее существование его оно делает весьма и весьма вероятным.

К сказанному можно присовокупить, что в позднейшее время между некоторыми западными теологами стало появляться и входить в некоторую силу еще одно немалозначительное соображение в пользу бытия существ, высших человека, а именно соображение, заимствованное из сравнительного отношения нашей, заселенной людьми, планеты к системе других небесных тел. Сущность этого соображения (которое с особенной силой развито у Лянге) можно представить в следующем виде. Все опыты и наблюдения над нашей планетой несомненно убеждают нас в том, что здесь главной и высшей целью, к которой всегда направлялось и направляется в своем развитии все мировое бытие, служит сознательный и разумно-свободный дух, так что, не будь его, тогда бы природа должна была представляться чем-то бесцельным,

недоконченным или незавершенным. Но можно ли думать, чтобы природа с такой неудержимой силой стремящаяся к разумному духу как к своей цели, достигла таковой цели только на одной земле, везде же – в целой необъятной системе других тел небесных ее потеряла совершенно из виду? Это предположить можно бы было разве только в том случае, если бы наша планета занимала какое-либо исключительное или центральное положение в отношении ко всем другим телам небесным. Но так как ничего подобного нет, потому что наша земля занимает самое невидное и незначительное место в общей системе мировых тел, то мы необходимо должны допустить, что и на других небесных телах есть и живут духовно-разумные существа, только эти существа, конечно, должны иметь особеннейшие тела или органы чувственные, а также вести жизнь особеннейшую, соответственно с теми особенными условиями, какие, смотря по положению, принадлежат тем или другим телам небесным. Соображение, нужно сказать, весьма остроумное и солидное, хотя в то же время не находящее пока нужного подтверждения в фактической действительности. Кроме того, нельзя не заметить, что оно говорит прямо в пользу бытия только других, подобных же земному человеку существ, а не высших его по своей природе бесплотных духов. Но тем не менее весьма важна здесь та мысль, что цель, к которой, как к своему завершению, стремится и направляется весь процесс мирового бытия есть не иная, как только сознательно-разумный и свободный дух. Опираясь на эту мысль, очень легко прийти к следующему предположению: если действительно на земле завершением всего служит дух человеческий, так что по отношению к нему не только весь земной чувственный мир, но и самая его телесная оболочка составляют собой не более, как его пьедестал, если, кроме того, на землю и на самого человека можем смотреть, как на миниатюру или микрокосм в отношении ко всей вселенной, то не следует ли думать, что и на вершине всей необъятной вселенной, представляющей из себя как бы громаднейший пьедестал, находится также в соответственных размерах и качествах духовно-разумное бытие или, что то же, целый мир

высших и бесплотных духов, завершающих или возглавляющих собой вселенную и в то же время посредствующих между ней и бесконечным Духом? Конечно, опять это одно предположение, прямо не доказывающее существования мира духовного, тем не менее оно делает его весьма вероятным.

## §24. Происхождение бесплотных духов и его время

Как же и когда произошли бесплотные духи? Что духи не самобытны, а как все другие твари произошли от Бога, Откровение подтверждает это уже тем самым, что происхождение безусловно всего существующего вне Бога относит к творчеству Божию, так что, по его словам, без Слова или Сына Божия ничтоже бысть, еже бысть (Ин.1:3). Между тем независимо от этого, оно и прямо как в Ветхом, так и в Новом Завете учит о том, что мир бесплотных духов обязан своим происхождением никому иному, как только Богу. По словам молящегося Ездры, создавший все Господь создал и *небеса небес и все воинство их* (Неем.9:6), под которым нет возможности разуметь что-либо другое, кроме небесного сонма духов, окружающих Господа и приносящих Ему поклонение, о чем здесь и упоминается. Также и по ясному свидетельству ап. Павла, Сыном Божиим создано все – не только то, что – на земле, но и что – на небесах, не только видимое, но и невидимое, *аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создащася* (Кол.1:16). Соответственно с сим и древние христианские Учители, вопреки ложным гностическим мнениям об ангелах, как истечениях божественных, с совершенной ясностью и твердостью учили как об их тварности, так и Богосозданности<sup>195</sup>, а древняя Церковь эту же веру засвидетельствовала в своих древних символах, как частных, так и Вселенском, положив исповедовать Бога Творцом не только всего видимого, но и невидимого<sup>196</sup>.

Но что касается того, когда именно были созданы Богом ангелы, то об этом само Откровение ничего не говорит ясного и определенного, хотя оно нисколько не мешает и даже, по-видимому, вполне благоприятствует тому предположению, что ангелы были созданы на первых порах, не только прежде человека, но и прежде образования видимого или чувственного мира. Так, упоминание Бытописателя об искусителе первых людей в образе змия, каковым мог быть никто иной, как один из падших духов (Быт.3), ясно показывает, что около времени

создания первых людей не только существовал уже мир бесплотных духов, но и что в этом мире успел даже произойти некоторый нравственный переворот, окончившийся отпадением от Бога некоторых духов. Между тем в Книге Иова говорится, что, тогда как созданы были Господом звезды, все сыны Божии, под которыми у Иова разумеются ангелы (Иов.1:6, 2:1), восклицали от радости (Иов.38:7). Ясный знак, что ангелы созданы были Богом прежде четвертого дня творения, к которому Бытописатель относит создание всех светил небесных. Если же они созданы были прежде четвертого дня, то не следует ли предположить, что они созданы были в один какой-либо из первых трех дней творения? Но для этого предположения не дает никакого основания и даже повода рассказ Моисеев о первых трех днях творения, рассказ, исключительно ограничивающийся одним изображением образования мира материального и не дающий никакого даже слабого указания или намека на происхождение в эти дни мира духовного. Остается поэтому сделать только то предположение, что мир духовный создан был изначала, прежде образования мира вещественного, и на нем одном остановиться уже по тому самому, что только оно легко может быть соглашено как с вышеозначенным упоминанием об ангелах в Книге Иова, так и со всем рассказом Моисеевым о шести днях творения и падения первых людей. Между тем и сам Моисей твердое основание для этого предположения представляет в своих начальных словах: в начале сотвори Бог небо и землю (Быт.1:1). Здесь, как мы имели уже случай замечать (смотр. § 13), подобно тому, как под землей нужно разуметь не нынешний после образования земли появившийся, а весь вещественный мир в его зародышевом состоянии, так и под небом нужно разуметь не видимое небо, созданное впоследствии, а небо невидимое или жилище горных сил. При понимании же таковом первоначального Моисеева неба, само собой понятно, всю свою силу должно получить то предположение, что Бог как горнее или невидимое небо, так и жителей его – ангелов, создал в самом начале или прежде, чем наступило образование вещественного мира из вначале созданной его первоосновы.

Потому-то в древнехристианской Церкви, хотя не было прямого и положительного учения о времени создания ангелов, но большинство Учителей ее держалось того мнения, что невидимый или духовный мир был создан прежде видимого или вещественного. Сюда прежде всего должны быть отнесены те из древних Учителей, которые, как, например, Феофил Антиохийский, Василий Великий, Феодорит и Дамаскин<sup>197</sup>, под созданным в самом начале небом, о котором Моисей говорит в первом стихе Книги Бытия, разумели не вещественное или видимое небо, созданное впоследствии, а невидимое или горнее небо, причем предполагалось и отчасти высказывалось, что вместе с сим небом были созданы и предназначенные для него жильцами бесплотные духи. Совместно же с сим другие древние Учителя, как то: Иларий<sup>198</sup>, Амвросий<sup>199</sup>, Иероним<sup>200</sup>, Григорий Великий<sup>201</sup> и Анастасий Синаит<sup>202</sup> эту самую мысль о времени создания ангелов высказывали еще прямее и решительнее, утверждая, что Бог создал ангелов далеко прежде видимого мира и что при создании последнего они уже предстояли перед лицом Творца и служили Ему. В этом отношении обращает на себя особенное внимание мнение св. Григория Богослова, который, касаясь этого предмета, говорит следующее: «Так как для благости Божией не довольно было заниматься только созерцанием себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, идя все далее и далее, так чтобы число облагодетельствованных было как можно больше (потому что это свойственно высочайшей благости), то Бог измышляет прежде всего ангельские небесные силы; и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... поскольку же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир – вещественный и видимый, или, что то же, стройный состав неба и земли и того, что есть между ними»<sup>203</sup>. Не против этого мнения были и те из древних Учителей, которые, подобно Татиану<sup>204</sup> и Златоусту<sup>205</sup>, утверждали только, что ангелы созданы прежде человека<sup>206</sup>. А потому оно и в дальнейшие времена не переставало терять своей силы и значения<sup>207</sup>, и доныне удерживается в Церкви<sup>208</sup>.

## §25. Природа существ духовного мира. Общее и главное ее свойство – духовность или бесплотность.

С какой же природой создал Бог существа невидимого мира или ангелов, отличив и возвысив их через нее перед прочими тварями? На это Откровение отвечает нам, с одной стороны, тем, что называет их прямо духами (πνεύματα Евр.1:14), а с другой – тем, что, сравнивая их с Сыном Божиим, поставляет их несравненно ниже Его (Евр.1:4–13; Еф.1:21), тогда как, наоборот, сравнивая с человеком, ставит их несколько выше его (Пс.8:5–7; Евр.2:7). Первым же указывает на то, что ангелы – существа, одаренные духовной природой, а последним – на то, что эта природа несравненно ниже природы Божественной, хотя выше природы человеческой.

Чтобы поэтому по возможности приблизиться к более или менее точному представлению о природе ангельской, необходимо, на основании Откровения, насколько это возможно, уяснить, какого рода усвоется духовность этой природе и чем она отличается от духовности, приписываемой как Божественной природе, так и человеческой. Обращаясь же к откровенному учению о духовности ангелов, мы замечаем в нем ту важную особенность, что тогда как в Писании ангелы везде изображаются существами разумно-свободными или духовными, нигде им не усвоется никакого тела или чего-нибудь похожего на тело, между тем как, наоборот, дух человеческий, хотя тоже везде изображается как существо, обладающее свойствами духовной природы, нигде не представляется иначе как только существующим или предназначенным существовать в неразрывной связи с телом или телесной природой. Не дает ли уже это одно основания или права предполагать, что, по мысли Откровения, ангелы суть духи бесплотные, или такого рода духи, которым предназначено существовать и жить одной духовной природой, независимо от всякого тела, или от органического объединения с какой-либо чувственной материей. Между тем прямым подтверждением

этого предположения служит то, что ангелы в Писании называются невидимыми (Кол.1:16), т. е. не заключающими в себе ничего такого, что было бы уловимо для чувства зрения, а также, подобно Самому Богу (Ин.4:24), прямо называются только духами (Евр.1:14), без всякой оговорки или упоминания о причастии их какой-либо телесности. Кроме того, Сам Спаситель, когда ученики Его явление по воскресении приняли за явление духа, так пояснил им, что такое дух: *дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (Лк.24:39). Т. е. дух не только чужд тела человеческого в его грубо чувственном или земном виде, но и даже в том его особенном и прославленном виде, какой оно имело в лице воскресшего и явившегося ученикам Господа. Нельзя также не приметить подобной мысли и в следующих словах, сказанных Спасителем еще во время Своей жизни: *в воскресение ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть* (Мф.22:30). Здесь, что нетрудно видеть, совершенно прямо отрицается в природе ангелов телесность в том ее грубочувственном виде, какой она имеет у людей, при настоящих условиях их земного существования, хотя нельзя сказать, чтобы столь же прямо отрицалась в их природе и телесность в ее высшем или прославленном состоянии. Но если здесь прямо не отрицается у ангелов телесность последнего рода, то, с другой стороны, нельзя сказать и того, чтобы она прямо и необходимо предполагалась, как думают некоторые, основываясь на сделанном здесь уподоблении ангелам воскресших людей, о которых известно, что воскреснут с духовными прославленными телами. По поводу этого предположения достаточно заметить, что здесь имеющие некогда воскреснуть люди только уподобляются ангелам, а не отождествляются с ними, что они, как говорится здесь, будут только как ангелы, а не станут заодно с ангелами или же самими ангелами. Возражением здесь может служить разве только то обстоятельство, что в Писании ангелы всегда изображаются являющимися в каких-либо чувственных или человеческих образах. На это нужно сказать, что и сам Бог в Ветхом Завете неоднократно являлся в подобных же чувственных образах, однако же это ничуть не говорит в пользу

Его телесности, а свидетельствует только о том, что Он по Своему усмотрению может временно принимать разные видимые формы с той единственной целью, чтобы сделать Себя видимым людям. То же самое может быть сказано и относительно явлений в чувственных образах ангелов. По Дамаскину, когда ангелы Божии являются достойным (людям), то являются не такими, каковы сами в себе, а в таком преображенном виде, в каком видящие могут видеть их<sup>209</sup>.

После сказанного должно быть принято за несомненное, что, по мысли Откровения, ангелы в противоположность душам человеческим, органически связанным с телами, суть чистые или бесплотные духи, т. е. такого рода духи, которые не имеют телесности человеческой ни в этом ее грубом виде, в каком оно находится в нынешних земных человеческих телах, ни в том даже одухотворенном и прославленном ее виде, какой она получит по воскресении этих тел. Но спрашивается, какого рода эта чистая духовность или бестелесность ангелов, относительная ли она только или безотносительная, иначе говоря, бестелесны ли они только сравнительно с людьми, или же в таком смысле, в каком признается бестелесным Сам Дух бесконечный? На этот вопрос не находим мы в Писании прямого ответа, но нужно сказать, что оно нисколько не мешает пониманию бестелесности ангелов в смысле ограничительном и даже, по-видимому, к нему наклоняет. Хотя оно ангелов называет прямо духами (Евр.1:14), подобно тому, как и Бога называют Духом (Ин.4:24), но уже тем самым, что признает их служебными или тварными духами, заставляет предполагать, что их духовность далеко не то, что духовность существа бесконечного, а именно, что она конечна и ограничена, тогда как духовность Божия бесконечна и безгранична. Вместе же с сим оно, по-видимому, располагает и к тому, чтобы мыслить бестелесность ангелов только в ограничительном смысле, так как мы, представляя их конечными духами, не можем иначе представить их таковыми, как допустивши в них некоторого рода телесную образность. Между тем некоторым подтверждением этой мысли может служить то замечание в Книге Иова относительно ангелов, что Бог и в них усматривает

нечто стропотное (Иов.4:18). Что же касается вышеприведенных нами мест в пользу бестелесности ангелов, то все они без всякого затруднения могут быть поняты в смысле не безотносительной, а только сравнительной бестелесности ангелов.

Потому-то и древние Отцы и Учителя, а также писатели церковные, хотя в частностях расходились между собой в рассуждении духовности ангелов, но почти все объединялись в той общей мысли, что ангелы суть существа относительно чисто-духовные и бесплотные. Так, прежде всего мы встречаемся с целым рядом такого рода христианских Учителей и писателей, которые, находясь под влиянием той мысли, что все, поставленное в границы бытия, не должно быть совершенно чуждо вещественности<sup>210</sup>, по-видимому, прямо и решительно утверждали телесность ангелов. Таковы были – Иустин<sup>211</sup>, Татиан<sup>212</sup>, Афинагор<sup>213</sup>, Тертуллиан<sup>214</sup>, Ориген<sup>215</sup>, Феогност<sup>216</sup>, Мефодий<sup>217</sup>, Василий Великий<sup>218</sup> и Амвросий<sup>219</sup>. Но все они телесность ангелов понимали в высшем и особеннейшем смысле, почему, если приписывали им тела, то тела самые тонкие – огневидные и эфирные, не имеющие ничего общего с видимыми чувственными телами<sup>220</sup>, или же разумели под ними только своего особого рода форму бытия<sup>221</sup>, или пространственную ограниченность<sup>222</sup>. С другой стороны, мы встречаемся далее с таким же рядом других Отцов и Учителей, которые, по-видимому, совершенно безусловно признают бестелесность ангелов. Таковы: Афанасий Великий<sup>223</sup>, Григорий Нисский<sup>224</sup>, Григорий Богослов<sup>225</sup>, Златоуст<sup>226</sup>, Епифаний<sup>227</sup>, Кирилл Александрийский<sup>228</sup>, Феодорит<sup>229</sup>, Иероним<sup>230</sup>, Григорий Великий<sup>231</sup>, Иоанн Дамаскин<sup>232</sup>, и другие<sup>233</sup>. Но, сравнивая ангелов с Богом, и они находят нужным допустить в их природе своего рода грубость и вещественность. Формулируя эту мысль об ангелах, Дамаскин пишет: «Ангел есть существо разумное, свободное и бестелесное... Впрочем, бестелесным и невещественным называется ангел только по сравнению с нами, ибо в сравнении с Богом, единственным несравнимым, все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело невещественно и бестелесно<sup>234</sup>.

К сказанному остается присовокупить, что Отцы Седьмого Вселенского Собора, хотя несомненно признавали бестелесность ангелов, но, в подтверждение своей мысли о необходимости изображать их, так как они являлись, подобно людям, не сочли для себя неуместным сослаться на некоторые из мест диалога Иоанна, епископа Фессалонийского, в котором между прочим говорилось, что один только Бог бестелесен и невидим, что же касается разумных сил, то они не всецело изъяты от телесности и не безусловно невидимы, быв одарены некоторыми тонкими, воздушными или огненными телами, в которых они неоднократно являлись и были видимы<sup>235</sup>. Отсюда некоторые из западных догматистов готовы были сделать даже такой вывод, что Отцы Собора этим прямо и положительно решали вопрос об огневидной или воздухообразной телесности ангелов. Но не следует терять из виду того, что для Отцов Собора важно и нужно было только подтверждение действительности видимых явлений ангельских, на чем основывалась их описуемость и изображаемость, почему они и сослались на вышеозначенное свидетельство, в котором говорилось о неоднократном явлении ангелов в тонких огневидных и воздухообразных телах. Что же касается того, какого рода были эти тела, временно ли они принимались ангелами или существенно и органически принадлежали им природе, то вопрос об этом, как стоявший вдали от их цели, вовсе не был ими поднимаем и решаем. Тем не менее нельзя не заметить, что означенная ссылка Отцов Собора ясно свидетельствует о том, что, признавая за ангелами бесплотность, они не были против понимания этой бесплотности в ее ограничительном смысле.

## **§26. Частные ее свойства, относительная независимость от всего чувственного, а также пространства и времени, и относительное превосходство ее духовных сил и их направлений**

Уяснивши таким образом понятие о чистой или бесплотной духовности, как главном и общем свойстве природы Богосозданных ангелов, мы теперь легко можем составить себе приблизительное понятие и о других, более частных свойствах их природы.

Будучи бесплотными, они, понятно, прежде всего независимы как от телесных потребностей, так и всех тех внешних, а равно и чувственных условий, в зависимость от которых поставлены человеческие души, быв принуждены не иначе сноситься с окружающим их чувственным миром и даже совершать свое внутреннее саморазвитие как только при посредстве органически связанного с ними тела. Откровение, как мы видели, совершенно прямо и ясно отрицает у ангелов потребность родовую, чем между прочим и объясняется то, что ангелы в самом начале созданы были Богом в том неисчислимом количестве, в каком угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали. На основании же этого должно полагать, что таковая же мысль его и относительно других телесных потребностей, например потребности в пище и питии. Если же оно манну, ниспосланную с неба евреям, называет хлебом ангельским (Пс.77:25), чем, по-видимому, заставляет предполагать существование некоторого рода пищи и у ангелов, то понятно, что под этой пищей нужно разуметь не вещественную, а особенную – духовную, которой только слабым образом была нисшедшая с неба манна.

Правда, в Книге Бытия (Быт.18:1–8) о трех явившихся Аврааму мужах, из коих одного многие признавали за Сына Божия, а других двух за ангелов, говорится, что они были угощаемы тою же пищей, какую употреблял сам Авраам. Но если и признать за ангелов двух из трех означенных мужей, то должно допустить, что они принимали пищу в таком точно

смысле, в каком наравне с ними принимал и третий, признаваемый Сыном Божиим. По Иустину, принимавшему их за ангелов, они ели не так, как будто бы жуя зубами и челюстями, а ели в таком смысле, в каком мы говорим об огне, что он потребляет все<sup>236</sup>. Еще в Книге Товита ангел изображается ядущим и пиющим наравне с людьми, но этот же ангел, обратясь к Товиту и его сыну, которым он являлся и с которыми, по-видимому, ел и пил, сказал о себе: «Все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, а только взорам вашим представлялось это» (Тов.12:19).

Насколько же ангелы вообще независимы от внешних вещественных условий, об этом отчасти только мы можем судить по той необычайной быстроте и легкости, с какой они, по изображению Откровения, беспрепятственно могут проходить самые большие и по своим внешним физическим условиям разнообразные пространства, а также временно принимать и оставлять те или другие видимые формы и положения; но сказать что-либо определенное не можем. Утверждать с решительностью можем только одно, что при всей своей внутренней независимости от всего чувственного, они, когда действуют на видимую природу, должны испытывать здесь своего рода задержку или преграду со стороны сил и законов, от них не зависящих, а зависящих от одного Творца. Пользоваться ими или делать из них разнообразные применения, конечно, могут, но видоизменить их или уничтожить – это выше их сил, и есть дело, зависящее от одного Бога.

Будучи бесплотными, ангелы, далее, уже по этому самому менее, чем люди, зависимы и от пространства и места; потому что многое из того, что составляет для душ человеческих, соединенных с телами, ограничивающую и суживающую их жизнедеятельность преграду, для них вовсе не существует. Подтверждением сему может служить самая быстролетность, с которой они, по изображению Писания, проходят необъятные пространства, появляясь там, где им нужно действовать. Но так как, с другой стороны, они по самой своей природе конечны и ограничены, а также находят для себя большую или меньшую преграду вовне и независимо от них существующих вещах, то,

понятно, нельзя сказать, чтобы они существовали совершенно независимо от пространства и места или были бы вездесущи, а следует утверждать, что они находятся только там, где действуют. Это подтверждает и Писание, когда изображает ангелов то снисходящими с неба на землю, то восходящими с земли на небо (Дан.9:21; Лк.1:26, 38; Мф.28:2; Лк.2:15, 22:43), причем необходимо предполагается, что в одно и то же время не могут быть и на небе, и на земле. Поэтому-то Дамаскин об ангелах утверждая, что они, будучи умами, существуют только в местах мысленных, не ограничиваясь, подобно телам, и что они духовно присутствуют везде, где им повелено, не удерживаясь при этом ни стенами, ни дверями, ни запорами или печатями, к этому присовокупляет, что вследствие своей ограниченности они в одно время не могут быть и действовать здесь и там, так что, когда находятся на небе, не бывают на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе<sup>237</sup>.

Вместе с сим ангелы, потому что бесплотны, не подвержены и условиям или изменениям времени, каким подлежат души человеческие, внутренне соединенные с телом, способным к рождаемости и возрастаемости, а также ко разрушаемости и смерти. У них нечemu подлежать этого рода условиям изменчивой временности, а также разрушаемости, о чем и Откровение ясно свидетельствует, уча, что они умереть не могут (Лк.20:36) и что им предлежит жизнь вечная, которую с устоявшими из них в добре имеют разделить праведники (Мф.22:30, 25:46), а с отпавшими от Бога – грешники (Мф.25:41). Но так как они ограничены и конечны, то опять нельзя сказать, чтобы они стояли выше условий времени; и в их внутренней жизни, как жизни конечной, имеют место своего рода возрастание и преспяяние, равно как упадок или омертвение, что неразлучно со своего рода изменчивостью, преемственной последовательностью или временностью<sup>238</sup>. Нельзя также сказать и того, чтобы их бессмертие по своему существу было то же, что бессмертие Божие: потому что оно не есть самобытное, а производное или заимствованное бессмертие. Конечно, и сама по себе их природа, как чисто духовная, такова, что ни сама себя, ни сторонние твари не в

силах ее разрушить; но все же она в поддержании своего бытия всецело зависит от Бога.

В этом последнем пункте, заметим мимоходом, по-видимому, расходятся между собой древние Учителя. Одни, как, например, Афинагор<sup>239</sup>, Мефодий<sup>240</sup> и Геннадий<sup>241</sup> утверждали, что бессмертие с самого начала было положено волей Творца в самую природу ангелов, другие же, как, например, Амвросий<sup>242</sup>, Иероним<sup>243</sup>, Августин<sup>244</sup> и Дамаскин<sup>245</sup>, настаивали на том, что бессмертие есть дар милости Божией, а не свойство их собственной природы, не чуждой, как все конечное, способности к разрушению. Но они взаимно пополняют друг друга и объединяются в той общей мысли, что, хотя в самой природе ангельской положены Творцом задатки бессмертия, но оно не есть бессмертие Божественное, т. е. самобытие и безусловное бессмертие, а бессмертие, заимствованное и условное, почему и зависит в своем последнем основании всецело от воли и милости Божией.

Ангелы, наконец, по тому самому, что суть духи бесплотные, более, чем души человеческие, способны к внутреннему саморазвитию и самоопределению своей разумно-свободной природы, почему и имеют ум более тонкий, гибкий и широкий, чувство более глубокое и восприимчивое и волю более твердую, сильную и могущественную. Насколько возвышеннее их ум сравнительно с умом человеческим, это видно между прочим из того, что в Писании мудрость ангелов представляется как идеал для мудрости людской (2Цар.14:20). О глубине же и силе их чувства свидетельствует то, что, как Сам Христос учил, они исполняются радости, по случаю раскаяния каждого, и даже одного какого-либо грешника (Лк.15:10). А о могуществе и силе их воли так выражается ап. Петр, что *крепостию и силою больши суще*, т. е. превосходят все земные начальства и власти (2Пет.2:11). Кроме того, Писание приписывает им такого рода действия, которые могли быть произведены необычайной силой, как, например, землетрясение во время воскресения Христа (Мф.28:2) или избиение в одну ночь 185 тысяч ассирийского войска (4Цар.19:35).

Но так как вся их природа ограничена, то, понятно, что и разум их, равно как чувство и воля, в каком бы направлении ни развивались, должны иметь свои границы, далее которых нельзя им идти. Об ограниченности ума ангелов прямо свидетельствует Писание, когда утверждает, что они не знают глубины существа Божия, ведомого одному Духу Божию (1Кор.2:11), не знают будущего, тоже ведомого одному только Богу (Мк.13:32; Ис.44:7), а также не знают вполне тайны искупления, в которую желают проникнуть (Еф.2:10), и даже не знают сердечных помышлений человеческих (3Цар.8:39; Иер.17:9; 2Пар.6:30). Судя же по этому, должно полагать, что так же ограничена у ангелов и сила чувств и воли, стоящих в неразрывной связи с разумом. Между тем Писание, утверждая об одном только Боге, что Он творит чудеса (Пс.71:18), этим самым дает и прямое основание по крайней мере для того предположения, что ангелы сами по себе не могут производить ничего истинно чудесного. Так думали о силах и способностях свободноразумной природы ангелов и все древние Учителя, с одной стороны, признавая за ними несравненное превосходство по отношению к таким же силам и способностям духа человеческого<sup>246</sup>, а с другой – по отношению к силам и действиям Духа бесконечного, приписывая им существенно им принадлежащее, вследствие самой конечности их природы, ограничение и своего рода несовершенство<sup>247</sup>.

## §27. Степенные ее разности

Но при таком представлении о природе бесплотных духов, как природе сравнительно превосходнейшей, чем природа духа человеческого, тем не менее, подобно ей, конечной и ограниченной, естественно спросить: одинаково ли или совершенно равномерно распределена была эта природа между духами или же допущены в сем отношении своего рода степенные разности, наподобие того, как и души человеческие, хотя по своему естеству совершенно однородны, но очень заметно отличаются одна от другой степенью разности своих духовных способностей и сил? Вопрос этот тем уместнее, что в Писании ясно указывается на несметное число бесплотных духов. Так, в Книге Даниила ([Дан.7:10](#)) и Апокалипсисе ([Откр.5:11](#)) упоминается о тьмах тем и тысячах тысяч ангелов, которые предстоят и служат Господу. Сам Христос упомянул о более чем двенадцати легионах ангелов, готовых прийти к Нему на помощь, если бы то было Ему угодно ([Мф.26:53](#)). По сказанию же Апостолов, множество вой небесных или ангелов восхвалили первое пришествие на землю Сына Божия ([Лк.2:13](#)), и они же тьмами будут сопровождать второе Его пришествие ([Иуд.1:14](#)), а также с тьмами ангелов соединяются верующие, вступая в Церковь Христову ([Евр.12:22](#)). Потому-то многие древние Учителя, имея это в виду, а также притчу Спасителя об одной из ста потерянной овце ([Лк.15:5; Мф.18:12](#)), под которой разумели человечество, тогда как под 99 овцами разумели мир ангельский, так обыкновенно определяли сравнительную численность ангелов, что насчитывали их в 99 раз больше, чем сколько было людей от начала мира и сколько их будет до его конца<sup>248</sup>, другие же вообще признавали их число неизмеримо великим<sup>249</sup>. А при такой неисчислительной множественности существ духовного мира, можно ли представить, чтобы не было между ними никакого степенного разнообразия, похожего на то, какое замечается как во всем мире чувственном, так и, в частности, в области духовночувственных существ или людей. Тем труднее представить это, что, как кажется, при таком положении был бы,

по-видимому, немыслим в духовном мире никакой порядок, обыкновенно условливаемый везде, где совместно живут свободно-нравственные существа, подчинением низших высшим, менее сильных по своей природе более сильным.

Между тем само Откровение дает прямое и твердое основание для допущения такого рода разностей в мире духовном. Так, ап. Павел в послании к Колоссянам, желая точнее и частнее определить, что было создано Сыном Божиим на небеси и что принадлежит к невидимому, указывает между прочим, как на дело, созданное Сыном Божиим, на *престолы, господства, начала и власти* (Кол.1:16), под которыми поэту никакого нет основания разуметь одни, ничего собой не выражающие синонимические имена, а нужно разуметь действительные и особенные классы существ, принадлежащих к миру невидимому. В послании же к Ефесянам (Еф.1:21) тот же Апостол, желая показать, выше кого на небесах посадил Бог Отец вознесшегося на небо и воссевшего одесную Его Христа Иисуса, указывает на *начала, власти, силы и господства*, под чем опять нет возможности разуметь что-либо иное, как только действительно существующие на небе особые классы духовных существ. Потому что только с такого рода существами по высоте своего положения мог быть сравнен Христос, Которому, по Вознесении на небо и восседении одесную Бога-Отца, действительно покорились, как свидетельствует ап. Петр, *ангелы, власти и силы* (1Пет.3:22). Кроме того, ап. Павел в послании же к Ефесянам (Еф.3:10), упоминая о началах и властях на небесах, усвояет им способность познавать наравне с людьми ту многоразличную мудрость Божию, которая открылась в Церкви земной. Под ними, следовательно, опять нельзя разуметь что-либо другое, как только особые роды или степени свободно-разумных обитателей неба (Сравн. Рим.8:38–39). Нельзя также сказать, чтобы в Писании без действительного основания от ангелов отличались серафимы (Ис.6:2), херувимы (Быт.3:24; Пс.17:11, 79:2; 2Цар.6:2; Иез.9:3, 10:1–20, 11:22; 28:14, 16, 41:18–25), а также архангелы (Иуд.1:9; 1Фес.4:16).

Потому-то мы встречаемся в Церкви с непрерывным верованием в действительно существующее в мире духовном

различие степеней, основывающееся на степенном различии самой природы бесплотных духов. Уже Св. Игнатий Богоносец ясно свидетельствует о своей вере в существование степеней или чинов начальств в мире ангельском<sup>250</sup>. Во 2-м веке учит о том же с такой ясностью св. Ириней Лионский, упоминая мимоходом о семи из тех чинов ангельских, о которых говорится в Писании, а именно: ангелах, архангелах, престолах, господствах, властях, началах и силах<sup>251</sup>. Следы подобного верования в 3-м веке можно видеть у Клиmenta Александрийского<sup>252</sup> и Оригена<sup>253</sup>, которые с уверенностью говорят о чинах ангельских и перечисляют некоторые из них, хотя не все. В 4-м веке яснее других учат о том же св. Иларий<sup>254</sup>, Кирилл Иерусалимский<sup>255</sup>, Василий Великий<sup>256</sup> и Григорий Богослов<sup>257</sup>, перечисляя при этом тоже не все, а только по нескольку из упоминаемых в Писании чинов ангельских, так как они касались этого предмета стороной только и как бы мимоходом. Но св. Афанасий<sup>258</sup>, хотя не в одном, а в разных местах, все эти чины перечисляет без всякого изъятия. Златоуст<sup>259</sup> же, кроме того, останавливаясь на словах ап. Павла, что Бог посадил Его (Христа) превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имене, именуемого не тою в вете сем, но и грядущем (Еф.1:21), к сему присовокупляет еще то свое мнение, что кроме открытых нам в Писании наименований чинов ангелов должно быть еще много не открытых, а потому и неизвестных для нас<sup>260</sup>. В 5-м веке свидетельство той же веры видим у Августина<sup>261</sup> и Феодорита, из коих последний повторяет мнение Златоустово о существовании большего числа чинов ангельских сравнительно с известными на основании Писания<sup>262</sup>. В 6-м же веке Григорий Великий уже совершенно прямо и положительно учит о девяти известных в Писании чинах ангельских, перечисляя их в таком порядке: ангелы, архангелы, силы, власти, начала, господства, престолы, херувимы и серафимы<sup>263</sup>. То же самое впоследствии повторяет св. Иоанн Дамаскин, согласно с автором книги о небесной иерархии<sup>264</sup>, разделяя девять чинов ангельских на три степени и относя к первой – серафимов, херувимов и престолов, ко второй – господства, силы и власти, а к третьей – начала,

архангелов и ангелов<sup>265</sup>. В последнем виде перечисляются они и у позднейших догматистов.

Но спрашивается еще: в чем собственно лежит основа степенного различия бесплотных духов, в природе ли их или личной свободе, иначе говоря, были ли они созданы в самом начале степенно-различными, или же это различие возникло после, вследствие такого или иного направления их личной свободы, и с ней всей их природы? Ответ на это дают слова ап. Павла в послании к Колоссянам (Кол.1:16), что *Тем* (т. е. Сыном Божиим) *создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господства, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создашася*. Если же, по мысли Апостола, созданы были престолы, господства, начала и власти, а также и другие небесные иерархические степени, о чем можно заключать на основании выражения: *всяческая Тем и о Нем создашася*, то ясно, что они возникли в мире невидимом в самом начале вместе с его созданием, а не когда-либо после. Ясно также и то, что основой для этих разнообразных степеней послужило ничуть не свободно нравственное различие бесплотных существ, обнаружившееся уже после, вследствие различных нравственных направлений, а степенное различие самой их природы, полученной ими от Творца, независимо от своей воли. Так, конечно, думали об этом и древние Учителя, что между прочим видно из того, что некоторые из них, как, например, Ириней<sup>266</sup>, Афанасий<sup>267</sup>, Василий Великий<sup>268</sup> и Златоуст<sup>269</sup>, перечисляя те или другие чины ангельские, происхождение их прямо относят к одному Творцу.

Понятно поэтому, что должно было оказаться совершенно произвольным и неосновательным то мнение Оригено, которым предполагалось, что все бесплотные духи были созданы по природе совершенно одинаковыми и равными, и что только впоследствии, вследствие свободно принятых ими разнообразных нравственных и разностепенных направлений, образовались те степенные разности, которые послужили основанием к разделению их на многие классы или чины. Предполагалось же все это главным образом на том основании,

что будто бы противно было благости и правде, если бы Бог Сам Собой, независимо от личных заслуг, различно распределил Свои естественные дары между свободно-разумными духами, одним из них дав больше, другим меньше, а иным еще меньше, тогда как, наоборот, правда и благость Божия должны бы явиться во всем своем блеске, если бы означенное различие было следствием личных духовно-нравственных существ<sup>270</sup>. Но не трудно было видеть, что здесь предъявлялось слишком неуместно узкое и неосновательное требование от благости и правды Божией, как будто бы Бог мог явиться благим и правосудным только при одном равномерном распределении естественных Своих даров в мире духовном и как будто бы Он уже не мог таковым остаться, допустивши в этом мире такое степенное разнообразие бытия, какое допущено было Им в мире чувственном. Между тем в то же время совершенно терялось из виду, что данное на первых порах духам такое или иное состояние естественных сил отнюдь не было еще состоянием окончательного и неотъемлемого блаженства, а могло и должно было оказаться таковым только впоследствии, после обнаружения их личных подвигов или заслуг, имевших, конечно, определиться не иначе, как в связи со сравнительным отношением их свободно-нравственных усилий и естественной крепости их природы. Потому-то, как известно, многие и из высших духов, несмотря на сравнительное превосходство и крепость своих сил, вследствие падения потеряли то высокое блаженство, условия для которого были даны им в самой их сравнительно более возвышенной природе, тогда как, наоборот, этой способностью к блаженству воспользовались, благодаря своему свободно-нравственному преспянию, многие по своей природе сравнительно меньшие и низшие духи. Но главное, в чем погрешало мнение Оригено, это было его несогласие с ясным учением ап. Павла о созданности Самим Богом чинов ангельских. А потому оно отвергнуто было сперва на одном из Поместных Соборов (400 г.) под председательством св. Феофила Александрийского<sup>271</sup>, а после на V Соборе Вселенском

(553 г. совместно с другими мнениями Оригена и оригенистов (Прав. 2 и 14)).

## §28. Назначение мира чистых духов

Какое же, наконец, назначение или цель Богосозданных существ мира духовного? Судя по преимущественнейшим свойствам и совершенствам их природы, а также по ясному свидетельству Писания, что Бог создал все ради Себя (Притч.16:4), должно думать, что если кто из тварей, то по преимуществу они предназначены были Богом к тому, чтобы быть совершеннейшими отобразами Его величия и славы, с нераздельным при этом участием и в Его блаженстве. Если видимые небеса предназначены к тому, чтобы непрерывно возвещать славу Божию (Пс.18:2), то тем уместнее это предполагать относительно небес невидимых, наполненных бесчисленными жильцами чисто духовными. Потому-то св. Григорий Назианзин весьма характерно выражается о них, называя их отблесками Совершенного Света<sup>272</sup> или вторичными светами<sup>273</sup>. Эту же мысль, без сомнения, выражали и те из древних Учителей, которые относительно ангелов утверждали, как, например, Кирилл Александрийский<sup>274</sup> и Дамаскин<sup>275</sup>, что они созданы, как и человек, по образу Божию, конечно, более совершенно отпечатлевшемуся на них, чем на душе человеческой.

Но так как бесплотные духи суть существа свободноразумные, то, понятно далее, что они предназначены к тому именно, чтобы совершенно свободно и самодеятельно воплощать или воспроизводить в себе образ Божий, ум свой всегда настроевая согласно с требованиями первообразного Ума Божественного, и волю свою, а также и чувство всегда направляя, согласно с желаниями и требованиями воли и любви Божией. Подтверждением сей мысли могут служить все места Писания, в которых бесплотные духи, оставшиеся верными своему назначению, изображаются то весьма близкими к Богу, Его созерцающими и славящими (Мф.18:10; Откр.4:8), то всегда готовыми и скорыми на совершение Его воли (Пс.102:20–21), то прямо называются святыми (Лк.9:26), так как все это

необходимо предполагает в них свободно-нравственное самоопределение, саморазвитие и самоусовершение.

Не иную мысль имели в виду и древние Учителя, когда относительно ангелов положительно утверждали, что они не были созданы по естеству добрыми, что свойственно одному Богу, а только со способностью выбора добра, не исключавшей возможности склонения и ко злу, почему на первых порах они вовсе не были утверждены в добре, а могли и должны были достигнуть этого только впоследствии путем нравственного испытания и подвига<sup>276</sup>.

Наконец, так как бесплотные духи суть существа конечные и ограниченные, то должно полагать, что для опытов их духовно-нравственного саморазвития и преспятия были назначены для них, соответственно естественной крепости их сил, особенно определенные круги и роды деятельности. Основанием для этого может служить то, что ап. Иуда в своем послании (Иуд.1:6) упоминает о своем начальстве (τήν ἑαυτών ἀρχήν), которое некоторые из ангелов не соблюли, а также о своем жилище (τό ἕδιον οἰκητήριον), которое они оставили. Отсюда можно заключать, что и другие подобные же были начальства, которые были сохранены остальными ангелами, равно как и другие подобные же были жилища, которые последними не были оставлены. Какого рода были эти начальственные посты, а также местные или определенные круги, которыми очерчивалась сила и деятельность ангелов, об этом ничего определенного мы не можем сказать, равно как и о том, что такое степени или чины ангельские. Можно прежде всего предполагать, что эти начальственные посты, а также местные круги или округи ангельской жизнедеятельности имели прямое и непосредственное отношение к самому миру духовному, но, принимая во внимание, что в Писании ангелы впоследствии часто изображаются посредниками между Богом и миром чувственным (Откр.7:1–2, 16:5), можно думать, что они имели свое отношение и к миру чувственному, который, как учили древние Учители, и остался впоследствии навсегда в подчинении посредственному надзору и блюдению за ним ангелов<sup>277</sup>. Во всяком случае то несомненно, что означенные

посты и круги деятельности назначены были Богом для ангелов как поприща для практического обнаружения внутреннего саморазвития и нравственного самоопределения в жизнедеятельности бесплотных духов.

Было ли выполнено и насколько было выполнено это назначение бесплотных духов, об этом скажем при изложении учения о Боге-Промыслителе бесплотных духов. Теперь же перейдем к учению о происхождении первого человека и всего рода человеческого.

## **О Боге-Творце человека и всего рода человеческого**

## §29. Общее учение о происхождении первого человека и положение в ряду других тварей

Человек, как *малым чим умаленный от ангел* (Пс.8:6), в лествице творения следует тотчас после ангелов, и в отношении ко всем земным и чувственным существам занимает первое и высшее или господственное место. Как же он произошел? Какова его природа и в чем ее превосходство перед природой всех земных существ, а также каково ее назначение? На все эти вопросы Откровение дает нам, хотя краткие, но совершенно ясные и вполне достаточные для нас ответы. По изображению Моисея, после того, как созданы были все земные твари, *и рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, и да обладает рыбами морскими и птицами небесными... и всею землею...* *И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его...* (Быт.1:26–27). Один уже особенный перед созданием человека совет Божий, тогда как ничего подобного не было при создании прочих земных тварей, ясно указывает как на то, что в создании человека имела проявиться особеннейшая творческая деятельность Божия, много отличная от той, какая проявилась в создании всего видимого мира, так и на то, что следствием этой творческой деятельности имело быть происхождение существа особенного и отличного от всех прочих земных существ. Свидетельство же здесь о том, что в совете Божием положено было создать человека по образу Божию и по подобию и что на самом деле он был создан по образу Божию, еще более утверждает в мысли о человеке, как особеннейшем на земле создании Божием, поставленном Творцом выше всех земных тварей. Правда, Бытописатель не поясняет подробно здесь, что именно нужно разуметь под образом Божиим, по которому имел быть и был создан человек, но он делает весьма важное и замечательное указание на одно из действий или последствий этого образа, имевших обнаружиться во внешнем отношении человека к видимой природе, а именно на то, что человек имеет стать царственным обладателем как земли, так и всего, что ни

есть живущего на ней. Судя же по этому указанию, нужно полагать, что образ Божий, по которому создан был человек, заключается, по мысли Бытописателя, между прочим в некотором владычественном или царственном характере самой природы человеческой, приближающейся в известном отношении к природе Божией и потому способной возвышаться и царить над всем земным и материальным. Нужно полагать это потому, что предназначение человека к власти над всем земным, схожей в некотором отношении с властью над миром Самого Бога, необходимо предполагает в нем, как залог этого, особенные Богодарованные способности и силы – а именно такого рода способности и силы, которые бы делали его в некотором отношении подобным Богу и вместе с сим давали ему возможность являться царем и владыкой земли и всего земного. Эту же мысль о высоком значении и назначении на земле человека содержит в себе и само по себе взятое понятие усвояемого ему образа Божия, потому что всякий образ необходимо предполагает близкое сходство его со своим первообразом, и, следовательно, образ Божий необходимо предполагает сходство свое с Самим Богом. И так как из всех земных существ один только человек украшен был образом Божиим, то понятно, что он должен был явиться на земле существом единственным и особеннейшим, существом по своей природе и достоинству совершенно отличным от всех земных тварей и стоящим несравненно выше всего земного и материального.

Таким образом и самые краткие черты, в которых Бытописатель изображает в 1-ой главе Книги Бытия создание человека, дает нам достаточно ясное представление как об особенностях творческого акта Божия, направленного на создание человека, так и об особенной преимущественности природы человеческой, явившейся на свет в силу этого акта. Между тем, независимо от этого, во 2-ой главе Бытописатель сообщает еще некоторые весьма замечательные подробности, относящиеся к созданию человека. А именно он говорит: и созда Бог человека, персть (взем) от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни; и бысть человек в душу живу (Быт.2:7). Здесь,

что не трудно видеть, не только говорится совершенно ясно об особенном и непосредственном творческом действии Божием, следствием которого было происхождение человека, но с такой же ясностью в этом действии Божием отличаются еще два особенные акта, из коих один сопровождал собой образование тела человека, а другой – происхождение человеческой души. Кроме того, и самые черты, в которых изображаются здесь эти два акта, так характерны и многознаменательны, что при надлежащем своем разъяснении весьма много проливают света как на особеннейшее творческое отношение Божие к созданному человеку, так и на особеннейшую преимущественность пред всем земным Богосозданной двухсоставной природы человеческой с ее высоким значением и предназначением. А потому нам и следует остановить на них свое особенное внимание.

## **О первоначальном происхождении тела и его значении в составе природы человеческой**

## §30. Учение Откровения

По изображению Бытописателя, Бог, вознамерившись создать человека, творит сперва тело его, творит его, хотя из земли, т. е. из готовых уже земных и стихийных начал, но особенностным образом, являя в сем случае Свое особенное и непосредственное участие, тогда как все прежде, не исключая и организмов животных, производил одним Своим велением или словом. Это самое уже ясно показывает, что созданный Богом организм тела человеческого, хотя составлен был из тех же материальных элементов, из коих образованы были прежде другие животные организмы, был далеко не одно и то же с ними, а напротив, по отношению к ним представлял собой нечто особенное, несравненно более их совершенное и превосходное. В чем же, спрашивается, заключалось его преимущественное совершенство и отличие? По словам Бытописателя, когда Бог создал человека, взяв персть из земли, тогда вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душой живой. Значит, тело человека создано было Богом для того, чтобы вдохновить его дыханием жизни, вследствие чего только человек имел стать человеком с душой живой. Не будь, следовательно, Божественного вдуновения дыхания жизни в тело человека, имеющего уже лицо или полное очертание человеческое, человек не был бы живым или полным, настоящим человеком. Но, с другой стороны, не будь и тела человеческого, в которое могло быть вдохнуто дыхание жизни или которым бы могла быть воспринята душа, тогда опять не могло бы быть истинного и полного человека, как такого существа, которое бы в воплощенном и живом виде представляло собой внутреннее и органическое единство земного и небесного, материального и духовного. Значение поэтому созданного Богом тела человеческого определяется не столько им самим, сколько той высокой целью, для которой оно было создано, быв предназначено и вполне приспособлено к тому, чтобы навсегда служить, хотя только орудием, тем не менее существенным и необходимым органом для всех жизненных отправлений

внедренной в него Богом человеческой души или, что то же, быть всегда, хотя низшей, тем не менее существенной и совершенно необходимой составной частью природы человеческой. В этом высоком предназначении, а также в соответственном к нему приспособлении и заключается та преимущественная особенность человеческого тела, какой оно значительно и резко отличается от всех прочих, похожих на него животных организмов, приспособленных к одним только чисто животным силам или душам.

Такое же воззрение на значение тела человеческого проводится и через все Откровение. По его учению, хотя телу человеческому определено, после падения человека, возвращаться в персть или землю, из которой оно вначале произошло, тогда как дух человеческий должен возвращаться к своему первоисточнику – Богу (Еккл.12:7), тем не менее в течение всей земной жизни оно должно служить, и действительно служит духу необходимым и неразлучным его спутником и даже своего рода сотрудником во всех его жизненных отправлениях и действиях. Оно даже противится духу (Гал.5:17) и препятствует высшим и лучшим его стремлениям, не исключая и самого стремления к Богу (2Кор. 4:6), тем не менее дух без него сам собой ничего не может делать, и не делает, как доброго, так и злого (2Кор. 5:10). От духа зависит или самому сделаться рабом тела (Рим.13:14; Гал. 3:3, 5:13; Еф. 2:3), или же тело сделать своим послушным рабом и сотрудником (1Кор. 9:27; Гал. 5:24). Смотря по тому, как он будет обращаться со своим телом, оно может представить из себя сосуд греховной нечистоты и скверны (Иуд.1:7,8), и может сделаться храмом Божиим (1Кор. 3:16–17), и совместно с ним участвовать в прославлении Бога (1Кор. 6:20). Между тем и с перерывом земной жизни не навсегда прерывается эта тесная и внутренняя связь тела с духом. Потому что настанет некогда время, когда все тела человеческие, по подобию воскресшего тела Христова (Флп.3:21), воскреснут в новом, лучшем, прославленном виде (1Кор. 15:20–44) и опять соединятся навсегда со своими душами, чтобы получить участие в вечном мздовоздаянии, соответственно тому, что при участии их

совершено было людьми доброго или худого в течение земной жизни (2Кор. 5:10).

## §31. Учение древнеотеческое

Так учили об особенном происхождении и таковом же значении человеческого тела и древние Отцы и Учителя Церкви. Прежде всего те из них, которые имели случай касаться рассказа о том, что Сам Бог создал тело человека, взяв персть от земли, видели здесь не что иное, как указание на особеннейшее и преимущественнейшее творческое действие Божие, проявившее себя при создании тела человеческого, а в этом действии Божием в свою очередь видели указание на преимущественнейшее достоинство сравнительно с другими земными организмами человеческого тела. Феофил Антиохийский, например, касаясь этого предмета, замечает: «Все (кроме человека) Бог сотворил Словом, почитая это как бы маловажным, но человека, и только создание человека бессмертного почел делом, достойным Своих рук»<sup>278</sup>. Василий же Великий по сему поводу так рассуждает: «Происхождение человека превосходнее происхождения всего. Ибо сказано, что Бог взял персть от земли и создал человека (Быт.2:7). Он удостоивает создать наше тело собственной рукой – не ангел был употреблен для создания, не земля нас произвела сама собой, как кузнечиков, не служебным силам повелел создать то или другое, но, взяв персть от земли, созидает собственной рукой... Если бы сказано было только просто: сотвори, то можно бы было подумать, что сотворил так как зверей, как растения, как траву. Потому-то, чтобы остеречь тебя считать себя заодно с дикими и бесмысленными животными, Слово (Божие), для обозначения особеннейшего по отношению к тебе употребленного художнического действия Божия, и выразилось: взял Бог персть от земли. Там сказано только, что сотворил, а здесь – и как сотворил: взял персть от земли, создал собственными Своими руками»<sup>279</sup>. В подобном же смысле изъясняет слова Моисеевы об образе создания тела человеческого и бл. Феодорит, стараясь только отклонить здесь то ложное антропоморфическое представление, будто бы Бог имеет телесные руки и ими создал тело человека, но вполне

разделяя и подтверждая то убеждение, что Бытописатель своим образом представления хотел обозначить особенное расположение Божие к естеству человеческому и особенную внимательность при его создании<sup>280</sup>.

Между тем древние Учители останавливали свое внимание на самом устройстве человеческого тела, и именно на его мудрой приспособленности к тому, чтобы служить органом для превосходящей все земное и материальное души человеческой, и отсюда приходили к тому же выводу относительно его несравненного превосходства перед всеми другими земными телами<sup>281</sup>. По Иустину, например, тело так приспособлено к душе, как жилище – к жильцу<sup>282</sup>. По Иринею же, оно не только есть жилище души, но в отношении к душе оно – то же, что светильник в отношении к огню<sup>283</sup>, или, лучше, орудие – в отношении к художнику<sup>284</sup>. И по Тертуллиану тело человеческое так искусно приоровлено к душе, что способно орудным образом участвовать во всех ее даже самых высших жизненных отправлениях, каково, например, мышление, и служить для нее, особенно через физиономию лица, верным зеркалом, отображающим вовне ее внутреннюю деятельность<sup>285</sup>. Но замечательнее всего в сем отношении следующее рассуждение св. Григория Нисского, которое мы поэтому целиком и приводим. «Поелику человек, – говорит Св. Отец, – есть существо вместе живое и словесное, то необходимо было устроить его тело так, чтобы оно было орудием, соответствующим слову. Подобно тому, как мы видим, что музыканты музыку сообразуют с родом орудий и не пытаются на лире производить звуков свирели или на свирели – звуков гуслей, так точно необходимо было и для слова предусмотреть соответственные орудия, чтобы оно, выражаясь, могло соответственные звуки извлекать из частей тела, предназначенных для образования речи. Для этого-то телу приданы и руки. Потому что если можно насчитать тысячи жизненных потребностей, в которых нужны бывают эти досужие и на многое пригодные орудия рук, быв полезны для всякого рода деятельности, одинаково как в мирное, так и в военное время, то, конечно, преимущественно пред прочими нуждами

природа придала их телу ради слова. Ибо если бы человек лишен был рук, то тогда бы без сомнения у него, по подобию четвероногих животных, были устроены части лица соответственно потребности добывать себе пищу, тогда бы лицо его получило удлиненную, суженную и сжатую у ноздрей форму, и у рта его выдавались бы вперед твердые и толстые губы, способные щипать траву. Тогда бы и между зубов его вложен был бы язык не такой, какой мы теперь имеем, а язык или мясистый, упругий и жесткий с тем, чтобы помогать зубам пережевывать пищу, или же, напротив, как у собак и других плотоядных животных, по краям мягкий, влажный и врачающийся среди острого ряда, как пилы, зубов. Как же поэтому мог бы образоваться у человека членораздельный язык, если бы в теле его не было рук, а вместе с сим и устройство рта не было приспособлено к потребности произношения? Тогда, конечно, необходимо бы было человеку или блеять, или мычать, или лаять, или ржать, или реветь, по ослиному и воловьему, или издавать какое-либо зверское рычание. Теперь же, вследствие того, что телу даны руки, уста свободны для служения слову. Руки, следовательно, составляют принадлежность словесного естества и созданы именно для того, чтобы способствовать собой удобству слова... Так как ум (человеческий) есть только чисто мысленное и бестелесное бытие... то потребовалось это орудное устройство, чтобы ум, подобно смычку, касаясь голосных членов, мог тем или иным образом звуков открывать вовне свои внутренние движения. И подобно тому, как какой-либо искусный музыкант, не имеющий вследствие болезни собственного голоса, но, несмотря на это, желающий выказать свое искусство, пользуется искусно чужими голосами, свирелями или лирою и через это, насколько возможно, обнаруживает свое искусство, так точно и способный к изобретению всякого рода мыслей – ум человеческий, не могши сам собой передать их смысл душе, понимающей только при помощи телесных чувств, дотрагивается, как искусный артист, до этих одушевленных орудий и, извлекая из них звуки, обнаруживает чрез это свои сокровенные мысли»<sup>286</sup>.

Важнее же всего то, что все древние Учителя не только считали тело человеческое искусно приспособленным к потребностям души органом, но и существенной, составной частью природы человеческой, так что, по их учению, человек и есть собственно потому человек, что состоит не только из души, но и тела, и что не будь тела, он бы не был истинным человеком. Уже на самых первых порах в Церкви христианской мы встречаемся с совершенно ясным и определенным об этом учением, а именно у древних христиан апологетов, особенно же у св. Иустина<sup>287</sup>, Афинагора<sup>288</sup>, Тертуллиана<sup>289</sup> и св. Иринея. Имея дело с гностиками, видевшими в теле нечто лишнее и даже зловредное в отношении к душе, а потому и не заслуживающее воскресения, все они с одинаковой силой настаивали на том, что тело само по себе не есть зло, которое истекает не из него, а из души, и что оно не только не лишне для души, но, напротив, служит для нее всегдашним и неразлучным органом, спутником и даже сотрудником, вследствие чего должно и воскреснуть для участия в вечном мздовоздаянии вместе с душой. Вместе же с этим, что само собой понятно, они прямо утверждали и то, что тело составляет существенную и необходимую часть природы человеческой, каковую мысль характернее других выражает св. Ириней, формулируя ее так: «Душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение, союз души, получающий духа Отца, с плотию... Ибо ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека, ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека»<sup>290</sup>.

Точно также учили о значении тела в составе природы человеческой и все дальнейшие Отцы и Учителя, так как все признавали за телом его всегдашнее и внутреннее сообщничество и сотрудничество во всех действиях души, а также веровали в воскресение его для жизни будущей. По словам, например, Кирилла Иерусалимского, «человек состоит из двух частей, души и тела»<sup>291</sup>. По учению Василия Великого тоже «человек составлен из души и тела»<sup>292</sup>. По Григорию Назианзину, «человек представляет собою единство видимого и

невидимого, состоя из тела, произведенного из вещества, и вдунутой в него жизни, или разумной души<sup>293</sup>, а по Златоусту, человек есть «некоторое двойственное живое существо, состоящее из двух естеств, из души чувствующей и мыслящей и из тела»<sup>294</sup>. По Августину, «человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела»<sup>295</sup>. По Дамаскину, «человека Бог сотворил Своими руками из видимого и невидимого... сотворил смешенным из двух природ... сотворил духом и вместе плотию»<sup>296</sup>.

Потому-то, наконец, некоторые из древних Учителей, как, например, Иустин<sup>297</sup> и Ириней<sup>298</sup>, принимая во внимание, что сказание Моисея о создании человека по образу Божию относится к человеку вообще, а не к какой-либо части его, даже утверждали, что и тело человеческое создано по образу Божию. Правда, утверждая это, они вовсе далеки были от той мысли, чтобы самый образ Того, Кого признавали бестелесным, полагать в человеческом теле, а хотели только сказать, что и тело не чуждо образа Божия, так как оно создано для того, чтобы навсегда быть неразлучным органом души, украшенной образом Божиим, или, что то же, навсегда быть приличным и достойным храмом, носителем и выразителем образа Божия, заключенного в душе. Но тем не менее этим самым они яснее, чем другим чем-либо, высказывали то свое воззрение на человеческое тело, что оно так превосходно и возвыщено, что с ним никакого сравнения не может иметь тело какого бы ни было животного. Дальнейшие Учителя, имея в виду антропоморфистов, как известно, твердо настаивали на том, что образ Божий заключается в душе, а не в теле<sup>299</sup>, но они этим не исключали той мысли, что и тело в некотором смысле причастно образу Божию, а именно в смысле его предназначения вместе со служением душе служить внешним носителем и выразителем образа Божия. Потому-то некоторые из Учителей, как, например, Августин<sup>300</sup>, продолжали утверждать, что и в теле человеческом в его особеннейшем устройстве и положении ясно заметен отпечаток образа Божия, резко отличающий человека от всех животных. К сказанному можно присовокупить, что и все лучшие не только из

христианских, но и языческих мыслителей в устройстве тела человеческого замечали особеннейшую мудрость Божию и потому признавали его несравненное превосходство сравнительно со всеми другими животными организмами<sup>301</sup>.

32

*Замечание по поводу противных откровенному учению позднейших материалистических гипотез о первоначальном происхождении тела человеческого и тождества его с организмами животных*

После этого понятно, как неуместными и странными должны казаться ставшие в последнее время появляться материалистические теории, которые всячески силятся объяснить первоначальное происхождение телесного организма человеческого действием одних физических сил, независимо от непосредственного творчества Божия, и вместе с сим совершенно уравнять его, или даже отождествить с более развитыми организмами животных. Можно не удивляться тому, что среди древнеязыческого мира, не знавшего откровенного учения о творении и не обладавшего большим запасом естественных сведений, могли появляться такого рода ученыe естествоведы, которые находили возможным, при действии одних механических сил природы, произвести как все животные организмы, так и организм человеческий прямо и непосредственно из земли, в том предположении, что они сами собой или сразу выросли из земли, подобно растениям и грибам, и появились на ней в своем настоящем виде (Епикур и Лукреций), или же только путем долгого развития и преобразования достигли до настоящих целостных и правильных форм после прежних форм частичных и неудачных или уродливых (Анаксимандр, например, Парменид и Емпедокл). Но нельзя не подивиться тому, что в последнее время и притом среди христианских обществ всплывают подобного рода гипотезы о происхождении телесного организма человеческого и находят себе немало сторонников. Подобное явление может быть объяснено только упадком духа христианского или вошедшим в моду намеренным ему противоборством, но ничуть не требованиями современных

естественных наук. Положительные и несомненные данные, представляемые этими науками, как сейчас увидим, ничем не оправдывают означенных гипотез и ничего, следовательно, серьезного не противопоставляют откровенному учению о первоначальном происхождении тела человеческого.

Нам известны две главные гипотезы, придуманные позднейшими материалистами для объяснения первоначального происхождения организма человеческого. По одной, он, по подобию прочих животных организмов, при содействии разных физических деятелей, сам собой произошел непосредственно из неорганической материи или возникши из земли, наподобие органического зародыша или яйца, достигшего впоследствии своего нужного развития<sup>302</sup>, или же первоначально образовавшись как зародыш в матернем лоне моря и потом в младенческом возрасте быв выброшен оттуда во время приливов на берег, где нашел все нужное для своего развития и обеспечения<sup>303</sup>. По другой, телесный организм человеческий тоже произошел сам собой, при действии одних чисто физических деятелей, но только произошел через постепенное преобразование или перерождение ближайших к нему животных организмов, получивших в свою очередь бытие вследствие такого же преобразования и перерождения других низших органических форм, и так далее<sup>304</sup>. Но ни та, ни другая гипотеза, хотя они обыкновенно обставляются разными научными ссылками и соображениями, не представляет ни одного вполне научного и твердого основания, которое хотя бы сколько-нибудь оправдывало делаемые предположения, если не относительно происхождения совершеннейшего организма человеческого, то по крайней мере хотя в применении к происхождению самых низших и сравнительно простейших организмов.

Зашитники первой гипотезы указывают на то обстоятельство, что будто бы известного рода растительные и животные организмы всегда появляются и живут в определенных, хотя бы и самых отдаленных друг от друга местностях, если только последние находятся в совершенно одинаковых климатических или вообще физических условиях,

так что по известной местности можно судить об ее органических поселенцах, и наоборот, по последним можно судить о физико-характеристическом отличии известной местности. Отсюда же приходят к тому выводу, что и главная, единственная причина, произведшая все организмы на земном шаре, заключается не в чем ином, как в самих же физических и климатических условиях, которые, быв разны в разных местах, потому и произвели в различных местностях разнородные организмы. Кроме того, они еще ссылаются, как на самый, по-видимому, веский, тот аргумент, что будто бы и в настоящее время сами собой происходят многие, хотя и незначительные организмы прямо и непосредственно из неорганической материи, подтверждением чему служит возникновение инфузории в совершенно очищенных и плотно в сосудах закупоренных жидкостях, а также зарождение паразитов в местах телесного организма, совершенно огражденных от всяких внешних влияний, например в мозгу, в печени или сердце и т. п. Но не трудно видеть, что первого рода аргумент совершенно похож на тот, как если бы кто-либо, видя в оранжерее разнообразные и редкие растения, разведенные здесь благодаря искусственно приспособленным к этому физическим условиям, стал утверждать, что эти условия сами собой и независимо ни от каких других причин произвели на свет все означенные растения. Каждому известно, что в другом полушарии находятся вполне соответствующие нашему полушарию местности в географическом и климатическом отношении. Но с открытием Америки там не найдено было многих европейских растений, которые только впоследствии сюда были перенесены и здесь привиты, равно как и наоборот — там немало было найдено таких растений, которые доселе неизвестны были в Европе и только впоследствии сюда были перенесены и акклиматизированы. Почему же, спрашивается, сама собой природа не произвела сразу и везде в одинаковых климатических местностях все те растительные организмы, какие при этих условиях существовать могут? Ясно, что если при известных физических условиях существуют известные растительные организмы, то это вовсе не означает того, чтобы в

этих самых условиях крылась причина их происхождения. То же самое должно быть сказано и относительно животных организмов. Есть много такого рода местностей на земном шаре, в которых бы могли удобно жить и существовать известного рода животные, но не везде в этого рода местах они необходимо находятся. На вновь, например, образующихся и в наше время среди морей островах, которые обыкновенно принимают климатические условия земель ближайших, появляются сами собой только перелетные птицы и разные насекомые, зародыши для которых в виде семян или куколок водой или ветром заносятся на эти острова, но, по замечанию путешественников, не появляется здесь ни одно четвероногое животное до тех пор, пока не будет какой-либо случайностью сюда занесено, хотя бы и из ближайшей и совершенно сродной климатической местности, где находится несметное количество такого рода животных<sup>305</sup>. Что касается, далее, того аргумента, будто бы и в настоящее время мелкие организмы, как, например, организмы инфузорий и паразитов, сами собой возникают непосредственно из неорганической материи, то следует заметить, что если бы и на самом деле было так, неужели бы мы на основании этого сочли себя вправе заключать, что и все сравнительно более значительные организмы могли произойти первоначально точно таким же образом, несмотря на то, что всегдаший опыт неотразимо свидетельствует о совершенно ином способе происхождения их, а именно о происхождении в силу закона рождения от подобных себе подобных? Между тем, что весьма важно, позднейшие открытия в области микроскопического царства совершенно поколебали и эту точку опоры, в которой думали найти для себя самое главное и ни откуда не уязвимое убежище защитники рассматриваемой нами гипотезы. Замечательные наблюдения над разными родами и видами инфузорий Эренберга и Вернека и над паразитами Карла Фогхта<sup>306</sup> ясно показали, что и в области этого рода существ царит тот же общий закон происхождения органических существ не иначе как путем рождения одних от подобных себе других и что, следовательно, и они вовсе не происходят, как думали доселе, сами собой и

непосредственно из неорганической материи. После этого, что само собой понятно, гипотеза самопроизводного происхождения из неорганической материи организмов должна потерять всякую свою силу и значение в применении к объяснению первоначального происхождения организма человеческого. Защитники второй гипотезы ссылаются прежде всего на замечаемую не только в надземном, но и в подземном геологическом мире непрерывную и постепенно восходящую последовательность в лестнице животных организмов, откуда заключают, что каждая высшая в этой лестнице порода животных организмов произошла не иначе как через преобразование и перерождение породы низшей и что, следовательно, и организм человеческий произошел не из чего-либо иного, как только из низшей и ближайшей к нему породы животных организмов, после нужного видоизменения и преобразования к лучшему. Затем указывают еще на неотразимую зависимость всех организмов от внешних климатических условий, которые, по их мнению, бывают так велики и сильны, что раньше или позже могут привести к совершенному перерождению организма из одного рода в другой. В заключение же ссылаются на самые опыты перерождения организмов, будто бы обнаруживающиеся и в настоящее время, а именно в перерождении шелковичного червя от семени, личинки и гусеницы к развитой форме самого насекомого, а также в прохождении каждым животным и человеком в утробе материей через все низшие формы органического бытия до получения своей последней или сравнительно высшей формы.

Но замечаемая в мире постепенно восходящая последовательность от низших органических форм бытия к высшим сама по себе ничего не говорит прямого в пользу генетического происхождения последних от первых. Потому что, при участии разумной и целесообразно действующей силы, она могла осуществиться в мире и другими путями без генетического преобразования одних органических форм в другие. Только тогда она могла бы иметь вышеозначенный смысл и значение, если бы доказали, что действительно все

высшие органические формы происходили и происходят не иначе как только через внутреннее преобразование или перерождение ближайших форм низших. Но этого доказать нельзя. Тем более это же самое нужно сказать относительно замечаемой постепенности органических родов и видов в подземных или геологических наслойениях, потому что эти окаменевшие органические наслойения, по свидетельству геологической науки, могли произойти не иначе как только вследствие необычайных и внезапных мировых переворотов, сразу разрушавших и губивших всю на земле органическую жизнь, а потому и не могли иметь прямого и непосредственного влияния на происхождение дальнейших на земле родов и видов органического бытия.

Что касается, далее, приписываемой влиянию климата силы перерождать организмы из одного рода или вида в другой род или вид, то ясно, что это одно только фантастическое преувеличение, не оправдываемое никакими научными данными, представляемыми современным естествознанием. Никто не станет спорить, что внешние климатические условия могут весьма значительно влиять на цвет, на большую или меньшую гибкость и нежность или вообще развитость организма, но чтобы они могли когда-нибудь заставить какой-либо организм увеличить или уменьшить число своих необходимых органов, или же совершенно видоизменить их качество и назначение, это всеми здравомыслящими естествоведами считается несбыточным делом. Можно, например, какое-либо южное животное искусственно поселить в местности сравнительно менее теплой. Здесь оно, вследствие перемены климатических условий, во многом может измениться, но все же никогда не потеряет своих родовых особенностей, так чтобы нельзя было узнать в нем прежнего животного. Если же это самое животное поселить в совершенно холодной и непривычной ему местности, то оно совершенно погибает, а не вырабатывает себе, соответственно новым климатическим условиям, какие-либо новые, подходящие к нужде члены или органы. То же бывает и с чисто северным животным, если искусственно поселить его в менее холодной или же

тропической местности. Что касается человека, то, как известно, он может жить и живет при всех самых разнообразных и даже радикально противоположных климатических условиях. Но где ни живет человек, вблизи ли от земных полюсов, или же близко к тропикам, он не отличается от других людей ни одним каким-либо лишним и особенным органом, или даже мускулом.

Не менее, наконец, неосновательна ссылка и на самые факты минимого переходения органических форм из одного низшего рода в другой, высший. Замечаемые метаморфозы в известной породе насекомых происходят в пределах развития одного и того же существа и одного и того же рода, и происходят притом не вследствие внешних, климатических, влияний, а от действия присущей семенам насекомых особенной внутренней силы, которая заставляет их с необходимостью пройти через известные ступени до окончательного своего развития, и где бы они и под какими угодно климатическими условиями ни находились. То же самое нужно сказать и относительно тех метаморфоз, которые до окончательного своего развития проходят в утробе матерней зародыши как всех организмов животных, так и организма человеческого.

Таким образом и последняя гипотеза оказывается совершенно произвольной и бессильной в своей попытке чисто естественным образом объяснить первоначальное происхождение тела человеческого.

Но некоторые из противников наших мало того, что пытаются, хотя понапрасну, отстранить всякое сверхъестественное или особеннейшее участие Божие в устройении человеческого тела. Вместе с этим они всячески усиливаются отнять у последнего и по самому его устройству не только преимущественное, но даже и родовое отличие сравнительно с организмами если не всех, то по крайней мере некоторых, более других по своей наружности похожих на человека, животных. Мы разумеем их странную и диковинную затею – ничем не совестясь, настаивать даже на том, что будто бы человек по строению своего тела не составляет особого по отношению к животным рода и что будто бы его организм есть

не более как совершенно тот же организм ближайшей к нему породы обезьян, так что если между тем и другим и находятся какие-либо разности, то разности ничуть не родовые, а чисто случайные и внешние, а потому легко объяснимые одними внешними и климатическими условиями. На такого рода уродливое умствование можно бы не отвечать ничем. Но в предотвращение всяких недоумений сошлемся на свидетельство современной зоологии, указывающей на несомненные признаки родовой особенности тела человеческого, прямо и резко отличающие его как от всех вообще животных организмов, так и в особенности от организмов обезьян. К таковым признакам принадлежит, во-первых, анатомическое устройство в теле человеческом на ногах ступни, а на руках – большего пальца кроме четырех остальных, чего нет у обезьян, далее – вертикальное положение человеческого тела, зависящее не от случайной привычки, а от самого анатомического строения его, чего опять нет у обезьян; затем особенное устройство горловых органов и головного черепа, величина и более совершенное развитие мозга, а также различие в числе позвонков, в положении зубов, устройстве ногтей и в обнажении телесной кожи. Сюда же относятся и разности в человеческом теле, зависящие от особенного отношения его к так называемым законам животной экономии, а именно: сравнительно с животными более продолжительное время его во утробе матерней бремяношения (которое для орангутанга простирается до 6-ти – 7-ми месяцев, а для других пород обезьян – еще меньше), более позднее для него наступление полного развития или зрелого возраста, сравнительно большая продолжительность его жизни (человек может жить до 100 и даже 150 лет, а обезьяны – до 20 или 25-ти лет) и, наконец, сравнительно меньшая зависимость от местных и климатических условий, тогда как организмы и обезьян, и всех животных одинаково безусловно подчинены неотразимому их влиянию<sup>307</sup>. Не говорим уже о том, что на каждом теле человеческом, особенно же на физиономии его лица, лежит особеннейший, характеристический отпечаток, которого одного вполне достаточно для того, чтобы сразу отличить человека от

всякого животного; почему путешественники, встречаясь с самыми грубыми и дикообразными людьми, без всякого затруднения узнавали в них подобных себе людей и никогда не смешивали их с орангутангами или другими какими-либо обезьянами. Но эта замечаемая в каждом человеке особенность относится уже не столько к его телу, сколько к его душе, к учению о которой мы теперь и переходим.

### **§33. О первоначальном происхождении души человеческой и ее значении в составе природы человеческой. Ее существенное отличие и независимость от тела или духовность**

По изображению Бытописателя. Бог, образовав из земли тело первого человека, на этом не остановил Своего творческого действия, что если бы случилось, то человек не стал бы душою живою, или полным, истинным человеком, каким имел создать его Бог, положив украсить его Своим образом, а был бы вместо этого только по одной наружности человеком, похожим на его бездушную тень или статую. Но после того, как создано тело первого человека, Бог, вслед за сим, вдунул в лице его дыхание жизни, т. е. жизненную и животворную душу<sup>308</sup>, вследствие чего и стал душою живою (Быт.2:7), на самом деле или в действительности стал человек таким, каким в предначертаниях Своей премудрости предположил создать его Бог (Быт.1:26). Изображение первоначального происхождения души человеческой очень краткое и сжатое, но и оно довольно ясно указывает как на особенность творческого акта Божия, собою произведшего душу, так и на особенность произведенной через него самой души, по сравнению ее с человеческим телом и со всеми земными тварями. Тогда как все твари земные, не исключая и душ животных (Быт.1:20), произвел Бог только при посредстве Своего слова или веления, тогда как и самое тело человеческое создал Он, хотя через непосредственное, тем не менее более внешнее, чем внутреннее Свое творческое действие, душу человеческую творит иначе, а именно творит через акт не только Своей непосредственной, но и более внутренней, чем внешней, творческой деятельности, на что прямо указывает употребленный Бытописателем образ вдуновения Богом души в лице человека. Конечно, этот образ представления есть один только образ, который понимать грубо-чувственно было бы неизвинительным антропоморфизмом<sup>309</sup>, но с другой стороны, если не вытеснять совершенно из него заключенной в нем

мысли, его не иначе можно понять, как только в том смысле, что Бытописатель посредством его хотел указать на создание души, как на такое непосредственное творческое действие Божие, которое было самым близким к Еgo существу, или по крайней мере более к нему близким, чем каковы были творческие акты, произведшие все земные чувственные твари и самое тело человеческое. Кроме того, по изображению Моисееву, тогда как тело человеческое и души животных (Быт.1:21–24) Бог произвел из земли или из земных стихийных начал, при создании человеческой души Он ничего не заимствовал от земли, а вместо этого употребил в действие одно Свое творческое дуновение. Все это ясно показывает, что, по мысли Бытописателя, душа человеческая как по своему происхождению, так и по своей природе, представляет собой особеннейшее и высшее в мире существо, существо не земное, а премирное или небесное, и потому совершенно отличное от тела, равно как и от всего вещественного и стихийного<sup>310</sup>.

Этой мыслью о душе человеческой, как особеннейшей и превосходнейшей сравнительно с телом человеческим сущности, проникнуто и все откровенное учение о человеке, хотя чаще и яснее она изображается в Откровении Новозаветном.

Из идущих сюда свидетельств Ветхого Завета прежде всего обращают на себя внимание слова Самого Господа, когда Он, как представляется в Книге Иова, попуская сатане мучительно коснуться плоти и костей праведного Иова (Иов.2:5), т. е. мучительными язвами поразить тело его от подошвы ноги до самого темени (Иов.2:7), говорил: «*Вот он – в руке твоей, только душу его сбереги*» (Иов.2:6). Здесь душа Иова отличается от его тела, как нечто такое, до чего не должен был и не мог дотронуться сатана, что поэтому должно было остаться совершенно нетронутым и сбереженным, тогда как тело имело быть болезнями и язвами поражено до глубины самых его костей. Душа, следовательно, по условиям своего бытия и по самой природе своей, совершенно отлична от тела.

Ту же мысль о душе человеческой выражает и Екклезиаст, когда, изображая последнюю на земле участь человека,

говорит: «И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл.12:7). Если последняя участь духа человеческого так отлична от участи тела, что тогда как он возвращается к Богу, тело обращается в землю, то понятно, что и по самой природе своей и условиям существования он совершенно отличен от тела, а именно отличен так, как небесное отлично от земного. В чем заключается это отличие, Екклезиаст не показывает, но вместо этого он указывает ясно на его причину, полагая ее в том, что тогда как дух дал Бог, тело взято было из земли<sup>311</sup>.

В Книге же пророка Исаии делается замечательное указание и на одну из характеристических особенностей, какой душа отличается от тела по своему особеннейшему к нему положению и назначению. Здесь царь Езекия в своей молитве к Богу, ввиду ожидаемой для себя скорой кончины, так изображает эту кончину: «Жилище мое снимается с места и уносится от меня, как шалаш пастушеский; я должен отрезать, подобно ткачу, жизнь мою; Он отрежет меня от основы; день и ночь я ждал, что Ты пошлешь мне кончину» (Ис.38:12). По мысли, следовательно, как Езекии, так и самого пророка Исаии, самосознающий себя или личный дух человека в таком отношении стоит к телу, в каком – жилец к своему временному жилищу, или же ткач – к своей основе, на которой и при посредстве которой производит свою самодеятельную работу, и, следовательно, душа так отлична по своей природе от тела, как отличен жилец от занимаемого им шатра, или как ткач отличен от того, на чем производит свое рукоделие.

Таковую же мысль о душе содержит и Новозаветное Откровение, в котором она, как заметили выше, повторяет ее еще чаще и выражается еще яснее и определеннее. С какой ясностью и решительностью Сам Иисус Христос учил о высоком преимуществе сравнительно со всем земным и чувственным души человеческой, когда говорил: *кая польза человеку, аще мир весь приобрящет, душу же свою отщетит; или что даст человек измену (выкуп) за душу свою* (Мф.16:26. Мк. 8:35–37. Сравн. Мф. 6:25–26)?! С не меньшей ясностью Христос учил о преимущественной особенности души человеческой и

сравнительно с соединенным с нею телом, когда, посылая учеников Своих на проповедь, между прочим сказал им: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф.10:28; Лк. 12:4). Если, по слову Спасителя, душа не может быть умерщвлена или умереть, и остается целой даже после того, как умерщвляется или умирает тело, то ясно, что по своей природе она далеко не то, что тело, что тогда как тело подвержено смерти и разрушению, она бессмертна и неразрушима, и что тогда как тело живет одной связью своей с душой, душа, напротив, может существовать и жить даже в отрешении от него, или независимо от своего союза с ним. То же самое засвидетельствовал Христос и в применении к Своей собственной человеческой душе, когда, вися телом на кресте, в минуту смерти, обратясь к Своему Отцу, изрек: *Отче, в руце Твои предаю дух Мой* (Лк.23:46). Между тем Он же Сам, а именно по поводу отягощения сном Своих учеников (в саду Гефсиманском) говорил: *дух бодр, а плоть немощна* (Мк.14:38), указав этим на то, что душа человеческая и во время своего земного с телом союза не настолько зависит от тела, чтобы не могла жить в нем свободно и независимо, или чтобы не могла сберечь своей бодрости и силы, при немощи плоти.

По апостолу Иакову, *тело без духа мертво есть* (Иак.2:26), т. е. тело само по себе не имеет жизни и жить не может, если же оно живет, и пока живет, то живет, благодаря только своей связи с оживляющим его своей жизнью духом. Один, следовательно, только дух есть носитель в человеке жизни, в нем – главный и единственный ее источник и правящая ею сила.

И по апостолу Павлу, тело есть не более, как только земная храмина (2Кор. 5:1), в которой до времени, как хозяин в доме, живет самосознательный дух человеческий (1Кор. 2:11). Правда, оно так близко и внутренне соединено с живущим в нем духом, что все, что ни делает дух, – прославляет ли он, например, Бога (1Кор. 6:20), или сподобляется причастия Св. Духа (1Кор. 6:19), или вообще содевает доброе и злое (2Кор. 5:10), не иначе делает, как совместно с телом, но тем не менее всегда и во всех случаях сознательно виновным и правящим деятелем является ничуть не тело, а один дух, всегда сопутствуемый и

безотчетно вспомоществуемый телом (2Кор. 5:10). Потому-то дух человеческий не настолько связан телом и от него зависит, чтобы вовсе не мог жить и действовать без его участия. Он может поступать вопреки влечениям тела, если они мешают его собственным влечениям (Гал.5:17), он может в некотором отношении даже отрешиться от самого тела, достигая такого рода состояний, о которых трудно сказать, в теле ли бывает тогда он или вне тела (2Кор. 12:2). Он, наконец, и по совершенном отрешении от грубого и смертного тела впредь до получения тела духовного и бессмертного может существовать и сохранять свое самосознание и свое личное бытие, почему Апостол и взывает: *кто мя избавит от тела смерти сея* (Рим.7:24)? (Мне) еже умрети – приобрете напиe есть... желание имыj разрешитися и со Христом быти (Флп.1:21–23).

Так внутренно и существенно, по изображению Новозаветного Откровения, отличен и возвышен дух человеческий сравнительно с телом! Но здесь же, а именно в учении апостола Павла, мы встречаем одно недоумение, которое требует своего разрешения. Как мы видели, везде в Писании, где ни приписывается человеку духовное начало в противоположность телу, оно всегда безразлично обозначается наименованием души или духа. И сам ап. Павел, желая обозначить духовную природу в человеке в противоположность телесной, называет ее то душой, то духом (1Кор.6:20, 5:5, 7:3–4). Между тем у того же Апостола есть два места, в которых наравне с душой человеческой упоминается еще о духе, вследствие чего естественно может возникать вопрос, не допускал ли Апостол в человеческой природе кроме души еще духа, как особой составной части этой природы, или, что то же, не допускал ли кроме духа, составляющего параллельную часть сравнительно с телом человеческим еще душу, как особую составную часть? Первое из означенных мест находится в послании к евреям и читается так: живо слово Божие и действенно, и острейше паче всякого меча обоюдоостра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным (Евр.4:12). Другое же место содержится в послании к

Солунянам и читается так: и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится (1Фес. 5:23). Но в первом случае, что не трудно видеть, Апостол под ставимым им подле души духом разумеет не что-либо совершенно иное или параллельно стоящее в отношении к душе, а ту же самую душу, только в ее внутреннейшей или сокровеннейшей стороне, до которой, несмотря на ее недосягаемую глубину, все-таки своими всесильными действиями достигает слово Божие. Ясным подтверждением сему служит то, что здесь же отношения души и духа, в которых представляется действующим слово Божие, сопоставляются с отношениями членов и мозгов, из коих последние относятся к первым не так, как что-либо совершенно отдельно или вне их находящееся, а как внутренняя их принадлежность, или как содержимое – к содержащему. Кроме того, Апостол свою мысль о проникновении слова Божия до разделения души и духа прямее здесь же выражает так, что оно судит чувствования и помышления сердечные, а чувствования и помышления сердечные приписываются им душе (например, 1Кор.6:20; Еф.6:6; Кол.3:23; Евр.10:39). Должно поэтому думать, что и в другом месте (1Сол. 5:23), где наряду с душой упоминается и о духе, под духом Апостол разумеет не особенную, отличную от души, составную часть природы человеческой, а нечто такое, что, хотя имеет свой особенный отличительный характер, но внутренно и нераздельно соединено с самой душой. Что же такое разумеет здесь Апостол? Чтобы войти в его мысль, необходимо, как нам кажется, обратить внимание на то, что Апостол, желая сохранения до пришествия Христова всесовершенного духа, наравне с душой и телом непорочным, имел здесь в виду не всех вообще людей, а одних только христиан или верующих. Верующие же, по его учению, по отношению к неверующим, или живущим вне Христовой веры, суть то же, что духовное в отношении к плотским людям, и это потому, что тогда как последние, оставаясь под рабством плоти, мыслят и живут только плотски, первые – наоборот, умерши для плоти и возродившись духом для новой благодатной жизни, мыслят,

живут и во всем поступают не по плоти, а по духу (1Кор. 2:14; Рим.8:5; 1Кор.3:3; Рим.8:1–9; 1Кор.2:13–15, 3:1, 14:1; Гал.6:1; Рим.7:6). Полагая же существенное отличие христиан от нехристиан в их духовности, Апостол вместе с сим, конечно, предполагал в них и присутствие некоторого особенного, свойственного одним христианам, духа, настраивающего всю их жизнь по своему характеру и сообщающего ей печать своей духовности. Но этот, присущий каждому христианину, дух, по мысли Апостола, не есть что-либо иное или параллельно стоящее в отношении к душе его, а есть не что иное, как, при помощи благодати Духа Святого, в самой же душе возникающий и непрерывно продолжающийся особенный духовный жизненный строй, или, лучше сказать, он есть та же самая душа, только после благодатного своего обновления ставшая жить во Христе новою духовно-благодатной жизнью (Рим.6:4; 7, 6).

Правда, у Апостола духовный человек всегда противополагается душевному или плотскому, но он противополагается не по самой природе своей, а только по особенному духовно-нравственному состоянию этой природы. И душевный человек, по Апостолу, не без способности к духовной жизни, но только она, вследствие полного порабощения духа плотью, находится в нем в состоянии омертвения и совершенного бездействия. И человек духовный – не без души, внутренне и нераздельно связанный с плотью, но только душа в нем, быв свободна от работы плоти, дает полную возможность возникновению и преспянию в ней духовной жизни, и сама, так сказать, всецело обращается и переходит в эту жизнь (Рим.8:13). Потому-то душевный человек через духовное возрождение и саморазвитие может стать человеком духовным (Рим.7:5; 6), равно как и наоборот – человек духовный через небрежение о своей духовной жизни может низойти на степень человека плотского или душевного (Гал.3:3), почему, как можно думать, и выразил Апостол солунским христианам свое искреннее желание относительно того, чтобы до дня пришествия Христова вместе с душою и телом, сохранился ими во всей целости и не изменился или не утратился бы и их дух

(1Сол. 5:23). Некоторые же из древних<sup>312</sup> писателей под духом здесь разумели дух благодати Христовой, обитающий в душе верующего, подтверждением чему может отчасти служить предыдущее наставление Апостола о том, чтобы не угашать духа (1Сол. 5:19), т. е. благодати Духа Святого. Но это объяснение не исключает собой предложенного нами объяснения. А потому рассматриваемым нами местом, понимать ли его в одном или другом смысле, нисколько не ослабляется все откровенное учение и учение самого же ап. Павла о двухчастном составе природы человеческой или, что то же, о существовании в человеке кроме тела не двух, а одного отличного от тела духовного начала, называемого душой или духом.

## §34. Учение древних Отцов и Учителей Церкви

Так учили об особенном происхождении души человеческой, а также об особенной преимущественности ее природы сравнительно с телом и все древние Отцы и Учителя Церкви, которые, строго следя в сем случае мыслям Писания, только более подробно их разъясняли и раскрывали, или же, насколько по времени оказывалось нужным, оправдывали и защищали их, ввиду разного рода противоположных и ложных о душе мнений.

По Иустину, например, тогда как тело человеческое свою природу имеет из земного вещества, а не от Бога, душа, напротив – от Бога и есть дыхание Божества, а потому она так отличается от тела, как свое и родное Богу отличается от далекого и чуждого Его природе<sup>313</sup>. Тело поэтому хотя настолько крепко и внутренно связано с душой, что душа только в совокупности с ним может составить полного человека, а без него не может<sup>314</sup>, но в отношении к душе оно есть не более, как жилище в отношении к своему жильцу<sup>315</sup>, от которого вполне зависит сообщить такой или иной характер своему жилью, но на которого последнее не может производить подобного влияния<sup>316</sup>.

И по Афинагору, душа – не плоть и кровь, как тело, а есть чистый дух<sup>317</sup>, почему она, хотя и находится во внутренней и нераздельной связи с телом, но обнаруживает себя такого рода свойствами и действиями, которые существенно отличают ее от тела. «Тогда как тело, соответственно со своей природой, стремится к тому только, чтобы принимать назначенные ему изменения, душе, наоборот, свойственно управлять телесными стремлениями и все, что происходит, всегда определять и измерять надлежащими признаками и мерами»<sup>318</sup>.

Такое же отношение духовной и невещественной души<sup>319</sup> к чувственному и вещественному телу еще яснее и характернее изображает св. Ириней, сравнивая тело с орудием или инструментом художническим, а душу – с художником, который сам же устраивает нужное для своей деятельности орудие и который хотя при пользовании им находится в некоторой

зависимости от него, но при этом никогда и ничего не утрачивает из своего собственного существа, всегда оставаясь тем, что он есть по своей природе, совершенно отличной от употребляемого им орудия. «Тело, – говорит он, – как от нас же получающее дыхание, жизнь, возрастание и расчленение, не сильнее души, но душа владеет и управляет телом. Она, конечно, замедляется в своей быстроте, поскольку тело участвует в ее движении, но не теряет своего знания. Ибо тело подобно орудию, а душа занимает место художника. Как художник сам по себе быстро создает мысль произведения, но медленнее исполняет ее посредством инструмента, по неподвижности материала, и быстрота его ума, связанная медленностью орудия, производит умеренные действия, так и душа, будучи в соединении с телом, в некоторой мере задерживается вследствие того, что быстрота ее связывается медленностью тела, но не теряет совершенно сил своих и, сообщая жизнь телу, сама не перестает жить. Таким же образом она сообщает телу и прочее, но не теряет знания о сем, ни памяти вещей, ею виденных»<sup>320</sup>.

Ту же мысль о не безусловной зависимости души от тела повторяет и Тертуллиан, утверждая, что хотя душа, вследствие своей внутренней связи с телом, не иначе может действовать вовне, как только при помощи тела, но тем не менее она не настолько зависит от тела, чтобы и без него не могла сама собой мыслить, чувствовать и желать<sup>321</sup>, в подтверждение чего он между прочим ссылается на то обстоятельство, что душа во время сна, несмотря на то, что тогда она, по-видимому, отрешается от тела и им не владеет, не находится в состоянии бездействия, а напротив, постоянно и неусыпно работает, мечтает или мыслит, путешествует по земле и морю, радуется или скорбит, делает различие между дозволенным и недозволенным и т. п.<sup>322</sup>

Ориген же обращает особенное внимание на разум и свободу, как такого рода свойства и способности души человеческой, которые не заключают в себе ничего материального или вещественного и которые поэтому исключают всякую мысль о вещественности души, как мысль

нелепую. Если есть такие, рассуждает Ориген, которые думают, что самый ум или душа есть тело, то я бы спросил их, каким бы образом тогда разум мог воспроизвести в себе понятия и суждения о стольких и столь трудных и возвышенных предметах? Откуда бы тогда взялись у него сила памяти и созерцание вещей невидимых? Откуда бы у тела могла появиться способность понимать бестелесное? Каким образом телесная натура могла бы дойти до теории искусств или до мысленных образов и причин вещей? Неужели она могла бы сознавать и понимать даже Божественные истины, которые очевидно бестелесны»<sup>323</sup>?

Останавливаясь затем на свободе души человеческой, Ориген с особенной силой и обстоятельностью выясняет тот весьма важный и замечательный психический факт, что душа не безусловно подчиняется всякого рода движениям или возбуждениям телесным, а может, насколько захочет, следовать им и не следовать, и даже может вступать в борьбу с ними, как чем-то себе чуждым и враждебным, одерживать над ними победу<sup>324</sup>, что служит ясным знаком того, что душа не есть то же, что тело, а есть, напротив, существо невидимое и бестелесное, с субстанцией, превосходящую всякую натуру телесную (κρείττονα πάσης σωματικής ούσεως)<sup>325</sup>. На основании подобных же свойств души человеческой ее невещественность оправдывает и защищает, ввиду противоположных материалистических мнений, западный христианский писатель – Лактанций. По поводу разных ложных мнений о душе, что она есть или кровь, или огонь, или воздух (ἀέριος), или же вообще часть и существенная принадлежность тела, он указывает на то, что душа представляет собой самодвижущее и чувствующее начало, что она невидима, неосязаема и неуловима, а этого достаточно знать для того, чтобы не смешивать душу с совершенно отличным по своим свойствам телом подобно тому, как мы не смешиваем вина с сосудом или огненного света со светильней, на которой он горит, или жильца с домом, в котором он живет. Правда, по Лактанцию, мы не можем сказать вследствие невидимости и неуловимости души, в чем именно состоит ее существо, но тем не менее мы с полным правом

можем утверждать, что ее природа невещественна, подобно тому, как не зная, из чего состоит небо, мы смело можем утверждать, что оно не составлено из бронзы, или стекла, или же изо льда. На возражения Лукреции, что душа вместе с телом, как нераздельная с ним часть, рождается, а также в своем развитии и увядании наравне с ним подвергается разным видоизменениям и даже в особенных случаях (как, например, во время некоторых болезней и недугов старости) такого рода превращениям, как потере ума и памяти, у Лактанция следующий ответ: если душа появляется в теле совместно с образованием его во утробе матерней, то не значит еще, чтобы она точно также происходила, как и тело, и была одинаковой с ним природы. Тогда как тело, быв вначале создано из земли, происходит от земного тела и есть по своей природе земное, душа подобно тому, как вначале создана была Богом, происходит от Самого Бога, и ее природа не земная, а небесная. Если, далее, душа проявляет себя полнее и виднее, или же слабее и тусклее, смотря по такому или иному цветущему и нормальному или же упадающему и ненормальному состоянию тела, то это говорит только об изменчивости и превратности того земного орудия, через которое предназначено душе проявлять себя во время земной жизни. Между тем сама по себе душа и при самых неблагоприятных и ненормальных условиях телесного организма остается той же неизменной в своей основе, сохраняя за собой полную возможность всецело обнаружить себя тотчас по миновании этих внешних условий. Кроме того, от нее же много зависит через свое благоразумие и предотвращать эти самые условия, а вместе с этим и сохранять полное здравомыслие и память до времени разлучения своего с телом. По поводу же мнения Аристоксена, что души нет в теле и что так называемая душа есть не что иное, как сила чувствования, зависящая от крепости тела и расположения органов, подобно тому, как гармония зависит от струн и устройства музыкального инструмента, Лактанций замечает, что такого рода нелепость мог утверждать этот философ разве только потому, что, имея зрячие чувственные глаза, был слеп глазами умственными, а между

тем последнего рода глаза и дают каждому ясно знать о том, что, хотя само по себе невидимо, но своей силой неотразимо заставляет чувствовать свое действительное бытие<sup>326</sup>.

Но яснее и точнее чем кто-либо другой, характеристическую особенность души в сравнении ее с телом определяет св. Афанасий, вместе с этим прямо и сильно отражая древнематериалистическое мнение о душе, как гармонии или результате устройства самого человеческого тела. «Всякий, кто только друг истины, – говорит он, – должен сознаться в том, что ум человеческий не одно и то же с телесными чувствами, потому что он, как ничто иное, является судьею самих чувств, и если чувства чем бывают предзаняты, то ум обсуждает и пересуживает это, указывая чувствам на лучшее. Дело глаза – видеть только, ушей – слышать, уст – вкушать, ноздрей – принимать в себе запах, рук – касаться, но рассудить, что должно видеть и слышать, до чего должно касаться, что вкушать и обонять – не дело уже чувств, а судят об этом душа и ее ум. Рука может, конечно, взяться и за меч, уста могут вкусить и яд, но они не знают, что это вредно, если не произнесет о том суда ум. Чтобы видеть это в подобии, можно взять для уподобления хорошо настроенную лиру и сведущего музыканта, у которого она в руках. Каждая струна в лире имеет свой звук, то густой, то тонкий, то средний, то пронзительный, то какой-либо другой. Но судить об их согласии и определять их стройный лад никто не может кроме одного знатока (гармонии), потому что в них только тогда оказывается согласие и гармонический строй, когда держащий в руках лиру ударит по струнам и мирно коснется каждой из них. Подобное сему бывает и с чувствами, настроенными в теле, как лира, когда управляет ими сведущий разум, ибо тогда душа обсуживает и сознает, что производит»<sup>327</sup>. Заметив, что такое свойство души служит ясным и несомненным признаком ее отличия от тела, Афанасий указывает затем на следующие весьма замечательные психические явления, неотразимо свидетельствующие об ее инаковости по отношению к телу. «Тогда как человек, – говорит он, – часто телом лежит на земле, – умом мыслит о небесном и его созерцает. Часто также, когда тело его находится в

состоянии бездействия или сна, он внутри себя находится в движении и созерцает существующее вне его, а также переселяется и переходит из страны в страну, встречается со своими знакомыми и нередко через это предугадывает и предузнает, что должно случиться с ним на другой день... Тело по природе смертно, почему же человек рассуждает о бессмертии, и нередко из любви к добродетели сам на себя навлекает смерть? Тело также временно, почему же человек представляет себе вечное и, устремляясь к нему, пренебрегает тем, что у него под ногами? Тело само о себе не помышлит ничего подобного... Необходимо поэтому быть чему-либо другому, что помышляло бы о противоположном и не естественном телу... Опять, глазу естественно смотреть и уху слушать, почему же они от одного удерживаются, а другое принимают? Кто удерживает глаз от зрения, или кто заключает для слышания слух, способный по природе слышать? Или кто нередко от естественного стремления удерживает вкус, назначенный самой природой для вкушения? Кто запрещает до иного касаться руке, предназначеннай природой к действованию? И обоняние, данное для ощущения запаха, кто (иногда) удерживает от принятия последнего? Кто все это производит, наперекор тому, что естественно телу? Или почему тело, удерживаясь от требуемого природой, склоняется на совет кого-то другого и обуздывается его мановением? Все это не на что-либо иное указывает, как только на душу, владычествующую над телом. Тело не само себя побуждает к деятельности, а побуждается и приводится в движение другим, подобно тому как и конь не сам собой управляетя, а правящим им»<sup>328</sup>.

Так просто и выпукло выраженная св. Афанасием давняя мысль о душе, как разумно правящем в теле начале, и потому совершенно от него отличном, продолжает высказываться и дальнейшими Отцами и Учителями Церкви, хотя большей частью мимоходом и в прикровенном и сжатом виде. По Кириллу Иерусалимскому, например, в отношении к свободно-разумной и деятельной душе тело есть не более, как только «его орудие или одежда и риза»<sup>329</sup>.

По Василию Великому, душа составляет чудно привязанную Божественным художником к телу силу, которая, распространяясь в нем, все члены его и самые отдаленные приводит в полное согласие и единство, а также сообщает им свою жизнь<sup>330</sup>, тело же по отношению к душе есть ни что иное, как ее виталище<sup>331</sup>, или как колесница, данная ей Творцом для прохождения ее жизненного поприща<sup>332</sup>. Григорий же Нисский<sup>333</sup>, Исидор Пелусиот<sup>334</sup> и бл. Феодорит<sup>335</sup> прямо упоминают о том древнем мнении, будто душа есть только гармония или результат благоустройства и благосостояния тела, и, признавая его нелепым и странным, вслед за Афанасием повторяют то, как несомненное положение, что душа так относится к телу, как играющий музыкант – к лире, на которой играет<sup>336</sup>.

При таком взрении на душу человеческую, понятно, совершенно ясным становилось ее существенное отличие от тела, и, кроме того, представлялось очень нетрудным делом – разрешать те недоумения, которые обыкновенно сторонниками материализма вызывались, на основании ненормальных ее проявлений во время такого же рода состояния тела, например во время опьянения, обморока, удара, сумасшествия и т. п. Вот как, например, Исидор Пелусиот объясняет то состояний, в котором находится душа во время опьянения или другого рода подобных ненормальных состояний тела. Она, по его представлению, уподобляется в это время кормчemu, застигнутому морским волнением, или утопающему, который уносится туда, куда гонит его волна. Но это показывает не то, что душа не бессмертна, а только то, что полагаются препятствия для ее деятельности. Потому что и наилучший музыкант не в состоянии сыграть стройной песни, если будет расстроена лира или если бы он сам упал в море<sup>337</sup>. Точно таким же образом вышеозначенные психические явления объясняет и Феодорит. Направляя свою речь против тех из древних врачей, которые на том основании, что в некоторых болезнях терпит вред и приводится в бездействие ум, заключали о тождестве души с телом, он говорит следующее: «Но им надлежало бы рассудить, что и играющий на лире, если

лира не настроена хорошо, не покажет на ней своего искусства. Потому что, если бывают слишком натянутые или ослабленные струны, тогда они мешают гармоничности в звуках, а если некоторые из них оказываются прерванными, то тогда музыкант через это приводится и в полное бездействие. То же самое можно замечать на свирелях и других орудиях. Так, протекающая или неискусно устроенная ладья в ничто обращает искусство кормчего. Разбитые в ногах и по природе медлительные кони или поврежденная колесница точно также отнимают ловкость у ездока. Так, конечно, и душе некоторые телесные болезни не позволяют выраживать своей разумной деятельности. Если поражается болезнью язык, затрудняется слово, если поражены глаза, перестает в них обнаруживаться деятельность зрительной силы, и если болезнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары или соки повредят мозг, тогда он, переполняясь ими, не в состоянии бывает принять в себя душевной деятельности, уподобляясь утопающему в воде и бесполезно машущему руками и ногами и остальными членами». «Итак, – заключает Феодорит, – благосостояние тела не составляет существа души, но при благосостоянии тела существо души обнаруживает свою мудрость»<sup>338</sup>.

Между тем как древние Отцы и Учителя Церкви по преимуществу останавливались на разъяснении самосознательности и самодеятельности души, как таких свойств, которые по преимуществу отличают ее от тела, совместно с сим они указывали и на другие подобные же свойства души, существенно отличающие ее от тела<sup>339</sup>, а именно на ее простоту и невещественность, при сложности и материальной грубости тела<sup>340</sup>, на ее невидимость, неосязаемость и неуловимость, при видимости и осозаемости тела, а также на ее безвидность или бесформенность, и вообще на неподлежимость всем тем ограничениям или измерениям, каким обыкновенно подлежит тело<sup>341</sup>.

Нужно, впрочем, заметить, что некоторые из древних Учителей Церкви, усвояя душе человеческой духовность, в тоже время приписывали ей своего рода грубость и вещественность. Но это делали они в тех же целях, в каких и

ангелам усвояли некоторого рода грубоватость и вещественность, рассуждая об их духовности по сравнению с Богом, по отношению к Которому все, не исключая и духовных существ, должно казаться вещественным и грубым<sup>342</sup>.

## **§35. Замечание об учении древних христианских Учителей и писателей в пользу существования в природе человеческой кроме души еще и духа**

Кроме того, в древнеотеческом учении о душе замечается еще та особенность, что некоторые из христианских Учителей и писателей, особенно первых веков, отличают в человеке кроме души дух, как будто нечто от нее особенное и отдельное. Так, например, св. Иустин учит, что «тело есть жилище души, а душа – жилище духа, и что эти три сохраняются в тех, которые имеют искреннюю надежду и веру в Бога»<sup>343</sup>. По Татиану, хотя человек в естественном или падшем состоянии состоит только из души и тела, но до падения кроме этого он имел еще дух, который и возвращается ему через искупление<sup>344</sup>. И по Иринею, человек с душой и телом не есть еще полный и совершенный человек, «совершенный же человек состоит из трех – плоти, души и духа, из коих один, т.е. дух, спасает и образует, другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между сими двумя, т. е. душа, тогда, когда следует духу, возвышается им, а когда угождает плоти, ниспадает в земные похотения»<sup>345</sup>. Тертуллиан в одном месте тоже приписывает человеку кроме тела и души еще дух<sup>346</sup>, а Климент Александрийский, делая то же самое, такое предполагает различие между душой и духом, какое находится между физическим или жизненным началом и началом жизни духовно-разумной<sup>347</sup>.

Но, несмотря на то, что означенные христианские Учителя и писатели совершенно ясно усвояли человеку кроме тела и души еще и дух, нельзя прямо сказать, чтобы они считали его по природе трехчастным существом или чтобы они на приписываемый ему дух смотрели как на составную часть природы человеческой, совершенно параллельную души или телу. Так, Иустин, тогда как в одном месте говорит, что тело есть жилище души, а душа – жилище духа, в другом на вопрос: что такое есть человек, отвечает: «Он есть животно-разумное существо, состоящее из души и тела»<sup>348</sup>. Должно поэтому полагать, что Иустин в первом случае под духом разумел или

сообщающийся верующим благодатный дух Божий, или же предполагаемую им в самой душе высшую ее сторону или силу, которую называл оком ума<sup>349</sup>. Ученик же Иустина Татиан прямо показывает, что под духом, которым, по его мнению, обладая, первосозданный человек был истинным и полным человеком, и с потерей которого через падение перестал быть таковым, он разумел не что иное, «как дух Божественный», вновь возвращающийся к людям, после искупления их во Христе<sup>350</sup>. И св. Ириней, как сам же себе объясняет, под приписываемым им совершенному человеку, кроме тела и души, духом разумел того благодатного духа Божия, которого сподобляются одни верующие, но которого все остальные не имеют, почему и состоят только из одной души и тела<sup>351</sup>). Что же касается Тертуллиана, то, как видно из других мест его сочинений<sup>352</sup>, он даже прямо восставал против допущения в человеке кроме души еще другого какого-либо особенного и отличного от нее духовного начала (в роде Платонова *vouς*), так как, по его мнению, и одной души вполне достаточно для объяснения в человеке всей его жизни – и телесной, и духовно-разумной. Поэтому должно думать, что в том месте, где он отличает от души дух<sup>353</sup>, под духом разумеет ни что иное, как более внутреннюю или высшую сторону одной и той же человеческой души. В таком именно, а не ином смысле и Климент Александрийский объясняет допускаемое им различие между душой и духом, утверждая, что душа и дух суть наименования одной и той же духовной сущности в человеке, и что если делается между ними различие, то только для того, чтобы обозначить различные отправления и состояния этой сущности<sup>354</sup>. Можно думать, что в подобном смысле отличали в человеке от души дух и Григорий Нисский, допускавший в человеке кроме тела (подобную душе животных) чувствующую душу и душу (какой не имеют животные) или дух<sup>355</sup>, а также Ефрем Сирин, сравнивавший тело, душу и дух человеческий с тремя Лицами Божественной Троицы<sup>356</sup>, так как тот<sup>357</sup> и другой<sup>358</sup>, несмотря на то, что здесь, по-видимому, прямо высказываются в пользу трехчастной природы человеческой, в других местах своих сочинений то, что в природе человеческой

противопоставляют телу, называют вообще душой, и под последней разумеют как чувствующее, так и мыслящее или разумное начало.

Между тем как некоторые из древних Учителей допускали существование в человеке кроме души еще и духа, другие, и притом в значительном большинстве, прямо учили о существовании в нем кроме тела только души, каковое учение, можно заметить, с особенной ясностью и силой выражали Афинагор<sup>359</sup>, Кирилл Иерусалимский<sup>360</sup>, Василий Великий<sup>361</sup>, Григорий Богослов<sup>362</sup>, Иоанн Златоуст<sup>363</sup>, Августин<sup>364</sup> и Иоанн Дамаскин<sup>365</sup>. Но особенного внимания заслуживает рассуждение по сему предмету бл. Федорита, который, ввиду заблуждения Аполлинария, нашедшего для себя повод в мнении о трехчастности природы человеческой, писал следующее: «По учению Аполлинариеву, в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но Божественное Писание признает только одну душу, а не две, что ясно показывает история сотворения первого человека<sup>366</sup>. Бог, образовав из персти тело и вдунув в него душу, показал сим, что в человеке два естества, а не три. И Сам Господь говорит в Евангелии: *не убийтеся от убивающих тело, души же не могущих убить, убийтеся же паче могущего и душу и тело погубить, в геенне* (*Мф.10:28*), и много подобного сему можно найти в Св. Писании»<sup>367</sup>. В этом же роде писал и Геннадий Массалийский ввиду сторонников трехчастного состава природы человеческой. «Мы не утверждаем, – говорит он, – будто в одном человеке, есть две души, как пишут Иаков и другие совопросники сирские, – одна душевная, которая одушевляет тело и смешана с кровию, а другая духовная, управляющая разумом. Но говорим, что только одна душа в человеке, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и располагает сама собой по своему разуму, имея в себе свободную волю – избирать мыслью, что захочет... человек состоит только из двух частей, из души и тела... Дух не есть третья часть в составе человека, как думает Дионисий, но дух есть самая душа по ее духовной природе»<sup>368</sup>. Приведенные свидетельства ясно показывают не только то, что в древней Церкви почиталось

несомненным учение о существовании в человеке кроме тела одной только души духовно-разумной, но и то, что после ереси Аполлинариевской стало не одобряться и отвергаться мнение о допущении в человеке души животной и разумного духа, хотя следует заметить, что это мнение не только не имело в виду чем-либо поколебать учение о существовании в человеке особенного и отличного от тела высшего духовного начала, но, напротив, своей прямой целью поставляло – еще более его оградить и утвердить через введение в человеке некоторого посредствующего начала между его земным грубовещественным телом и неземным невещественным духом.

## §36. Общее замечание касательно древнеотеческого учения об отличии души от тела или ее духовности

После всего сказанного нетрудно видеть, что все древние Учителя, а также христианские писатели с полнейшим единомыслием и непоколебимой уверенностью учили о душе, как особенном и отличном от тела духовном начале. И мало того, что они с несомненной уверенностью и положительностью учили о духовности души, ими, кроме этого, высказано было немало такого, что должно было послужить навсегда самым сильным оплотом против всякого рода враждебных нападок на эту истину и чем поэту может и должен воспользоваться и всякий современный богослов, ввиду повторяющихся на нее подобных же нападок и в наше время. Так, они древнематериалистическому учению о душе, как гармонии или результате благоустройства самого тела, обыкновенно противопоставляли то положение, что тело – это своего рода музыкальный инструмент, душа же – это играющий на нем музыкант или артист, причем само собой предполагалось, а отчасти изъяснялось, что смешивать или отождествлять чисто физическое и механическое тело с духовно-разумной и свободно-правящей им душой также странно и нелепо, как если бы стали смешивать и отождествлять лиру или другой какоилибо музыкальный инструмент с самим музыкантом. Не это же ли самое следует противопоставлять и новейшим материалистам, которые вслед за древнейшими повторяют, что будто бы душа есть не более, как субстрат самого тела или продукт всех его физических или физиологических отправлений? Ибо что другое и они делают в сем случае, как не утверждают совершенно похожее на то, будто бы музыкальный инструмент и музыкант по своей природе суть одно и то же и что даже первый сам собой и непосредственно из себя самого производит последнего? В оправдание своего нелепого положения материалисты обыкновенно ссылаются на современные естественные науки, будто бы вполне ему благоприятствующие и своими научными наблюдениями и

открытиями его подтверждающие. Но ни одна из современных естественных наук при изучении человеческого организма не считает себя в силах идти со своими опытами и наблюдениями далее круга одних чисто физических и физиологических в нем явлений или, что то же, не почитает для себя подручным и возможным, несмотря на сравнительную усовершимость способов наблюдения, даже и дотрагиваться другой, замечаемой в человеческом теле, высшей области, а именно области чисто психических явлений, так сильно и неотразимо заявляющих о своей существенной действительности, но в то же время вовсе не подчиняющихся никакого рода экспериментам или чувственным опытам. Исследователь, например, глаза человеческого может до мельчайших подробностей изучить и определить весь его многосложный механизм, равно как процесс, законы и условия самого зрения, но он совершенно бессилен захватить или уловить своими опытами то, для чего существует самый глаз, и что пользуется им, как своим орудием, несмотря на то, что это нечто, при всяком опыте и наблюдении над живым глазом, самым живым и неотразимым образом свидетельствует о своем бытии. Ученый исследователь нервов человеческих может до известной степени проследить все те физические и механические видоизменения, каким они обыкновенно подвергаются во время прохождения через их среду всякого рода внешних впечатлений, но со своими опытами дойти до той дистанции, где происходит самая сортировка этих впечатлений, он совершенно бессилен, хотя и не может не примечать того, что есть внутри организма человеческого некто, для которого нервы служат тем, чем – телеграфические проволоки при передаче депеш, и что этот некто свободно и благоразумно пользуется ими, как средством, пригодным и нужным для своих целей. В частности же, кранеолог или френолог может в известной степени даже отыскивать некоторое соотношение между устройством головного черепа или мозга и самой мыслительной деятельностью, но все это может производить он не иначе как на основании самых отдаленных аналогий и соображений, оставаясь при сознании своего полнейшего бессилия уловить

самую мысль, так выпукло и осязательно являющую свое присутствие в голове и вместе с тем совершенно ускользающую от всякого чувственного наблюдения.

На каком же основании материалисты считают себя вправе утверждать, что глаз и зритель, или ухо и слышащий, или нервы и ощущение суть одно и то же? Разве им удалось в своих опытах и наблюдениях обнять и анализировать не только глаз или ухо, но и самого деятеля зрящего и слышащего, не только нервы, проводящие впечатления, но и самую силу ощущения, не только орудие мысли, но и самую силу мыслящую? Или, может быть, они по тому самому и считают себя вправе предполагать причину всех психических явлений в самом организме тела, что производящий их деятель совершенно закрыт и неуловим для глаз и всякого чувственного наблюдения, тогда как, наоборот, все те органы, в которых обнаруживаются эти явления, совершенно открыты и доступны всякого рода наблюдениям и опытам? Но это было бы похоже на то, как если бы кто-либо на том основании, что телеграфист, передающий чрез телеграф депешу, для глаз вовсе не виден, счел себя вправе утверждать, что последняя причина передаваемых депеш заключается в самых же телеграфных проволоках или же что эти проволоки и телеграфист суть одно и то же.

Чтобы иметь право видеть причину психических явлений в самом телесном организме человеческом, нужно бы сперва попытаться уловить действительно объяснить их генетическое происхождение отсюда. Но эта попытка, как всегда оставалась, так и теперь должна остаться совершенно напрасной, потому что пытаться из чисто физических или химических агентов произвести психические явления – это совершенно равносильно попытке из ничего произвести что-либо. Если же так, то понятное дело, что им, вследствие того, чтобы, обманывая понапрасну себя, предполагать причину психических явлений там, где вовсе ее нет, следовало бы направить свои предположения туда, куда направляются они всеми здравомыслящими людьми, а именно на присущего каждому организму человеческому внутреннего деятеля, что сделать тем

естественнее и легче, что этот деятель для каждого из нас гораздо доступнее и ближе, чем телеграфист в отношении к получателю депеши, только бы мы обращались и восходили к нему не при посредстве неприложимых сюда чувственных экспериментов, а при пособии уместных здесь одних опытов чисто психических, или опытов внутреннего самосознания и самонаблюдения. Что же говорит нам по сему случаю наш внутренний деятель или дух наш? Он неумолкаемо свидетельствует нам, что все психические явления, происходящие в нашем теле, принадлежат не телу, а ему одному, как их причине, что же касается органов тела и их отправлений, то они только служат ему, как орудия, необходимые для проявления его чисто свободной и самостоятельной деятельности. Так, например психические ощущения ближе всего стоят к органам тела, в особенности же к нервам, служащим проводниками для внешних чувственных впечатлений, но виновником их является и сознает себя один только внутренний духовный деятель, который, по своему личному усмотрению, тогда как одни из впечатлений пропускает совершенно мимо себя, другие задерживает и останавливает на них свое внимание, вследствие чего, собственно, и образуется ощущение и без чего, наоборот, оно никогда не возникает даже и в таком случае, когда внешние впечатления представляют собой самый богатый материал для него. В действиях же мышления этот внутренний деятель еще громче и сильнее заявляет о своей отособленности и независимости как от тела, так и всего вообще чувственного; потому что в сем случае он имеет дело уже не с частными впечатлениями, идущими от внешних чувственных предметов, а с одними отвлеченными, им самим производимыми представлениями или понятиями, которых вовсе нет в вещах и которые поэтому никак не могут быть сообщены ему при посредстве нервов. Кроме того, он, поциальному ему одному мерилу, не только понимает вещи, но и, когда захочет, сам собой и независимо от каких-либо сторонних принуждений о них судит, а также делает свои умозаключения или выводы, и притом часто судит о такого рода вещах, которые не бывают налицо и не производят никакого

действия на органы; равно как часто делает выводы о такого рода явлениях в вещах, которые только имеют случиться, но пока их вовсе нет в наличии. Что касается, наконец, самой высшей области духовной, а именно области идей, религии и нравственности, то здесь дух наш, мало того, что сознает себя много отличным от тела, но часто, находя в нем противовес своим высшим стремлениям, входит с ним в прямую борьбу, как со своим противником, жертвуя всеми его интересами в пользу своих собственных высших интересов, и ведет таковую борьбу иногда целую земную жизнь до самой смерти. Неужели мало этих свидетельств самой души в подтверждение того, что она совершенно отлична от тела, а также того, что все происходящие в теле, так называемые, психические явления имеют свою причину не в теле, а в ней одной?

Материалисты обыкновенно противопоставляют этому те разнородные ненормальные состояния в телесном организме, которые всегда неизбежно соединяются с ослаблением и даже с задержанием или перерывом сознательной психической деятельности, как это бывает, например, во время горячек, нервных ударов, умопомешательства и т. п. Но на это достаточно ответить им тем, чем отвечали более древним материалистам христианские Учителя и писатели: душа – то же, что музыкант, а тело – то же, что музыкальный инструмент; что же удивительного в том, если музыкант слабо или нестройно играет на своем инструменте, когда струны на нем бывают слишком ослаблены, или же если он и вовсе перестает играть, когда струны бывают совершенно попорчены и вовсе отказываются служить обнаружению его искусства?! Между тем древние Учителя, как мы видели, и со своей стороны противопоставляли материализму такого рода психические факты, которые иначе не могут быть объяснены, как только независимостью души от тела, каковы, например, известного рода бодрствование души во время бездейственного покоя или даже полного сна тела, или явление иногда особенной силы души и зрелости мысли в людях, при их болезненных и слабых телах и даже во время их дряхлой старости и т. п. На эти и

подобные психические явления можно с пользой указывать и современному богослову в борьбе с новейшим материализмом.

Но перейдем к дальнейшему библейско-церковному о душе учению, по которому она, мало того, что признается совершенно отличной от тела и независимой, но и признается настолько от него отличной и независимой, что даже полная разлука ее с телом, когда оно подвергается смерти, не отнимает у последней возможности существовать и без тела, равно как и продолжать без него свое прежнее сознательное и самостоятельное бытие.

## §37. Душа бессмертна

Что душа человеческая создана способною жить не только в теле или во внутренней связи с телом, но и без тела, по расторжении с ним своей связи, это составляет такого рода истину, которой проникнуто все Откровение как Ветхого, так и Нового Завета, и которая в нем, наряду с другими непреложными истинами веры, представляется стоящей выше всякого рода сомнений или недоумений.

Хотя Бытописатель, повествуя о создании человека, прямо не говорит того, чтобы он был создан для бессмертной жизни, но это у него необходимо предполагается уже тем самым, что, по его словам, человек создан был по образу Божию и подобию, так как естественно и необходимо предположить, что в этом образе и подобии Божием между другими Божественными чертами должна была отпечатлеться и черта бессмертия, существенно принадлежащая вечно живому и никогда не умирающему Богу. Между тем это предположение совершенно оправдывается дальнейшим рассказом Бытописателя, а именно указанием его на то важное обстоятельство, что угроза человеку смертью была произнесена Богом только ввиду возможного со стороны его нарушения данной ему Богом заповеди (Быт.2:17), так что если бы последнего не случилось, то он должен бы был навсегда остаться чуждым смерти. Правда, что эта же самая угроза человеку смертью ведет и к другого рода совершенно противоположному предположению, а именно к тому, что человек создан был способным и к смерти, так что при этом естественно возникают такого рода недоумения: каким же по своей природе был создан человек, способным ли к бессмертию, или к смерти, или же, если совместно способным к тому и другому, то как понять это? Но эти недоумения легко разрешаются самим же Бытописателем через уяснение им того, что нужно понимать под смертью, о которой речь в сделанной человеку угрозе Божией: *в он же аще день сиесте, смертию умрете* (Быт.2:17). По его изображению, Сам Бог, обращаясь к падшему человеку, так определяет смерть, которой до падения

угрожал ему и на которую после падения осудил его: *возвратиши в землю, от нея же взят еси, яко земля еси и в землю отыдеши* (Быт.3:19), т. е. смерть, к которой присуждается Богом человек, должна заключаться для него не в чем ином, как только в разрушении и обращении в землю из состава его природы того, что в ней есть земного или взятого из земли, каковое есть ничто иное, как его тело (Быт.2). Что же при этом должно статься с душой? Хотя об этом здесь ничего не говорится, но само собой необходимо предполагается, что разрушительная смерть, простертая на одно земное, не должна ее коснуться, так как она не от земли взята, а от самого дуновения Божия, или, что то же, она и по разрушении тела должна остаться целой и невредимой, хотя в то же время сознавать и чувствовать себя иначе, разлучившись с телом, с которым так тесно и внутренне была соединена.

После сказанного не трудно видеть, что, по мысли Бытописателя, человек создан был для бессмертия уже по тому самому, что создан был с неземной, не подлежащей разрушению душой. Но кроме этого и самое тело его, несмотря на свою внутреннюю вещественную грубость, назначено было к бессмертию, так как создано было для всегдашнего союза с бессмертной душой, только при этом со стороны души требовались известные нравственные условия, при соблюдении которых тело могло остаться навсегда неразрывным ее спутником и сотрудником, равно как, наоборот, при их нарушении оно должно было отделиться от союза с одушевляющей его душой и обратиться в то само по себе безжизненное земляное вещество, из которого было взято. Если поэтому Бог угрожал человеку за нарушение Своей заповеди смертью, то угрожал ею не в смысле всецелого разрушения его природы, а в смысле только ненормального разрыва союза его души с телом, вследствие чего тело должно было разрушиться и обратиться в землю, а душа, по разлуке с телом, должна была остаться одиночной и жить сама собой без тела. Если поэтому далее и произнесен был Богом над падшим человеком смертный приговор и на самом деле стал он выполняться, то опять в силу его человек не всецело умирает или разрушается,

а разрушается только по телу, обращающемуся в землю; что же касается его души, то она остается целой и неизменной, хотя вследствие своего нового положения сознает себя и живет иначе, чем как это было в ее союзе с телом.

Вот мысль, какую о Богосозданной душе человеческой в ее отношении к смерти имел Св. Бытописатель, передавая свой рассказ об угрозе Божией первым людям за их преступление смертью и о приведении этой самой угрозы Божией в исполнение, после их грехопадения. Между тем следы этой мысли можно примечать и в его дальнейшей истории печальной участи происшедшего от Адама и подобно ему ставшего подвергаться смерти всего рода человеческого. Так, например, Моисей, передавая о смерти допотопных патриархов, относительно Еноха замечает, что «его не стало потому, что Бог взял его» (Быт.5:24), чем ясно показывает не только то, что, по оставлении этой жизни, душа не умирает, но и то, что, по особенной воле Божией, она даже прямо может быть переселяема к Богу, быв совершенно изъята от ужаса смерти, в каковом смысле взятие Богом Еноха объясняет и ап. Павел (Евр.11:5; сравн. Сирах. 44:15). Впоследствии же, упоминая о смерти Авраама, Моисей следующей весьма замечательной чертой характеризует ее: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй... и приложился к народу своему» (Быт.25:8). Что, спрашивается, означает: «и приложился к народу своему», – что последовало или после смерти, или совместно со смертью Авраама? Может быть, этим указывается только на то, что Авраам был погребен в одной гробнице с телами или костями своих предков? Но, как известно, он умер и погребен был в земле Ханаанской, тогда как все предки его, исключая Фарры, умерли и погребены были в земле Месопотамской и земле Халдейской. Не будет ли поэтому сообразнее с существом дела понять означенные выражения в том смысле, что Авраам не телом, а душой приложился, и приложился не к сборищу тел или костей, а к сонму душ своих единоплеменных предков? В этом, конечно, а не ином смысле могут и должны быть понимаемы и сказанные Моисею перед его смертью Самим Богом слова: «Взойди на сию гору Аварим, на гору

*Нево... и приложись к народу своему, как умер брат твой на горе Ор, и приложился к народу своему»* (Втор.32:49–50), так как гора Аварим, на которой умер Моисей, находилась в земле Моавитской, а гора Ор, на которой умер Аарон – в Аравии каменистой, предки же Аароновы и Моисеевы умерли и погребены были в Месопотамии Халдейской и Ханаанской. Кроме того, Моисей, воспрещая евреям обращаться к вызывателям душ умерших (Лев.19:31; Втор. 18:10–11), этим самым ясно свидетельствует о господствовавшей в народе еврейском вере не только в существование душ умерших за гробом, но и в возможность их явления между живыми, и если строго воспрещает означенные вызовы умерших, то это делает, как должно думать, ради ограждения евреев от преступного и вредного для их благочиния любопытства, а не потому, чтобы отрицал возможность явления в некоторых случаях по вызову душ умерших, так как подобного рода вызовы, что подтверждается Книгой Царств, оказывались иногда вполне действительными, каким между прочим был вызов Саулом (при посредстве аэндорской волшебницы) умершего Самуила (1Цар. 28:8–19). К сказанному остается присовокупить, что, по изображению же Моисееву, Иаков, конечно, согласно с его мыслию, ясно выражает свою веру в существование даже особенного определенного места, в которое поступают после смерти души умерших, называя его преисподней или адом. Так, по поводу безутешной вести о снедении любимого сына своего Иосифа зверями, он утешавшим его родным говорит: «*С печалью сойду к сыну моему в преисподнюю*» (Быт.37:35), сойду (как необходимо понимать ввиду того убеждения Иакова, что сын его был съеден зверями, а не где-либо погребен) не телом, а душой, сойду не в гробницу, чтобы там свои кости соединить с его костями, а в то место, где находится душа моего сына, чтобы с его душой соединить и свою душу.

Об этом дольнем жилище душ умерших в дальнейших Священных Книгах, а именно в Книге Иова, псалмов и некоторых пророков уже довольно часто упоминается, и в них оно изображается уже довольно ясно и характерно. Это, как представляется здесь, страна, слишком отдаленная от жизни и

Самого Подаятеля ее – Бога, страна тьмы и мрака, куда почти не проникает ни один луч величия и славы Божией, страна почти никогда ненарушимого покоя или сна, молчания или безмолвия, так что в ней не слышится даже и хвалы Господу (Иов.14:10–12, 3:17, 18; Пс.30:18, 87:13, 93:17, 113:24, 25; Ис.29:4, 38:18; Иер.51:39). Жители же ее – это сознательно-разумные существа, но только удрученные самой крайней немощностью и слабостью своих душевных сил. Если они говорят или беседуют, то самым тихим и едва слышным голосом. Если их чувства иногда приходят в некоторое движение, при появлении к ним известных им на земле лиц, то скоро они утихают и потухают, уступая собой место ничем не трогающейся нечувствительности. Вообще же они настолько слабы и беспомощны, что оказываются даже бессильными познавать Бога и возносить Ему подобающие хвалы (Иов.26:5, 6; Ис.14:9, 10; Иез. 31:16, 17; Пс.6:6, 48:15, 113:25; Ис.38:18).

Естественно поэтому было, ввиду этого, Ветхозаветным праведникам желать того, чтобы Господь избавил их души от ада преисподнего, а также естественно было, при своих верованиях в благодетельное пришествие Мессии, веровать и надеяться, что некогда настанет и то время, когда, если не все, то души праведных будут освобождены из власти ада и войдут в ближайшее общение с Богом. Этой именно верой и надеждой проникнуты слова Псалмопевца: *плоть моя вселится на уповании, яко не оставиши душу мою во аде, ниже даси преподобному твоему видети нетления* (Пс.15:9–10), обаче Бог избавит душу мою из руки адовых, егда приемлет мя (Пс.48:16), а также слова Екклезиаста: *и возвратится перст в землю, яко же бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его* (Еккл.12:7). Ею, конечно, одушевлялись и все благочестивые иудеи, подтверждением чему могут, между прочим, служить встречающиеся в Книге Премудрости Соломоновой такого рода отрадные по поводу смерти рассуждения, что «души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их, что тогда как для многих исход их кажется погибелью, отществие их от нас уничтожением, они пребывают в мире (Прем.3:1–3) и живут вовеки, имея награду в Господе и попечение у Вышнего

(Прем.5:15); потому-то знать Бога есть полная праведность, и признавать власть Его – корень бессмертия (Прем.15:3), соблюдение же закона – залог бессмертия, а бессмертие приближает к Богу» (Прем.6:18–19).

Но что было предметом одних чаяний для Ветхозаветных праведников, то на самом деле сталося, с пришествием на землю Сына Божия; так как, по слову Апостола, Он через Свое (после смерти) нисшествие в преисподние места земли (ад) и восшествие на высоту (на небо) пленил плен (Еф.4:8–9), под чем, конечно, разуметь следует не что иное, как души уверовавших в Него после Его проповеди во аде (1Пет. 3:18–19) Ветхозаветных праведников.

Он же, кроме того, во время Своей земной жизни, дал в Своем учении твердое и несомненное уверение не только в том, что души не могут быть убиваемы (Мф.10:28) или умирать (Лк.20:36), так как они предназначены для вечной жизни (Мф.25:46), и Бог есть Бог живых, а не мертвых (Мф.22:32), но и в том, что они даже до воскресения своих тел и всеобщего Суда, смотря по своим заслугам, непосредственно после смерти или сподобляются блаженной и, конечно, с полным сознанием соединенной жизни с Богом, или же ведут плачевную и мучительную жизнь, при тяжком сознании и чувстве своего отчуждения от Бога. Последнее ясно подтверждается обещанием Спасителя Своим ученикам идти к Отцу и приготовить им у Него место, чтобы они были там, где Он Сам будет (Ин.14:2, 3), обещанием Его разбойнику, висящему вместе с Ним на кресте: *днесь со Мною будеши в рай* (Лк.23:43), а также Его притчей о богатом и Лазаре, из коих последний тотчас после смерти был ангелами отнесен радостно на лоно Авраамово, а первый вслед за смертью подвергся во аде томительным мукам, понапрасну ища откуда-либо получить для себя облегчение (Лк.16:22–26)

Потому-то и Апостолы, хотя учили, что окончательное воздаяние получат люди после Воскресения и последнего Суда (1Кор. 15:51–52, 5:10), но к этому присоединяли свое ясное учение и о том, что смерть не только не прекращает душевной жизни человеческой, но, напротив, служит переходом к жизни

другой, притом к жизни для душ верующих и праведных несравненно высшей и совершеннейшей, чем жизнь земная, так как она, чего нет при жизни в теле, будет состоять в самом близком единении с Богом. Мне – еже умрети, – пишет ап. Павел, – приобретение есть... желание имый (желаю) разрешитися и со Христом быти (Флп. 1:21–23), вемы бо, аще земная наша храмина тела разорится, создание от Бога имамы храмину нерукотворенну, вечну на небесех. Ибо о сем воздыхаем, в жилище наше небесное облещися желающе (2Кор. 5:1–2), живуще в теле, отходим от Господа... дерзаем же и благоволим паче отойти от тела и внити ко Господу (2Кор. 5:6–8).

## §38. Учение древнеотеческое

После столь прямого и ясного откровенного учения о бессмертии души, если что могло требоваться со стороны древних христианских пастырей, при его раскрытии и защите, то разве только то, чтобы, насколько представлялось возможным, перед судом здравомыслящего разума разъяснить и оправдать те основы, на которых, согласно с Откровением, может и должна непоколебимо опираться вера каждого в бессмертие души. Между тем это и на самом деле было сделано ими, ввиду разного рода ложных мнений, что проследить для нас весьма небесполезно. Как же древнехристианские Пастыри и Учителя подтверждают и оправдывают несомненность истины бессмертия души? По их воззрению, как мы сейчас увидим, и в природе Богоподобной души человеческой есть залог ее бессмертия, но главное основание или причина ее бессмертия заключается не в ней самой, так как она не самобытна, а в виновнике ее – Боге, благоволившем создать ее для участия в Своей бессмертной жизни и для этого наделившем ее природой, способной к таковой жизни. Уверенность поэтому в бессмертии души должна утверждаться не столько на замечаемых в ее собственной природе задатках бессмертной жизни сколько на вере в Самого Бога, ясно выражившего Свои неложные намерения относительно бессмертия души, и в ее природе, и в Своем письменном Откровении.

С этого рода воззрением на бессмертие души мы встречаемся уже у св. Иустина мученика. Так, имея в виду древнеплатоническое учение о бессмертии души, опирающееся исключительно на природе самой же души, он между прочим говорит следующее: «Если душа живет, то живет не потому, что сама есть жизнь, а потому, что причастна жизни... Причастна же она жизни потому, что Бог хочет, чтобы она жила; а потому, если бы Бог захотел, чтобы она более не жила, могла бы и перестать некогда жить, потому что душе не свойственно жить так, как Богу»<sup>369</sup>. С другой же стороны, направляя речь свою против неверующих в бессмертие души и загробную жизнь, Иустин

делает такого рода весьма важную оговорку: «Но я при этом не утверждаю, чтобы души уничтожались, что было бы весьма выгодно для злых», и на вопрос: «что же бывает с ними», дает такой ответ: «Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные – в худшем, ожидая здесь времени суда. Таким образом, те, которые оказались достойными видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию доколе Богу угодно, чтобы они существовали и были наказываемы»<sup>370</sup>. В другом же месте Иустин прямо утверждает, что дух не подвержен тлению и не умирает<sup>371</sup> и, кроме того, обращаясь к неверующим язычникам, отсылает их к бывшей у них в ходу практике вызывания душ умерших, чтобы они хотя через это убедились в существовании души после смерти, если ничем другим не убеждаются<sup>372</sup>, а также ссылается на то, что и некоторые языческие философы учили не только о существовании душ за гробом, но и об ожидающих их там за грехи мучениях, различаясь в сем случае от христиан только тем, что последние эти мучения признают вечными, тогда как они считали их временными<sup>373</sup>. Ясно, что Иустин, хотя не усвоил бессмертия души по самой ее природе, а поставлял его в полную зависимость от одной только воли Божией, но тем не менее истину ее бессмертия считал самой достоверной и несомненной истиной. На чем же, по Иустину, основывается несомненная в ней уверенность? Она прежде всего основывается на полной уверенности в том, что воле Божией благоугодно продлить жизнь души навсегда и по смерти тела, в последнем же удостоверяет Сам Бог, давая знать людям частью через Свой естественный закон, а более всего через Свое Откровение во Христе, что Он некогда потребует отчета в их свободных действиях и воздаст каждому должное в жизни будущей, так как они не получают полного воздаяния в жизни настоящей. «Мы научены, – говорит св. Иустин, – что Бог по благости Своей вначале все устроил из безобразного вещества для людей и что они, если по своим делам окажутся достойными Его назначения, удостоятся жить с Ним и царствовать с Ним... А чтобы мы избирали и делали то, что Ему благоугодно, Он (к этому) убеждает нас посредством

дарованных нам разумных способностей и приведения к вере... Мы поэтому держимся того учения, что ни злодею, равно как ни корыстолюбцу, ни злоумышленнику, ни добродетельному невозможно скрыться от Бога и что каждый по качеству дел своих получит вечное мучение или спасение»<sup>374</sup>.

Не иную, как можно полагать, имел мысль о бессмертии души и св. Феофил Антиохийский, хотя не высказывает ее вполне ясно и определенно. На вопрос: создан ли человек по природе смертным или бессмертным, он отвечает следующим: «Бог сотворил его ни смертным, ни бессмертным, но... способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богоподобным, если же уклонится к делам смерти, не повинуясь Богу, сам был бы виновником своей смерти»<sup>375</sup>. Из приведенного места нетрудно видеть, что Феофил, подобно Иустину, бессмертие не считал существенной и необходимой принадлежностью природы человеческой, а поставлял его в исключительную зависимость от правосудной воли Божией, располагающей им, соответственно с нравственной заслугой человека. Но при этом нужно заметить, что Феофил ведет здесь речь не о бессмертии одной души, а всего в совокупности человека, состоящего из души и тела, а потому, хотя он и говорит об утрате человеком через грех и смерть бессмертия в означенном смысле<sup>376</sup>, вовсе не поднимает и не решает вопроса о том, продолжает ли по смерти существовать душа сама собой, независимо от тела или нет, и если продолжает и никогда не перестает существовать, то что служит для этого ручательством?

Впрочем, если у самого Феофила нет прямого ответа на эти вопросы, то им по крайней мере сделаны были весьма важные указания на то, где нужно искать их разрешения, а именно указано было, с одной стороны, на предназначение Богом человека к бессмертию, а с другой – на дарование Богом его природе, кроме способности к смерти, и способности к бессмертию, каковая, конечно, должна быть относима по преимуществу к душе, а не к телу. На этом-то и останавливает свое особенное внимание Афинагор, имевший прямую цель

определить и разъяснить те основы, на которых непоколебимо зиждется вера в бессмертие. По его воззрению, главная причина бессмертия души заключается в воле на то Божией; но воля Божия являет себя в самой же душе человеческой, которая создана ею так, что по своей природе есть совсем не то, что чувственные и неразумные существа; потому что тогда как последние существуют не в себе и не для себя, а ради других, именно разумных созданий, почему и мгновенно то возникают, то погибают, разумная душа человеческая, наоборот, представляет собой нечто в себе самом и для себя самого, но ничуть не для чего-либо скоропреходящего и тленного существующее, а потому она не может уничтожиться и должна существовать непрерывно, подобно тому, как существуют и духи бесплотные<sup>377</sup>. Что же именно, по Афинагору, есть в душе человеческой такого, что составляет зародыш или залог ее бессмертия и что свидетельствует о соизволении на него воли Божией? На это Афинагор отвечает следующим: «Бог создал нас не как овец или скотов, не понарасну и не для того, чтобы мы погибли и уничтожались<sup>378</sup>, или чтобы жили только на короткое время возжигаемой и потом совершенно угасающей жизнью. Такую жизнь, я думаю, Бог уделил животным, пресмыкающимся, летающим и плавающим или, вообще сказать, всем бессловесным, но тем, которые носят в себе образ Самого Творца, владеют умом и одарены разумным смыслом, Творец определил существование вечное, чтобы они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость и следуя закону и правде, безболезненно пребывали во веки с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах»<sup>379</sup>. В другом же месте, касаясь ожидающей человека загробной жизни, он говорит: «Мы не по человеческим выдумкам воображаем ее, обольщая себя ложными ожиданиями, а верим неложному ручательству – намерению Сотворившего нас, с каким он создал человека из бессмертной души и тела, даровал ему ум и врожденный закон – для соблюдения и сохранения того, что дано от Него и что потребно для разумной жизни. Мы хорошо знаем, что Он и не создал бы такое живое существо, и не украсил бы его всем – для

всегдашней жизни, если бы не хотел, «чтобы эта тварь всегда пребывала». «Итак, – заключает Афинагор, – если Творец всего создал человека для того, чтобы он был причастником разумной жизни и чтобы он, сделавшись созерцателем Его величия и сияющей во всем мудрости, всегда пребывал в таком созерцании, согласно с намерением Его и своей, полученной от Него, природой, то таковая причина, по которой он создан, дает несомненное удостоверение в том, что он непрерывно будет существовать»<sup>380</sup>. Залог, следовательно, бессмертия души человеческой, а также явленная на это воля Божия, заключаются, по Афинагуру, в Богоподобии души, а вместе с сим и в ее призвании и приспособлении к причастию в вечной Божественной жизни, а именно к причастию в разумной жизни Божией через всегдашнее созерцание совершенств Божиих и в жизни нравственной через всегдашнее следование закону Божественному и правде. Достаточно поэтому только сознать в душе своей ее Богоподобие, ее способность к Боговедению и нравственному Богоуподоблению, чтобы быть несомненно уверенным в ее бессмертии. В частности же Афинагор, останавливаясь на присущей душе человеческой идее правды, как отобразе правды Божественной, и во имя ее считает необходимым признать непрерывное существование души и после смерти или после разлучения ее с телом, так как каждый человек должен получить следуемое по заслугам своим, а между тем в настоящей земной жизни часто добродетельные до самой смерти страждут, тогда как, наоборот, порочные благоденствуют<sup>381</sup>.

Св. Ириней тоже бессмертие души поставляет в полную зависимость от воли Божией, и дающей ей изначала бытие, и продолжающей это бытие на всегдашние времена<sup>382</sup>, хотя в то же время он и в самой душе видит задатки ее бессмертия, а именно в ее духовности, вследствие которой она по самой природе своей не может подлежать разрушению или тлению, поражающему одно грубое и вещественное человеческое тело<sup>383</sup>. И по Тертуллиану, хотя душа носит залог своего бессмертия в самой же своей духовной, а потому не гибнущей природе<sup>384</sup>, отчего происходит и всеобщая вера в ее

бессмертие, выражающаяся в разного рода поминовениях умерших<sup>385</sup>, но в последнем своем основании бессмертие души зависит от Самого Бога, подобно тому, как и образ Божий, которым украшен человек, зависит от своего вечного Первообраза и только от Него или в связи с Ним получает свою действительную силу и жизнь<sup>386</sup>.

Другие, впрочем, древние Учителя в подтверждение бессмертия души ограничивались одними только указаниями на ее невещественность или духовность, как такое свойство, которое необходимо исключает собой ее разрушимость и предполагает ее нетленность. Таковы были св. Ипполит<sup>387</sup> и знаменитые ученыеalexандрийцы – Климент и Ориген, из коих последние, кроме того, указывали еще на внутренне и нераздельно соединенную с природой души ее способность к непрерывной духовно-нравственной усовершимости, необходимо предполагающую ее существование и за пределами гроба<sup>388</sup>. То же самое можно заметить и относительно западного христианского писателя Лактанция, который, доказывая бессмертие души, ввиду материалистических возражений Лукрециевых, ссылается то на невещественность души, делающую ее свободной от всякого разрушения, то на ее способность к непрерывному внутреннему самодвижению или самодеятельности, указывающую на возможность ее существования и по смерти тела, то на ее стремление к небесному и вечному, долженствующее осуществиться после смерти в ее возвращении к тому вечному Первоисточнику, из которого произошла она, то наконец на внутреннеприсущие душе чувство нравственного долга и веру в праведное за поступки мздовоздаяние, как необходимо требующие для нее другой жизни, так как добродетель и порок достойно не вознаграждаются в сей жизни<sup>389</sup>.

Но св. Афанасий Александрийский, отдавая должное значение убеждениям в бессмертии души, основывающимся на природе самой души, не останавливается на этом, а идет дальше, указывая на самое главное или последнее основание нашей веры в бессмертие души, а именно на волю или благость Божию, по которой угодно было Творцу создать человека по

Своему подобию и, следовательно, во образ Своей вечности. Если, по Афанасию, душа есть не то, что тело, то поэтому самому уже она должна быть бессмертна, в противоположность смертному телу. Если, далее, душа не только тело, но и саму себя движет, в чем и выражается ее жизнь, то опять и поэтому она должна быть бессмертна, потому что отречение от нее недвижимого тела не может лишить ее существенно принадлежащей ей способности к самодвижению или самодеятельности, а вместе с ней и самой ее жизни. Если, кроме того, душа и в теле может жить, как бы находясь вне тела, когда отрещается от земного и временного и устремляется к небесному и вечному, то тем более она должна быть в состоянии жить подобной жизнью тогда, когда со смертью совершенно отрещается от бренного тела<sup>390</sup>. Но это воззрение на бессмертие души св. Афанасий восполняет в другом месте такого рода рассуждением о человеке вообще, а, следовательно, и его душе, что он, как «созданный из ничего, по своей природе смертен, что его удерживать от смерти и сделать причастником бессмертия и может только его подобие Богу, а также причастие Его слову, и что человек поэтому должен жить жизнью по Богу, а также пребывать в непрерывном общении со Словом, чтобы отдалять от себя навсегда смерть и, согласно с назначением Божиим, жить вечно – во образ Божественной вечности»<sup>391</sup>.

Так учили о бессмертии души и дальнейшие Отцы и Учителя Церкви с той только разницей, что одни из них, как, наприм., Григорий Нисский<sup>392</sup>, Григорий Назиаизин<sup>393</sup>, Златоуст<sup>394</sup>, Феодорит<sup>395</sup>, Григорий Великий<sup>396</sup> и Максим Исповедник<sup>397</sup> ограничивались в сем случае по преимуществу одним указанием на невещественность или духовность души, как на такое свойство, которое несомненно свидетельствует о бессмертности ее природы, а другие, как, например, Кирилл Иерусалимский<sup>398</sup>, Епифаний<sup>399</sup>, Исидор Пелусиот<sup>400</sup> и Софроний Иерусалимский<sup>401</sup>, принимая во внимание то обстоятельство, что бытие души, как и всего тварного и конечного, в последнем своем основании зависит от одного Бога, присовокупляли к этому, что хотя она бессмертна, но не

так, как бессмертен Бог, или что она бессмертна только по воле или милости Божией.

Августин же, подобно Афанасию, опять эти два, взаимно себя восполняющие воззрения соединяет в одно общее и целостное представление о бессмертии души. По его учению, душа бессмертна уже по тому самому, что духовна, так как все духовное просто, неделимо и неразрушимо<sup>402</sup>. Она бессмертна также и потому, что разумна или, что то же, одарена существенно ей принадлежащей способностью познания, которая, как самое содержимое ею знание, не может когда-либо погибнуть<sup>403</sup>. Кроме того, душу делает бессмертной и то, что она составляет собой всегда живую и неустанно действующую силу, которая никак не может перейти в противоположное ей состояние бездействия и мертвленности, подобно тому, как и тело, по своем разрушении, не может стать чем-либо другим – противоположным телу, или же обратиться в ничтожество, а должно остаться по своему существу тем же самым телом<sup>404</sup>. Но при всем этом, по Августину, душа не сама по себе или по своему собственному естеству бессмертна, как бессмертен Бог, потому что она, как все тварное, зависит от Творца и подлежит изменяемости, от чего свободен один Бог<sup>405</sup>. Ее бессмертие служит только образом бессмертия вечного Бога, и по тому самому она и бессмертна, что носит на себе образ Божий<sup>406</sup>.

И по Дамаскину, душа по тому самому, что по своей природе духовна и проста, бессмертна. Но это именно, а не иное существо даровано душе благодатию Зиждителя<sup>407</sup>, а потому вечное продолжение его, равно как и самое бытие, зависит от воли Божией и есть дело ее вседержительной силы и благости<sup>408</sup>.

После всего вышесказанного не трудно видеть, что, по воззрению древних Отцов и Учителей Церкви, хотя бессмертие души имеет свои задатки в самой же природе души, но в последнем своем основании утверждается в Боге, в отношении к которому душа, как носительница Его образа, стоит в самой близкой, внутренней связи и зависимости. Вместе же с сим совершенно ясно и то, что, по их же воззрению, вера в бессмертие души в своем последнем основании опирается не

на чем ином, как на вере в Самого Бога, что, заметим мимоходом, вполне верно и, независимо от важных теологических оснований или соображений, оправдывается личным религиозным сознанием каждого, а также опытным наблюдением над проявлением подобного же сознания в жизни других. То и другое неотразимо свидетельствует, что вера в бессмертие души всегда бывает внутренне-нераздельна с верой в Бога и в такой находится от нее зависимости, что сила ее всегда определяется степенью или мерой последней. Чем живее и глубже бывает в ком вера в Бога, тем тверже и несомненнее тот верит в бессмертие своей души. И, наоборот, чем слабее и безжизненнее верит кто в Бога, тем колебательнее и сомнительнее в том бывает вера в свое бессмертие. Кто же совсем теряет или заглушает в себе веру в Бога, тот обыкновенно перестает вовсе верить в бессмертие души или в будущую жизнь. Все это происходит совершенно естественным и понятным образом. Потому что мало верующий или не верующий в Бога уже тем самым, что мало верует или вовсе не верует, лишает себя возможности иметь полную и твердую уверенность в своем бессмертии, так как через это тот и другой или ослабляют, или совершенно прерывают внутреннюю и живую связь с Источником своего бессмертия и жизни, причем всякого рода доказательства в пользу бессмертия души, основывающиеся на одних соображениях разума, могут оказаться совершенно неубедительными и бесплодными. Верующий же искренно в Бога, напротив, уже по тому самому, что верует в Него, не может не быть вполне уверенным в своем бессмертии, потому что, непрерывно через веру поддерживая внутреннюю живую связь с Божественным Источником вечной жизни, он вместе с сим черпает всегда отсюда уверение и в своем собственном назначении для этой жизни, – уверение, понятно, не отвлеченно-теоретическое, а жизненно-практическое, но по этой же причине самое сильное, неотразимо действительное и несомненно верное. Тот, например, кто всегда живо сознает в себе образ Божий и отсюда всеми помыслами своими всегда устремляется к своему Первообразу Богу, никогда не может прийти к той мысли, чтобы

этот образ, составляющий собой нечто родственное и единое со своим вечным Первообразом, мог когда-либо вместе с душой совершенно померкнуть или исчезнуть, как что-либо по отношению к нему стороннее и чуждое. Точно также и тот, кто всегда проникается чувствами искреннего благоговения и искренней сыновней любви к Богу, а также всегда испытывает отеческую любовь Божию, никогда не допустит в себе той мысли, чтобы любящий Бог захотел когда-либо совершенно пресечь его жизнь и расторгнуть Свою с ним родственную связь, подобно тому, как и любящее свою мать и любимое своею матерью дитя никогда не поверит тому, чтобы мать хотела одна пережить его или, что то же, желала бы ему смерти. Равным образом никогда не допустит в себе сомнения относительно бессмертия души и будущего воздаяния и тот, кто всегда живо сознает себя призванным к нравственному Богоподобному совершенству и всегда в своей жизни управляется живым чувством нравственного долга и ясной мыслью о Боге, как своем законодателе, судье и мздовоздаятеле. Вот как внутренно и нераздельно соединена с верой в Бога вера в бессмертие души и потому-то она также всеобща и существенно необходима в человечестве, как и самая вера в Бога<sup>409</sup>!

Но обратимся к дальнейшему изображению преимущественнейших по сравнению с телом свойств Богосозданной души человеческой, из коих мы указали только, как на общие и основные, на ее духовность и бессмертие, а между тем эти два последние свойства души необходимо предполагают или заключают под собой и другие, не менее важные и существенно ей принадлежащие свойства.

## §39. Образ Божий как существенная принадлежность Богосозданной души человеческой

Так, на основании выше изъясненных нами свойств души, мы прежде и непосредственнее всего приходим к необходимости признать за душой, как существенную и неотъемлемую ее принадлежность, ту самую важную и многознаменательную особенность, которой, по словам Бытописателя, человек отличен и возвышен был пред всеми земными тварями, т. е. образ Божий. Почему же так? Потому что, как мы видели, душа, будучи духовна и бессмертна или, что же, будучи таким существом, которое настолько отлично от тела, насколько отлично небесное от земного, нетленное от тленного, самостоятельное и самодеятельное от страдательного или орудного, уже по этому самому составляет собой самое главное и существенное в человеческой природе, а именно составляет то, почему человек есть собственно человек, а не то, что все другие земные твари, хотя по телу своему подобно им принадлежит к области земного. А если так, то понятно, что мы не можем и не должны иначе понимать слова Бытописателя о намерении Божием создать человека по образу Своему и подобию, т. е. по подобному Себе образу (Быт.1:26), а также о самом создании человека по образу Божию (Быт.1:27), как только в преимущественном или даже в исключительном применении к душе человеческой, тем более, что и сам Бытописатель для такого понимания дает твердое основание. По его изображению, первосозданный человек стал душой живой, т. е. истинным и действительным человеком, а вместе с сим и человеком по образу Божию, только после того, когда Бог вдунул в лице его дыхание жизни или душу (Быт.2:7). До этого, следовательно, мгновения, он не был истинным человеком или человеком по образу Божию, а был только по наружности или одним чисто телесным человеком, подготовленным к принятию в себя истинного духовного человека, к чему следует присовокупить, что в этом положении он был только одним наружным жилищем или храмом, в котором имел быть помещен

образ Божий или же одним только земным и чувственным пьедесталом, нарочито подготовленным для того, чтобы на нем мог достойно утвердиться этот образ. Кроме того, Бытописатель, как на одну из существенных характеристических черт образа Божия, указывает на способность человека к обладанию землей и всеми земными тварями (Быт.1:26); но понятно, что эта способность относится к душе, а не к телу. К сказанному нужно присовокупить, что и ап. Павел образ Божий, по которому создан был человек и к восстановлению которого в себе призываются все христиане, поставляет в неложном познании (Кол.3:9–10), а также в *праведности и святости истины* (Еф.4:24), – что опять относится к душе, а не к телу.

Так учили об образе Божием, как существенной принадлежности одной души человеческой, и древние Отцы и Учителя Церкви. Правда, некоторые, как, например, Иустин<sup>410</sup> и Ириней<sup>411</sup>, ввиду ложных дуалистических учений о человеческом теле, как о чем-то низком и злом, чтобы поднять значение последнего, и на него распространяли образ Божий, по которому создан был человек, но, делая это, они вовсе не думали тело признавать одинаковым наравне с душой участником в образе Божием, а хотели этим выразить только ту мысль, что и тело не чуждо известной доли причастия образу Божию, так как оно создано непосредственно Самим Богом, и создано для того, чтобы служить приличным жилищем, органом и выражителем души<sup>412</sup>, а вместе с сим и быть достойным храмом, носителем или наружным выражителем самого образа Божия, нераздельно соединенного с душой. Потому-то означенные Учителя, когда имели прямой целью указать, в чем именно заключается сходство или даже некоторое родство между человеком и Богом, указывали или вообще на душу человеческую, или в частности на ее существенные свойства, разум и свободу<sup>413</sup>. Другие же из древних христианских Учителей, выходя из понятия о Боге, как чистейшем Духе, Которому истинным образом не может служить что-либо вещественное или плотское, твердо и решительно настаивали на том, что образ Божий в человеке заключается не в теле, а в одной душе, хотя при этом ими не отрицалось и то, что этот

образ, вследствие внутренней и неразрывной связи души с телом, в известной мере отображается или выражается и в теле<sup>414</sup>. Таковы после Климента Александрийского<sup>415</sup> и Оригена<sup>416</sup> были: Амвросий<sup>417</sup>, Кирилл Иерусалимский<sup>418</sup>, Василий Великий<sup>419</sup>, Григорий Нисский<sup>420</sup>, Златоуст<sup>421</sup>, Григорий Назианзин<sup>422</sup>, Кирилл Александрийский<sup>423</sup>, Августин<sup>424</sup>, Феодорит<sup>425</sup>, Нейдор Пелусиот<sup>426</sup>, Дамаксин<sup>427</sup> и другие. Все они одинаково ясно и прямо учили об исключительной принадлежности образа Божия одной душе человеческой, но с большей сравнительно полнотой и определенностью мысль свою высказывали те из них, которые имели при этом в виду антропоморфистов, полагавших образ Божий не только в душе, но и в теле, и с этим связывавших свое грубо-чувственное представление о Боге, как существе, во всем похожем на человека, не исключая его тела и всех телесных органов. Ввиду этого грубого заблуждения антропоморфистов, ими обыкновенно указывалось на то, что Писание, тогда как ясно учит об образе Божием в человеческой душе, одаренной способностью владычествовать над всем земным<sup>428</sup>, а также достигать нравственного богоподобного совершенства<sup>429</sup>, нигде ничего не говорит о принадлежности этого образа и телу, что, далее, если в Писании Бог изображается с разными телесными органами, то это делалось только по снисходительности к немощности представлений людских, почему должно быть понимаемо не грубо-чувственно, а Богоприлично<sup>430</sup>, и что, наконец, в самом же Писании везде Бог изображается, как существо беспредельное, неизменяемое и бессмертное, – что исключает всякую мысль о существовали в Божеской природе чего-либо похожего, как на все вообще вещественное или плотское, так и, в частности, на тело человеческое<sup>431</sup>. А через все это, что само собой понятно, не только устранилось грубо-чувственное, антропоморфическое представление о телесности в Боге, но и непоколебимое утверждалось то верование, что образ Божий заключается не в теле, а в одной душе человеческой. Как на характеристическую особенность в выражении этого верования, можно, между прочим, указать на то, что некоторые из Отцов Церкви, как, например, Григорий Назианзин<sup>432</sup> и Дамаскин<sup>433</sup> образом

Божиим прямо называли душу человеческую, и, наоборот, душой – образ Божий, чем, конечно, ясно высказывали то убеждение, что образ Божий так внутренне и нераздельно слит с душой, что с ней составляет одно неразрывное единство или, что то же, составляет самую природу души человеческой.

## §40. Частные черты напечатленного в душе человеческой образа Божия

После сказанного нетрудно определить, что именно или какие свойства составляют напечатленный в душе человеческой образ Божий. Если образ Божий составляет одно с душой человеческой, как сущностью духовной, то понятно, что частными чертами этого образа может и должно быть не что иное, как самые же духовные силы души с их существенными свойствами. А так как главных и основных сил в душе мы знаем только три, а именно разум, волю и чувство, то разум, воля и чувство с их существеннейшими свойствами и должны быть признаны главными и существенными чертами находящегося в душе образа Божия.

Это положение подтверждается в Писании уже тем самым, что в нем и первообразный, бесконечный Дух везде изображается как высочайший разум или как всесовершеннейшая воля и любовь. Кроме того, как известно, Св. Бытописатель с образом Божиим в человеке внутренно и существенно соединяет владычествование над всем земным (Быт.1:26), а ап. Павел полагает его в познании по образу Создавшего человека (Кол.3:10), а также в *праведности и святости истины* (Еф.4:24), но все это необходимо предполагает позади себя или в основе своей присутствие и действование известных нам чисто духовных деятелей, каковы – разум, воля и чувство.

И древние Отцы и Учителя Церкви были не иного мнения о частных и определятельных чертах заключенного в душе человеческой образа Божия. Они, как увидим, обыкновенно указывали их по частям то в разуме или разумности души, то в ее воле или свободе, то в ее чувстве или способности к любви. Некоторые же из них, как, например, Амвросий<sup>434</sup>, Августин<sup>435</sup> и Феодорит<sup>436</sup>, руководясь той мыслью, что душа, будучи образом Божиим, вместе с сим должна быть и отобразом Божественной Троицы, прямо насчитывали в душе те или другие, какие им казались более главными и существенными, три силы и

указывали на них, как на тройственное отображение Божественной Троицы. Но мало того, что древние Учителя прямо указывают на ту или другую из главных сил души с помещением в ней той или другой черты образа Божия. У них, что весьма важно, мы находим по частям и отрывкам немало служащего и к самому уяснению того, что именно в главных силах души находится такого, что делает ее Богоподобной и что так резко и решительно отличает и возвышает ее не только пред бездушными существами, но и пред самими душами животных, несмотря на то, что последние обладают известной долей и разумности, и произвольности, и чувствительности. На это и следует обратить нам свое особенное внимание.

## §41. Разумность души

Образ Божий в разуме человеческом между многими другими древними Учителями Церкви полагали: св. Ириней<sup>437</sup>, Ориген<sup>438</sup>, Амвросий<sup>439</sup>, Василий Великий<sup>440</sup>, Григорий Нисский<sup>441</sup>, Августин<sup>442</sup> и Дамаскин<sup>443</sup>. Но своим разъяснением того, что собственно есть в разуме человеческом такого, что возвышает его над всем земным и уподобляет Богу, более других обращают на себя внимание Тертуллиан, Феодорит и св. Афанасий, а также св. Иустин, Афинагор и Лактанций. По Тертуллиану, разум человеческий, будучи отпечатком образа Божия, между прочим в том проявляет свою Богоподобность, что, подобно тому, как Разум Божественный, не при каком-либо стороннем содействии, а из Себя Самого и через Свое собственное внутреннее говорение рождает Слово, и он не из чего-либо внешнего, а из самого себя или из своей мысли производит внутреннее и наружное слово, находясь в постоянной внутренней беседе с самим собой<sup>444</sup>. На это же сходство ума человеческого с Разумом Божественным указывает и бл. Феодорит, присовокупляя к сему еще то, что ум человеческий отчасти уподобляется безграничному Богу и тем, «что в одно мгновение обтекает и восток, и запад, и север, и юг, и небесное, и преисподнее, хотя не сущностью, а только одним умопредставлением»<sup>445</sup>. Афанасий же Великий, сравнивая разум человеческий со смыслом животных, указывает в нем еще следующие характерные черты его преимущественного отличия и превосходства. По его изображению, человек как существо разумное, тем отличается от неразумных и бессловесных животных, что, тогда как последние видят и познают только то, что находится пред их глазами, а также без всякого рассуждения и разбора накидываются на то, что привлекает к себе их чувства, он может видеть и познавать своим умом и то, чего нет на месте под глазами или руками, и если устремляется к чему-либо окончательно своей мыслью, то не иначе, как после обдумывания и решения, что это есть сравнительно более подходящее или лучшее. Происходит же все это оттого, что

разум человеческий к телесным чувствам и передаваемым через них впечатлениям относится не как невольный раб, а как полновластный правитель и судья, располагающий и пользующийся ими по своему личному усмотрению. Он поэтому часто, если не захочет, не обращает никакого внимания на те впечатления, которые переносятся к нему совне находящимися в бодрствовании телесными чувствами.

Он, по этой же самой причине, и в то время, когда чувства находятся в состоянии полного бездействия или покоя, может предаваться разного рода своим мыслительным работам и, что важнее всего, может созерцать то, что вне и выше чувств и выше самого человека<sup>446</sup>.

Что же такое это, стоящее вне чувств и выше человека, что может созерцать разум человеческий, но до чего ни в каком случае не может доходить смысл животных? На это дают нам ответ между другими следующие древнехристианские Учителя и писатели. По Иустину, душа человеческая при известных условиях может созерцать Бога, потому что ей дарована способность мыслить и дано око ума, способное созерцать истинно-сущее, что же касается душ животных, то, не имея ни того, ни другого, они вовсе не могут видеть Бога<sup>447</sup>. По Афинагору, один только человек, одаренный разумом, согласно с намерениями Творца предназначен к тому, чтобы быть причастником Его разумной жизни, а вместе с сим быть и созерцателем Его величия и сияющей во всем мудрости<sup>448</sup>. Лактанций тоже одному человеку приписывает назначение и способность ценить созданные Богом творения, измерять всеобъемлемость Его пророчеств и удивляться величию Его могущества и власти<sup>449</sup>.

Если соединим в одно все вышесказанное древнехристианскими Учителями и писателями, то получим следующее общее представление о преимущественейшей особенности Богоподобного разума человеческого. Будучи совместно с душой связан с телом, разум поставлен в необходимость обращаться к внешним чувствам и передаваемым ими совне впечатлениям, чтобы приобретать знания о вне его существующем видимом мире. Но тем не

менее он не становится рабом этих чувств и этих чувственных впечатлений, как это бывает с инстинктивным смыслом животных. Не становится рабом потому, что в себе – внутри себя самого имеет некоторую царственную и владычественную силу, которая твердо и надежно ограждена от всяких внешних враждебных влияний и никогда не может быть ими уничтожена или совершенно подавлена. Обладая этой-то силой, какой нет в инстинкте животных, разум не увлекается и не уносится потоком бесчисленных и разнообразных внешних впечатлений, но всегда может удержать себя и стоять выше их, относясь к ним не как безмолвный и невольный раб, а как независимый и свободный судья и распорядитель. Он поэтому может не ограничиваться одной видимой их стороной, а проникать в их глубину, объясняя и определяя их внутренний смысл и значение. Он поэтому, наконец, от видимого способен подняться к невидимому и устремиться своей мыслью к Самому Виновнику всего существующего – Богу.

Этот общий вывод из древнехристианского учения о Богоподобности разума человеческого, заметим мимоходом, не только не расходится со здравой опытной психологией, но, напротив, всецело ею подтверждается и оправдывается. Никто из внимательных к своей мысли не станет оспаривать того, что мыслящий дух наш даже в самой низшей области своей деятельности, а именно в области чувственных ощущений, является уже как некоторая владычественная или царственная сила, потому что он, несмотря на быстроту и стремительность потока внешних впечатлений, никогда не упливает и не уносится вместе с ним, а напротив, всегда удерживает себя, сохраняя незыблемость своего независимого положения, и не только себя задерживает, но и задерживает по своему усмотрению нечто из этого непрерывно текущего потока, отчего и происходят внешние ощущения, хотя образующиеся от внешних впечатлений, но в то же время носящие на себе отпечаток внутренней мыслительной самодеятельности. В области же чисто психической разумный дух наш представляется еще более царственным и владычественным, так как здесь во всех актах самосознания является властителем

и обладателем себя самого, то, с одной стороны, делая из себя мыслимое, наблюдаемое и познаваемое, то, с другой стороны, никогда не переставая быть мыслящим о себе самом, наблюдающим себя самого. Никто также не станет отвергать, что столько же независимым и свободно-распорядительным является мыслящий дух наш и во всех других мыслительных своих работах и построениях, когда он, например, тогда как природа не дает ему никаких готовых о себе сведений, сам добывает и умножает их посредством своих неутомимых опытов и наблюдений, тогда как, далее, та же природа представляет ему собою один только безмолвный и неосмысленный материал, он сам старается проникнуть и отчасти проникает в его внутренний смысл и значение, тогда как, наконец, природа содержит в совершенном закрытии все главные мировые причины, он силой своей мысли дотрагивается и до них, и даже, при пособии присущей ему идеи Бога, поднимается к самой последней и верховной причине всего существующего.

Между тем, ничего подобного нельзя замечать в мыслительной жизни животных, несмотря на то, что в некоторых родах их обнаруживается значительная доля смышленности. Мыслительная сила в животном безусловно рабски зависит от производимых на него совне впечатлений. Она совершенно вся увлекается и упливает вместе с их быстротечным током, так что из нее ничего не остается такого, что бы могло задержаться при этом течении и твердо сохранять или отстаивать точку своей опоры. Нет поэтому у животных ни самосознания, ни рассудочной рефлексии, ни произвольности в приобретении знаний, ни стремления в их развитии и усовершенствовании. Что знают животные, то знают сразу на первых же порах по данному им природой инстинкту, больше же этого они никогда и ничего не могут узнать. А так как природа снабжает их только сведениями, необходимыми для их самосохранения и поддержания одной чувственной жизни, то, понятно, как узка и ограничена область их знаний. Живя, например, на суше или в воде, они нечто знают из относящегося к этим областям бытия, но ровно ничего не знают о других подобных же областях или же, поражаясь разными видимыми явлениями природы, они

могут нечто знать об их пользе или вреде для себя, но ничего не могут знать и даже гадать об их общем значении в системе мироздания, а равно и об их причинах, как ближайших, так тем более последней их причине, стоящей глубже и выше всех причин.

## §42. Ее свобода

В воле человеческой образ Божий полагали между другими древними Учителями св. Ириней<sup>450</sup>, Иларий<sup>451</sup>, Василий Великий<sup>452</sup>, Иероним<sup>453</sup> и Дамаскин<sup>454</sup>. Что же такое признавалось ими в воле человеческой преимущественнейшим свойством, уподобляющим ее Богу и становящим ее выше всех тварей, не исключая и тех, которые обладают некоторой долей произвольности? «Бог, – как учит св. Иустин, – создал человека подобно ангелам, со свободной волей для делания правды<sup>455</sup>, создал способным избирать истинное и делать доброе<sup>456</sup>, а не таким, как другие твари, например деревья и четвероногие, которые не могут действовать со свободой. Иначе бы и он, если бы не свободно избирал доброе, но был сотворен таким, не был достоин награды или похвалы, равно как не мог бы быть по справедливости наказан, если бы был худ не сам по себе, но потому, что не мог быть иным, чем каковым родился»<sup>457</sup>. То же самое еще с большей силой повторяет св. Ириней, уча, что Бог, подобно тому, как в ангелах положил свободу в выборе, из земных тварей одного только человека создал свободным или имеющим свою власть (точно также, как и свою душу), добровольно, а не по принуждению, исполнять Его благую волю, через повинование которой может и должно быть заслужено им истинное благо<sup>458</sup>. Потому-то, например, тогда как пшеница или солома, будучи предметами неодушевленными и неразумными, делаются таковыми по природе, человек, будучи создан разумным, а также свободным в выборе и самовластным, сам для себя бывает причиной того, что в нравственном отношении делается иногда пшеницею, иногда соломою<sup>459</sup>. Потому-то, тогда как существа неразумные ничего не могут делать по своей воле, а с необходимостью и невольно влекутся к добру и имеют всегда одно чувство и один нрав, не могши быть чем-либо иным, кроме того, чем сотворены<sup>460</sup>, от самого человека или его свободной воли зависит, удержаться ли на той высоте чести, какой он сподоблен своим Творцом

(Пс.48:21), или же, ниспав долу, сравняться с бессмысленными скотами и уподобиться им<sup>461</sup>.

Потому-то как люди добрые заслуживают одобрение и похвалу, так и злые – порицание и осуждение, чего бы вовсе не было, если бы те и другие не по свободе, а по природе были добры или злы<sup>462</sup>.

В подобных же чертах изображали волю человеческую и многие другие древнехристианские Учители и писатели, признавая в ее свободе такое преимущественное свойство, которое в ряду земных тварей никому другому не принадлежит, как только человеку, делая его одного только нравственным и ответственным перед Богом существом. Таковы, например, были: Афлагор<sup>463</sup>, Татиан<sup>464</sup>, Феофил Антиохийский<sup>465</sup>, Тертуллиан<sup>466</sup>, Климент Александрийский<sup>467</sup>, Ориген<sup>468</sup>, Златоуст<sup>469</sup> и Августин<sup>470</sup>. Но более всех других обращает наше внимание св. Григорий Нисский следующим своим общим весьма характерным замечанием о преимущественной особенности души, как свободного и самостоятельного существа, сравнительно со всеми прочими земными тварями. «Душа, – говорит он, – уже тем самым прямо показывает свою царственность, превосходство и возвышенность над всем низменным, что, ничему не подчиняясь, сама свободно и полновластно располагает своими собственными желаниями. Ибо кому иному это свойственно, как не царю<sup>471</sup>? Внешним же отображением этого царственного величия души, по Григорию Нисскому<sup>472</sup>, служит между прочим и Богодарованная власть и способность господствования над всеми земными тварями, на что указывали также Златоуст<sup>473</sup>, Исидор Пелусиот<sup>474</sup> и Феодорит<sup>475</sup>.

А что действительно сила нравственной свободы составляет исключительное достояние одного только человека, а не другой какой-либо еще из тварей земных, в этом каждого уверяет личное сознание и самое легкое сличение себя со всеми другими мировыми существами. Лишне говорить, что в царствах, как неорганическом, так и органическом, где нет никаких признаков ни сознательности, ни произвольности, ровно ничего не замечается хотя сколько-нибудь похожего на то, что

мы называем свободой. Но нет ли свободы в царстве животных, где уже замечается своего рода смышленность и произвольность? И здесь нет ничего на нее похожего. Потому что свобода в своем обладателе необходимо предполагает, с одной стороны, способность к обсуждению и оценке лучшего и худшего, а с другой – способность к выбору между тем и другим и свободному наклонению в ту или другую сторону, независимо от всяких внешних и сторонних понуждений или принуждений. Но ничего этого нет в животных, так как вся их желательная сила, равно как и мыслительная, совершенно уносится и поглощается потоком чувственных и внешних возбуждений, не может никогда прийти к сосредоточенно на себе или самообладанию, почему и руководствуются они всегда во всех своих действиях одним слепым и безответным инстинктом, ничего другого не требующим, кроме безусловного себе удовлетворения. Животное, например, томимое голодом, при встрече со сродной себе пищей, тотчас же, без всяких посредствующих соображений или рассуждений, бросается на нее и пожирает, а если удерживается от этого, то причиной здесь всегда бывает только какая-либо сторонняя внешняя помеха, но ничуть не внутреннее какое-либо соображение и решение, что следует сделать себе отказ в этом. Так поступают животные и во всех других случаях, всегда являясь беспрекословными рабами своих инстинктов и никогда не делая и не пытаясь возвыситься над ними, по неимению на то никаких побуждений, вследствие всякого отсутствия у них каких-либо понятий и суждений о дозволительном и недозволительном, о честном или бесчестном, или вообще о добром или злом. Оттого в них никогда не замечается никакой внутренней борьбы с собой, никакого самообладания или самопожертвования, а также ничего похожего на чувство вменяемости своих действий или же ответственности за них. Если они делают людям какие-либо и даже весьма важные услуги, то делают, вовсе не сознавая этого, или вследствие их к тому приневоливания, или же вследствие отождествления ими своих услуг со средствами добывания себе пищи. Равным образом, если они причиняют какое-либо зло человеку ли, или своим сочленам, то опять не

сознают этого, оставаясь, по совершении его, всегда спокойными, как будто бы они его вовсе и не совершили.

Человек же, с более или менее полным развитием своих духовно-нравственных сил, всегда чувствует в своей воле силу, вполне достаточную для того, чтобы не уноситься ей вместе с непрерывно текущим потоком внешних сторонних возбуждений, а стоять вне и выше его, сосредоточиваясь на себе самой и определяя себя самую по своим собственным внутренним побуждениям и решениям. Оттого-то, что он ни делает, всегда хорошо сознает, что делает сам собой, а не кто-либо другой вместо него, и что делает не потому, что принудили его к тому какие-либо внешние насилия, а потому, что сам, вследствие известного рода соображений и решений, направляет к этому свою волю. Правда, что часто воля человека, по-видимому, совершенно невольно склоняется на сторону такого рода внешних побуждений, которые поражают своей массой или силой, но и в этих случаях последнее основание принимаемого ею направления лежит не вовне, а в ней же самой, а именно в недостатке ее решимости или твердости. Поэтому-то, если воля бывает тверда и непоколебима в каком-либо своем решении или направлении, то наклонить ее в противоположную сторону не в состоянии бывают никакие внешние самые сильные побуждения и даже насилия, которые, пожалуй, могут заставить ее производить и нежелаемый ею ряд внешних действий, но никогда не могут заставить ее измениться внутри себя самой. Так велика и неприкосновенна сила свободной воли человеческой.

Но не в этом только одном усматривается преимущественная ее особенность сравнительно с инстинктивной волей животных. Главное ее преимущество заключается в том, что она, сознавая в себе свободу и независимость, в то же время сознает себя призванной и способной к возможному осуществлению в себе высочайшего идеала Божественной святости и правды, всегда зовущего ее к себе чрез посредство всегда присущих ей требований нравственного чувства и внушений совести. И само по себе это сознание уже много говорит о высоком положении на земле

человека, но через него говорится еще больше, когда оно сопровождается и более или менее оправдывается самым делом. Когда, например, человек во всех своих действиях строго руководится не одними интересами для себя пользы или удовольствия, а требованиями нравственного закона, долга и совести, когда, находя при этом сильных врагов в своем собственном эгоизме и эгоизме других, ведет неустанную и неусыпную борьбу с ними, оставаясь в ней победителем, когда, несмотря на всю трудность пути к нравственному совершенству, все далее и далее подвигается вперед, приближаясь к нравственному идеалу Богоподобной святости; тогда каким он является недосязаемо великим и высоким сравнительно с другими земными тварями, не представляющими в своей жизнедеятельности ничего нравственного, да и вовсе неспособными к самой нравственности! Это внутреннее величие его воли, проявляющееся в таком высоконравственном самообладании и самоусовершении, несравненно возвышенное и превосходнее, чем то ее наружное величие, какое обыкновенно обнаруживается вовне в господствовании над всеми земными тварями. А между тем и это последнее обстоятельство как громко и неумолкаемо говорит о превосходстве человека по силе своей воли пред всеми другими земными тварями!

## §43. Ее способность к Богоподобной любви и религиозному единению с Богом

Наконец, нужно сказать, что хотя древние Учителя нарочито и не высказывали того, что образ Божий отпечатлен и в сердце человеческом, но тем не менее это ими само собой необходимо предполагалось, при их учении о нераздельности образа Божия со всей душой человеческой. Между тем бл. Августин даже прямо указывает на присущую нашему духу силу любви, как на отобраз одного из Лиц Божественной Троицы<sup>476</sup>. Другие же из древнегреческих Учителей, что здесь весьма важно, указывают на способность в духе человеческом любви к Богу, а также нераздельную с этим способность к религиозному с Ним единению, как на такого рода свойства, которые более всего приближают человека к Богу и уподобляют Ему, между тем как такие свойства составляют преимущественную принадлежность человеческого сердца. По Иринею, например, все люди сотворены Богом, как его дети<sup>477</sup>) и, следовательно, способными и признанными к тому, чтобы сыновнею любовью любить Бога. По Клименту Александрийскому, во всех людей влита некая Божественная сила, которая невольно влечет их к познанию Бога<sup>478</sup>. «Мы, – говорит Лактанций, – с тем условием и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повинование порождающему нас Богу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связаны сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом (*Deo religati sumus*), отчего получила название самая религия»<sup>479</sup>. В другом же месте он замечает, что религия составляет едва ли не самое главное, что отличает человека от бессловесных, так как последние никакого не имеют понятия о Боге и, быв навсегда осуждены Провидением на наклоненное к земле положение, этим самым уже ясно показывают, что ничего общего не имеют с небом. Между тем человек – это небесное по своему происхождению существо – непрестанно стремится, как к чему-то себе родственному, к верховному своему началу и Богу, ища и чая с ним единения, на что отчасти указывают и самое возвышенное

и прямое положение его тела, а также обращенный вверх – к небу его взор<sup>480</sup>. И по Григорию Назианзину, тогда как все прочие твари, не исключая и одушевленных, далеки от Бога и ничего с Ним не имеют общего, дух человеческий, как дыхание Божие, как отблеск Божественного Света, составляет нечто с Ним весьма близкое и родственное<sup>481</sup>, а потому он и Божественным Светом, влекущим его к Себе вверх, привлекается к единению с Богом, и сам стремится к этому же единению, не лишенный возможности и надежды через свое стремление даже достигать, что составляет высокую тайну, самого внутреннего единения с Богом или обожения<sup>482</sup>. Таково же воззрение св. Амвросия и бл. Августина, из коих первый, на основании слов Апостола: сего бо и род есмы (Деян.17:28), утверждает, что Творец даровал нам от сродства Его, т. е. разумную природу, чтобы мы искали того Божественного, которое находится не далее от единого коегождо нас и о котором мы живем, движемся и есмы (ст. 27 и 28)<sup>483</sup>, а последний между прочим в своем обращении к Богу взывает так: Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в Тебе<sup>484</sup>. И по Дамаскину, Бог создал человека для того, чтобы он, подобно ангелу, поклонялся Богу и прославлял Его, а также через свое прилепление к Нему достигал обожения, обожения, впрочем, по причастию в Божественном озарении, а не по претворению в Божественную сущность<sup>485</sup>.

А что действительно способность в человеке любви к Богу и религиозному с Ним единению составляет такую преимущественную особенность, которой ровно ничего нет подобного в животных, в этом никто не станет сомневаться, будучи хотя сколько-нибудь знаком с природой и жизнью животных. Если в последних часто замечаются явные и даже иногда поразительные признаки любви и привязанности, сходные с любовью родительской и привязанностью дружеской, то никогда не замечается того, чтобы эта любовь и привязанность восходили далее и выше узких и грубо-чувственных инстинктов. Не замечается, например, никогда того, чтобы животное любило что-либо ради отображения и

созерцания в нем верховного блага или чтобы в земном и чувственном любило небесное и сверхчувственное – в созданном его Создателя. Лишнее поэтому говорить, что в животных вовсе нет никаких следов сознательно-религиозного влечения или стремления к Богу.

## §44. Назначение первосозданного человека

После всего вышесказанного нетрудно видеть, что и назначение первосозданного человека далеко было не то, что назначение всех прочих земных тварей, сравнительно с которыми по своей Богоподобной природе он так был высок и превосходен.

Тогда как все прочие чувственные твари, происходя от земли, тяготеют к одной земле и земному, человек, наоборот, как проишедший по душе своей от самого вдуновения Божественного, призван к тому, чтобы, не ограничиваясь землей и земным, непрестанно своим духом подниматься и устремляться к Самому Богу – источнику своего бытия и своей жизни, ища в Нем или в единении с Ним последней цели своей и полного удовлетворения всех своих стремлений и чаяний. На это высокое назначение человека прямо указывает уже одно то, что он был создан по образу Божию, так как этот образ, будучи образом не чего-либо земного или тварного, а самого Творца-Бога, этим самым уже ясно показывает, что то первообразное, с которым человек по своей душе имеет близкое сходство и к которому он должен непрерывно тяготеть в силу самого естественного закона сродства, не есть что-либо земное или тварное, а есть Самый Создатель или Бог. Между тем это подтверждается еще тем, что Сам Иисус Христос, пришедший в мир восстановить падшего человека, все дело Своего искупления направлял к тому, чтобы разорить средостение ограды, отделявшей человека от Бога и чтобы привести его к миру и единению с Богом ([Ин.17:21](#); [Еф. 2:14](#); [2Кор.5:19](#)). Из древних же христианских Учителей и писателей эту мысль о назначении человека характернее других высказывали те, которые или утверждали, что, тогда как все в мире видимом создано для человека, сам человек создан для Бога<sup>486</sup>, или что человек по самой своей духовной природе, родственной небесному и Божественному, предназначен к тому, чтобы всегда устремляться к Богу, ища в Нем для себя покоя и блаженства<sup>487</sup>, или что он вообще призван из небытия к бытию

для религиозного союза или единения с Богом<sup>488</sup>. Само собой понятно, что с этого рода назначением человека совпадает и назначение его для блаженства, потому что искать и достигать единения с Богом – значит то же, что искать и достигать участия в истинном блаженстве<sup>489</sup>. Далее, тогда как все прочие земные твари, быв созданы для земли и существования земного, вместе с сим назначены жить одной только грубо-чувственною, неразумною и не свободной жизнью, человек, напротив, будучи создан для Бога и по Его образу, соответственно с сим предназначен к совсем иной, несравненно высшей и совершеннейшей жизни, а именно к разумно-свободной, Богоподобной жизни, или такой, которая должна быть более или менее точным отобразом самой жизни Божией, направляясь и определяясь последней, как самим высшим идеалом. Одаренный разумом, подобным разуму Божию, человек вместе с сим, насколько ему возможно, обязан стремиться и приближаться к той истине, какой обладает Сам Бог. Равным образом, будучи одарен свободой воли, подобной свободе воли Божией, он вместе с сим призван и к тому, чтобы, по мере сил своих, стремиться к достижению той святости, какой обладает Сам Бог. Наконец, будучи одарен, подобно Богу, способностью чувствовать и любить, он вместе с сим обязан и воспитывать в себе, насколько это возможно, любовь и вкус к тому верховному благу, каким обладает и есть по своей природе Сам Бог. Таким образом духовно-нравственное саморазвитие и усовершление – до уподобления Богу составляет другую важную и существенную цель, для которой был создан с особеннейшей и возвышеннейшей природой человек. Об этом свидетельствует Откровение, указывая на святость (Лев.11:44, 19:2, 20:7) и вообще на совершенство Божие (Мф.5:48), как на такой идеал, к которому непрерывно должен стремиться и направлять свою жизнь каждый человек. Об этом учат и многие древние Отцы и Учителя Церкви, утверждая, например, что, тогда как первозданному человеку образ Божий дан был на первых порах в полном своем виде, подобие Божие сообщено было только в зачатке, с тем, чтобы он сам его свободно развил и усовершил<sup>490</sup>, или что мы созданы для того, чтобы посредством

добрых дел подражать и уподобляться Богу<sup>491</sup>, или что человек предназначен к тому, чтобы в своей духовной жизни постепенно возрастать и мужать, а через это достигать и возможно большего нравственного уподобления Богу, становясь сыном Божиим и как бы самим Богом<sup>492</sup>.

Таково назначение человека, рассматриваемого по его душе. Но он создан не с одной только душой, а и с телом, и притом телом, составляющим существенную часть его природы, так что только вместе с ним он является полным человеком, а не будь его, и он сам не был бы таковым. С этой стороны рассматриваемый человек, понятно, не есть что-либо совершенно чуждое материальному миру, а напротив, он также близок и родствен ему, как по своей душе близок и родствен миру духовному. Ясно поэтому что первосозданный человек, получив, как мы видели, высшее – премирное назначение, вместе с сим был назначен и для земли или земного существования: так как его тело, происшедши из земли или земных стихий, иначе не могло существовать, как только при тех условиях, при каких существуют тела всех других земных тварей.

Но, спрашивается, какой же смысл этого последнего назначения человека, при его небесном или премирном назначении. В каком отношении должно стоять одно к другому то и другое назначение, или каким образом они могут и должны быть осуществлены без взаимного препятствия или ущерба? На все эти вопросы и недоумения ответ дается в следующих словах Самого Бога, Который, положив создать на земле по Своему образу человека, сказал: и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными и зверями и скотами, и всею землею (Быт.1:26). Если бы человек предназначен был быть рабом земли и всего земного или, что то же, если бы его духовные силы были слабее сил материальных и физических, и вследствие этого осуждены были на рабство последним, тогда, понятно, уместно бы было недоумевать, каким образом могли бы осуществиться его высшие не земные стремления и даже наперед предугадывать, что эти стремления должны бы были быть совершенно разбиты и разрушены под неотразимым

гнетом и давлением бытия материального и чувственного. Но он, напротив, предназначен своим Творцом быть владыкой и обладателем всей земли и всего земного, предназначен, конечно, потому, что те духовные силы, которыми был он одарен по своей природе, были несравненно выше и крепче всего земного и стихийного и потому способны были овладевать им и управлять. А при таком положении духовных сил человека в отношении ко всему земному и чувственному, ясно, что его назначение жить на земле и быть при посредстве тела во внутренней связи со всем земным и материальным отнюдь не должно было мешать его высшему, неземному назначению, а скорее должно было помогать и служить ему: потому что низшее обыкновенно подчиняется высшему, и слабейшее служит во всем сильнейшему.

Имея это в виду, мы с полным основанием можем утверждать, что Богоподобный человек и создан для земли или земного существования с той именно целью, чтобы при посредстве земли и земного достигать своего высшего назначения, подобно тому, как и самая душа его с той именно соединена с телом целью, чтобы не иначе как только при посредстве и помощи тела достигать своего саморазвития и усовершения. В том и заключается особенность духа человеческого сравнительно с духами бесплотными, что, тогда как последние достигают своего духовного преспения в полном отрешении от всего земного и чувственного, первому суждено того же достигать при внутренне-органической связи с чувственным и при его посредстве. Земля поэтому, данная в обладание человеку, должна служить для него ничем иным, как только поприщем развития и преспения его духовной Богоподобной природы, а все земное и чувственное, при надлежащем им пользовании, должно быть для него ничем иным, как только подручным средством к этой важной и возвышенной цели. Одаренный способностью познавания, сколько он для своей любознательности должен найти самой благородной и питательной пищи в представляемом ему землей в связи с другими мировыми телами необозримом ряде бесчисленных и до бесконечности разнообразных дел Божиих!

Имея же постоянно пред глазами величественную картину творений Божиих, он, понятно, не должен останавливать своего взора на ней одной, а обязан от нее своей мыслью постоянно и непрерывно подниматься к Самому Творцу всего и Промыслителю, созерцая в видимом Его открывшееся здесь невидимое – Его присносущную силу и Божество (Рим.1:20). Одаренный, затем, человек волей, способной к самоопределению и могуществу, сколько должен найти на данной ему в обладание земле возбуждающих и вызывающих поводов к ее обнаружению и саморазвитию, а вместе с сим и сколько впечатительных побуждений к тому, чтобы ее всегда с сыновней покорностью и преданностью подчинять той высшей воле, от которой она сама зависит и которая поэтому должна быть всегда идеалом и нормой всех ее стремлений и действий! Наделенный, наконец, человек способностью чувства и любви, сколько должен найти самой возвышенной пищи для воспитания и развития и этой способности, быв помещен на земле, наполненной прекрасными, вызывающими удивление и восторг созданиями Божиими, и быв, кроме того, поставлен в возможность быть отсюда зрителем и других бесчисленных небесных миров, представляющих собой величественно-художественное произведение рук Божиих! Но, находя в мире столько вызывающего восторженное удивление и любовь, он, понятно, зная, что все это, как дело рук Божиих, не есть само в себе благо, а только отобраз истинного верховного блага, не должен был своими чувствами останавливаться на нем одном, а обязан был постоянно и непрерывно подниматься и восходить от него к самому верховному, заключающемуся в Боге, благу, воспитывая только при помощи земного и чувственного вкус к нему и любовь. Словом, предназначенный к существованию на земле, человек должен был найти здесь самое благоприятное место для воспитания и преспения своей Богоподобной природы. Земля со всем видимым миром, неумолкаемо проповедуя об отображаемых на ней совершенствах Божиих, должна была послужить ему лучшим училищем Боговедения<sup>493</sup>, а также величественным храмом Божиим, в котором он, постоянно и везде замечая и чувствуя близкое присутствие

Божества, и сам должен был постоянно и непрерывно обращаться к Нему всеми своими мыслями, чувствованиями и желаниями и через это самое достигать большего и большего возрастания в Его познании и любви к Нему, а также более и более близкого и внутреннего единения с Ним, составляющего главную и последнюю цель его существования.

## §45. О созданности человека в виде двух родовых индивидуумов как способе размножения на земле людей, по их телесной природе

Теперь естественно приходим к вопросу: в каком же виде, согласно с намерениями Божиими, имел существовать на земле, этом жилище своем и месте своего духовного развития и преспяния, человек? Имел ли он жить и существовать здесь, как совершенно одиночное существо, или же в виде многих и даже неисчислимо многих индивидуумов наподобие того, как и в мире духовном жил не один только чистый дух, или несколько таких духов, а населяло его их бесчисленное множество? Ответ на это дается нам в откровенном учении о первоначальном происхождении человека, не в виде одиночном, а в виде двух особых родовых индивидуумов – мужа и жены, и происхождении таковом с прямой целью размножения на земле путем рождения людей, по их телесной и чувственной природе.

Св. Бытописатель, упомянув о решении в совете Божием создать человека по образу Божию и подобию (Быт.1:26), так изображает выполнение на деле этого решения: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, мужа и жену сотвори их* (Быт.1:27). Ясно поэтому, что и в самом совете Божием о человеке положено было создать его не иначе как только в виде двух особых родовых индивидуумов, мужа и жены, почему таковым он и был в самом начале создан, что подтверждал и Иисус Христос в Своей речи к фарисеям, говоря: *от начала создания мужа и жену сотворил я есть Бог* (Мк.10:6; Мф. 19:4)<sup>494</sup>.

Правда, Бытописатель, передавая во 2-ой главе более подробный рассказ о сотворении мужа и жены, на несколько времени отдаляет создание жены от создания мужа, помещая между тем и другим ряд следующих обстоятельств: насаждение Богом рая и введения в него человека – мужа, преподание ему заповеди о невкушении от плодов древа главу человечества, а потом уже из самого его существа создать и жену, как имевшую

для него быть только зависимой от него помощницей (1Кор. 11:7–10; 1Тим. 2:11–13)<sup>495</sup>.

Цель же, с какой создал Бог первого человека не одним, а вместе с женой, Св. Бытописатель так изображает в 1-й главе Бытия вслед за кратким указанием на то, что Бог мужа и жену сотвори их: *и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполняйте землю и господствуйте ею* (Быт.1:28). А во 2-й главе, к его более подробному рассказу о происхождении жены, а именно происхождении ее из мужа, вследствие чего она явилась плотию от плоти его и костию от костей его, присовокупляется такое замечание: *сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будета два в плоть едину* (Быт.2:24). Из приведенных свидетельств ясно, что первый муж и жена в самом начале благословлены были Богом именно на то, чтобы из себя производить подобных себе, и таким образом, размножая себя через них и в лице их, наполнять собой всю землю и господствовать над ней, средством к какому размножению имела послужить их брачная жизнь и рождение ими из себя подобных себе. Это подтвердил и Сам Иисус Христос, сославшись перед фарисеями на то, что *сотворенный искони мужеский пол и женский сотворил я есть, и рече: сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будета оба в плоть едину* (Мф.19:4. 5), как на доказательство изначальной Богоучрежденности брака и отсюда проистекающей его нерасторжимости.

Предполагать поэтому, как некоторые делали<sup>496</sup>, будто бы Бог, могши придумать многие способы для размножения на земле людей, вначале вовсе не имел намерения употреблять в средство для этой цели брачную жизнь и что только после и вследствие падения первых людей, остановился на таковом средстве, значило бы совершенно произвольно отстранять прямую мысль Писания о брачном союзе, как о Богоучрежденном и священном союзе, и на место ее поставлять свое личное и одностороннее мнение об этом союзе, как о чем-то не чуждом нечистоты и греховности, тогда как он сам вначале не был и никогда бы не был таковым, если бы не привмешалась

в него греховная зараза, поразившая людей после их падения. Если брачный союз, по слову ап. Павла (Еф.5:28), и в настоящее время, при действии благодати Христовой, может являться настолько высоким и таинственным, чтобы быть образом союза Христова с Церковью, то почему он не мог быть таковым до падения или без падения первых людей, особенно если принять во внимание то, что и ему предназначено было послужить средством не к чему-либо иному, как к самому высокому и великому делу – к умножению на земле членов царства Божия, или Церкви Божией?

Если же при этом может еще найти для себя место такого рода умствование, почему бы Богу не благоугодно было избрать другой какой-либо высший способ для размножения на земле людей, вместо того, чтобы их наравне с низшими земными существами подчинять одному и тому же общему закону рождения, то на это остается отвечать тем, что подобное умствование совершенно равносильно тому, как если бы мы стали так рассуждать: для чего бы человека, обладающего Богоподобным духом, внутренно и органически связывать с телом и через это подчинять его тем условиям земного существования, каким подчиняются все чувственные и неразумные существа? Почему бы и без тела не создать его таким, чтобы он был близок к земле и всему земному и обладал им, но в то же время стоял вне и выше тех условий и законов, которым подчинено все земное и чувственное? Но каждый легко поймет, как неуместно и даже нелепо умствование последнее, а между тем ничем не разнится от него по своему существу и первое. Если Богу благоугодно было создать человека не бесплотным духом, а духом во плоти, и создать таковым с тем, чтобы он по своей телесной природе был живым членом между всеми земными существами, то может ли быть речь об изъятии человека по его телесной природе от тех общих условий и законов существования, каким угодно было Богу подчинить все земные существа? Если здесь можно задуматься над чем-либо, то разве над тем, не приравнивает ли человека к животным такое подчинение земным законам и условиям, а также не приижает ли и не подавляет ли высших требований и

стремлений его духовной природы? Но, как мы выше видели, Бог облек дух человека плотью и оградил его разными внешними условиями чувственными не с той целью, чтобы он, подобно неразумным и бессловесным, совершено увлекался и порабощался чувственностью, а с той, чтобы он, именно при помощи и посредстве телесного и чувственного, постоянно поднимался до духовного и сверхчувственного, составляющего существенную потребность его Богоподобной природы. Все поэтому материальное и чувственное в лице человека, насколько оно служит его духовной жизни, а также само ею проникается и одухотворяется, должно было получить другой высший характер и смысл, сравнительно с тем, чем оно обыкновенно является и бывает в одной чисто физической жизни неразумных животных. По этой же причине, высший духовный смысл и значение должны были получить в лице человека и те физические законы и процессы, какие установлены были Богом в телесных организмах, как для поддержания их собственного существования, так и для произведения из себя других подобных же организмов. Если же так должно было быть, то, конечно, и на самом деле могло быть, особенно на первых порах, когда человек обладал еще полнотой здоровых и ничем не поврежденных своих духовных сил, и стоял твердой ногой на прямом пути к своему высокому назначению. Если и в настоящем положении человеческое тело со всеми своими естественными условиями и состояниями, не исключая и брачных, настолько может одухотворяться и возвышаться, что может становиться храмом Духа Святого (1Кор. 6, 19), то тем более это могло и должно было иметь место в первобытном невинном состоянии человека, когда дух его вполне свободно и беспрепятственно управлял телом, и когда тело было ему вполне послушным органом и столь же предупредительным сотрудником.

Итак, оставляя в стороне неуместные недоумения и строго придерживаясь библейского учения, мы с полным нравом и уверенностью можем и должны утверждать, что первые люди, быв созданы Богом, как два особенные родовые индивидуума, или как муж и жена, вместе с этим в самом же начале были

предназначены к тому, чтобы быть прародителями всего рода человеческого, т. е. такого рода лицами, которые как бы в зачатке заключали в себе все человечество, и от которых имели путем непрерывающегося рождения произойти все люди и в таком количестве, в каком благоугодно было Богу поместить их на земле, для населения ее и обладания ею. Утверждая же это, мы, что само собой понятно, совместно с сим утверждаем и то, что положение, какое предназначено было занять в отношении ко всему человечеству первому мужу и жене, было положением исключительным и единственным, так как им одним только определено было стать родоначальниками всех имеющих произойти на земле людей. Конечно, при дальнейшем разрастании и разветвлении рода человеческого, и кроме них имели появиться многие подобные им второстепенные или третьестепенные родоначальники, но последние так должны были относиться к первым, как многие в дереве стволы относятся к одному и тому же корню, на котором они сами утверждаются и из которого почерпают растительную жизнь, хотя в то же время производят и держат на себе многие ветви и снабжают их полученной от корня жизнью.

Между тем, что, в силу данного прародителям благословения Божия, имело быть, то и на самом деле было и есть, о чем ясно свидетельствует само Откровение, уча, что все люди произошли не от многих и различных родоначальников, а от одной первосозданной четы, почему и составляют одно органическое единство или один род, имеющий в своей главе одного единственного праотца Адама с его женою Евою. А так как эта истина встречала и встречает немало разных пререканий, то скажем о ней подробнее.

## **§46. Адам и Ева – единственные родоначальники в человечестве, откуда и единство всего рода человеческого**

Что Откровение только первосозданного Адама и его жену Еву признает одними и единственными родоначальниками всего человечества и исключает при этом всякую мысль о других таких же родоначальниках, созданных Богом независимо от них, или прежде их, или современно с ними, это прежде всего совершенно ясно из свидетельств самого Бытописателя. Так, говоря о данном Богом благословении на возрастание и умножение людей (Быт.1), он прямо прикрепляет его только к той чете, которая создана была Богом, вслед за Его решением сотворить человека по Своему образу и подобию, к чете одной и единственной, к чете, состоящей не из нескольких или многих мужей и жен, а только из одного мужа и одной жены. А этим, понятно, устраняется всякая мысль о создании кроме означенной другой еще какой-либо четы, могшей произойти или раньше ее, или современно с ней, с подобной же целью размножения людей на земле. Но не разумел ли здесь Бытописатель под первозданным мужем и женою других каких-либо лиц, а не Адама и Еву, так как он не назвал их никакими именами? И не были ль, поэтому, Адам и Ева, о которых речь во 2-ой главе, как полагали некоторые, созданы уже впоследствии, почему и явились родоначальниками только одной особенной отрасли человечества, тогда как родоначальниками другой отрасли были прежде их созданные муж, и жена (преадамиты)? Что Св. Бытописатель под первосозданным мужем и женою, о которых говорит в 1-ой главе, разумел не кого-либо иного, как только Адама и Еву, это становится прежде всего несомненным и очевидным из сличения его рассказа в 1-ой главе о создании мужа и жены с рассказом во 2-ой главе о создании Адама и Евы, так как последний в отношении к первому составляет только пополнение или более подробное уяснение, но ничуть не изображение какого-либо нового особенного творения, все равно как указания во 2-й же главе на создание неба и земли и

растений (Быт.2:4–5) содержат в себе только повторение сказанного в главе 1-ой, но ничуть не изображение какого-либо нового творения неба, земли и растений. Кроме того, Адам и Ева, о которых начинается речь во 2-ой главе, так изображаются, как первосозданные муж и жена, ни прежде которых, ни современно с которыми не было еще ни одного человека на земле. Такой именно смысл имеют замечания у Бытописателя перед описанием создания Адамова, что «не было человека для возделывания земли» (Быт.2:5), и после изображения обозревания Адамом всех животных и наречения им имен, что «для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт.2:20), а также указание на то, что Адам потому назвал свою жену Евою (жизнью), что «она стала материю всех живущих» (Быт.3:20). В пятой же главе, что весьма важно, Бытописатель совершенно ясно и прямо отождествляет Адама и Еву с тем первосозданным человеком, о котором у него речь в 1-ой главе и которого здесь называет только общим именем человека, не прилагая к нему другого частного или особенного имени. Так, он говорит: «Вот родословие Адама, когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт.5:1–2). Здесь, что не трудно сразу видеть, с лицом Адама и подразумеваемой его женой внутренне и нераздельно соединяются те самые черты, под которыми изображен первосозданный человек в 1-ой главе Бытия, а именно, что он создан был по подобию Божию, и создан в виде двух родовых человеческих индивидуумов, мужчины и женщины, с получением благословения Божия, конечно, на возрастание и умножение человеческого рода. Кроме того, и в самой предлагаемой здесь родословной Адам тоже изображается, как самый начальный или первый родоначальник, от которого по нисходящей линии произошли все знаменитейшие допотопные патриархи, и в числе их Ной, ставший после потопа и сам единственным родоначальником всего происшедшего от него послепотопного человечества. Также точно изображается Адам и в родословной, содержащейся в 1-ой главе 1 Книги Паралипоменон.

Понятно после этого, что в Ветхозаветной Церкви не могло быть и на самом деле не было иного верования относительно происхождения рода человеческого, кроме того, что он происходил от одного Адама и жены его Евы, или что Адам со своей женой был его единственным главой и родоначальником. Как на свидетельство такой веры можно указать на то, что Товит в своей молитве к Богу между прочим говорит: «*Ты сотворил Адама и дал ему помощницею Еву, подпорою – жену его, от которых произошел род человеческий*» (Тов.8:6), а Премудрый называет Адама первозданным отцом мира, который сотворен был один (Прем.10:1).

Между тем и в Новозаветном Откровении с особенной ясностью и силой повторяется эта истина. Так, св. Лука, представляя родословную Иисуса Христа по восходящей линии, заканчивает ее Адамом, выражаясь о последнем, что тогда как другие предки Иисусовы происходили от подобных себе людей, он есть Божий (Лк.3:38), т. е. происшедший уже не от людей, а от самого Бога, быв непосредственно Им создан. По этой же причине ап. Павел созданного Богом из земной персти Адама называет человеком первым (1Кор. 15:47), или таким, ни прежде которого, ни совместно с которым не было людей, ставших жить только после его. Тот же Апостол учит о Боге, что Он сотворил есть от единыя крове весь язык человечь, жити по всему лицу земному (Деян.17:26). Следовательно, все люди, где бы и под какими бы то ни было условиями не жили на земном шаре, происходят от одной крови, или от одного общего корня, образуя собой, вследствие этого, одно внутреннее, родовое и органически нераздельное единство. Ввиду же этой внутренней зависимости всего рода человеческого от своего единственного родоначальника, Апостол и самое распространение между всеми людьми греховности и с ней неразлучной смерти так изъясняет, что единем человеком (т. е. Адамом, Рим. 5:14) грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша (Рим.5:12). Следовательно, по Апостолу, самая всеобщность между людьми греховности и смерти служит всегдашним и неумолкаемым свидетельством тому, что все люди происходят от одного и единственного

родоначальника – Адама, в котором все согрешили (Рим.5:19) и все умирают (1Кор. 15:22). К этому следует присовокупить, что ап. Павел находит еще самую близкую и строгую параллель между Адамом, по его генетическим отношениям к человечеству, и Иисусом Христом, по его подобным же, хотя только духовно-благодатным отношениям к тому же человечеству (Рим.5:18–21; 1Кор. 15:22, 45, 47–49), чем еще более убеждает нас в том, что Адам, как родоначальник человечества, был таким же единственным и исключительным лицом, каким был в отношении к человечеству и Сам Иисус Христос.

После же столь ясного откровенного учения о единстве родоначальника в человечестве, или единстве самого рода человеческого, понятно, что в Церкви христианской эта истина должна была признаваться несомненной истиной и сохраняться в ней твердо и неизменно, тем более, что она стояла во внутренней и неразрывной связи с христианским учением о наследственном прародительском грехе, а также с учением о самом искуплении человека. Оттого-то у всех древних Отцов и Учителей она представляется стоящей выше всякого рода колебаний и сомнений и всегда ими или прямо и решительно высказывается, или же необходимо предполагается при учении их о переходе прародительского греха от Адама ко всем людям. Как на более же характерное ее свидетельствование можно указать на то, что древние Учители, руководясь ею, так, например, выражались: что от плоти Адамовой происходят все дети<sup>497</sup>, что все по преемству от Адама получают естество, и через преемство этого естества от одного на всех распространяется и преемство греха<sup>498</sup>, или что в каждом из нас есть Адам<sup>499</sup>, и все мы были в Адаме, быв в нем обольщены и осуждены, подобно тому, как в новом Адаме-Христе оправданы и спасены<sup>500</sup> и т. п. Некоторые же из Учителей указывали на единство родоначальника, и отсюда происходящее единство всего человечества, как на одно из самых важных и действительных побуждений к тому, чтобы на всех людей смотреть, как на связанных узами крови членов одной и той же

семьи, и вследствие этого ко всем питать чувство братской дружбы и любви<sup>501</sup>.

Между тем, тогда как означенная истина получила столь важное и обширное применение в Церкви христианской, немало, особенно в позднее время, стало появляться противников, которые пытаются ее поколебать и даже ниспровергнуть, делая это, как увидим, ничуть не из сознания необходимости уступки справедливым требованиям каких-либо неоспоримых научных данных или открытий, а скорее из одной слепой неприязни к самому христианству и ко всему тому, что для него важно и дорого. Так, одни из них (начиная с одного ученого XVII в. Пейерия) утверждают, что Адам не был первым родоначальником, так как задолго до него жили на земле люди<sup>502</sup>, другие же (многие естествоиспытатели конца прошедшего и начала нынешнего столетия) к этому присовокупляют, что ни Адам и никто-либо иной из людей не был единственным родоначальником в человечестве, так как для объяснения происхождения разных рас человеческих необходимо предположить многих родоначальников. Но, спрашивается, какие имеют они для этого основания и настолько ли последние резонны и сильны, чтобы ради их следовало жертвовать тем, что в течение стольких веков признавалось в христианстве за несомненную истину?

Сторонники гипотезы существования преадамитов прежде всего обращаются к самому Откровению за ее подтверждением и думают найти таковое в рассказе Моисеевом в 1-ой главе Бытия о создании Богом мужа и жены, от которого, по их мнению, должно быть отличаемо, как новое, более позднее творение, описанное во 2-ой главе создание Адама и Евы, а также в том, что, по изображению же Моисееву, Каин, убив брата своего Авеля, под действием смущенной совести, высказывает опасение, как бы и его самого не убил кто-либо, при встрече с ним (Быт.4:14–15), и что, кроме того, он удаляется в землю Найд, берет себе жену и населяет город (Быт. 4:16–17), чего будто бы не могло произойти, если бы не существовало людей прежде Адама. Но по поводу первого рода ссылки на Моисея, лишне было бы с нашей стороны говорить что-либо,

после достаточно вышесказанного об отношении рассказа Моисеева в 1-ой главе Бытия о создании первых людей к подобному же его рассказу во 2-ой главе о создании Адама и Евы. Разве только для большей убедительности сошлемся еще на суждение одного из древних самых глубоких и знаменитых знатоков и толковников слова Божия, св. Василия Великого, который вот что говорит, касаясь этого предмета: «Иногда говорится нам (в Писании) вообще, а иногда повествуется подробно, каким именно образом что произошло. Так точно выше (в 1-ой гл. Бытия) сказано только о том, что сотворил Бог, но об образе сотворения умолчано, а здесь (во 2-ой главе) показано и то, как сотворил. Ибо если бы сказано было только просто: сотвори (человека), то можно бы было подумать, что сотворил так, как зверей, как растения, как траву. Потому-то, чтобы остеречь тебя считать себя за одно с дикими и бессмысленными животными, Слово (Божие) для обозначения особеннейшего по отношению к тебе употребленного художнического действия Божия и выразилось: взял Бог персть от земли. Там сказано только, что сотворил, а здесь и как сотворил: «взял персть от земли и создал собственными Своими руками»<sup>503</sup>. Столь же мало смысла и значения содержит в себе ссылка защитников преадамитов на вышеозначенные обстоятельства из жизни Каиновой. Как известно, убийство Каином Авеля случилось на 129 или, по 70-ти, на 229 г. жизни Адамовой, а в такое продолжительное время могли быть у него многие сыновья, дочери (Быт.5:4) и даже внуки. Было, следовательно, кого бояться Каину, опасавшемуся возмездия за убийство брата, в жену же себе он, конечно, взял одну из сестер своих<sup>504</sup> и мог мало-помалу основать и населить город, понимаемый в смысле заселенного места.

Но ясное дело, что означенные противники наши, если и обращаются к Откровению, то вовсе не за тем, чтобы извлечь из него его подлинную мысль, а только затем, чтобы приспособить его к своим собственным, наперед придуманным и предрешенным теориям. Если бы было иначе, то они не останавливались бы только на некоторых, взятых отрывочно, местах Писания, а постарались бы проникнуть в дух и смысл

всего как Ветхозаветного, так и Новозаветного Откровения. Что же, собственно, лежит в основе преадамитской гипотезы? Она, как должно полагать, обосновалась главным образом на том возникшем с XVII века между рационалистами мнении, что будто бы род человеческий существует на земле несравненно раньше, чем как, по летосчислению Моисееву, стал жить на земле Адам, поводом к чему послужили сказания древних народов о их необычайной древности, обнимающей собой сотни тысяч и даже миллионы лет, такого же рода их астрономические вычисления и таблицы, претендующие на подобную древность. Так, древние египтяне насчитывали десятки тысяч лет своего политического существования, а индийцы и китайцы насчитывают даже целые миллионы. Что же касается астрономических наблюдений, то они у халдеев еще в дни Александра Македонского представлялись восходящими за 472 тысячи лет, а у индийцев и китайцев они представляются обнимающими целые миллионы лет<sup>505</sup>. Но все эти претензии древних народов на столь непомерную древность, как неоспоримо доказано, проистекали из одного пустого самохвальства, не заключая под собой никаких действительных оснований. Насчитыванию халдеями и египтянами десятков тысяч лет своего политического существования еще древнеязыческие писатели, как, например, Цицерон и Диоген Лаэрций, не питали никакого доверия и не придавали никакого серьезного значения, объясняя его одним суэтным тщеславием и пустым самохвальством<sup>506</sup>. Это же самое, после новейших ученых изысканий, вполне оправдалось и относительно индийцев и китайцев, достоверная история которых оказывается простирающеся только за две тысячи с лишком лет до Рождества Христова<sup>507</sup>. И самые китайские историки, по свидетельству О. Иакинфа, хорошо ознакомившегося с литературой китайской, безусловно отвергают, как басни, древне-китайские предания о миллионах лет существования китайцев<sup>508</sup>. Само собой понятно, что таковыми же должны быть признаны и сотни тысяч или миллионы лет, усвоившиеся древним астрономическим наблюдениям. По новейшим тщательным исследованиям, у халдеев и египтян они восходят

едва за 800 л. до Р. Х., а астрономические таблицы индийцев и китайцев еще оказываются новее<sup>509</sup>.

Защитники же многих первоначальных родоначальников человечества (коадамитов) оставляют совершенно в стороне указания Откровения, и вместо этого, в подтверждение своего учения, ссылаются только на замечаемые у людей некоторые особенно выдающиеся племенные разности, которые им кажутся настолько коренными и существенными, что будто бы иначе не могут быть объяснены, как только при предположении разных первоначальных родоначальников. Какого же рода эти разности? Это, во-первых, разности чисто физиологического характера, заключающиеся в разных цветах кожи, — от белого до черного, а также в разных формах головного черепа и лицевого угла, у одних восходящего до 80°, а у других нисходящего до 60°, и, во-вторых, разности характера филологического, заключающиеся в разнообразии языков и наречий.

Но, спрашивается, такого ли рода эти разности, чтобы необходимо было их признать коренными и существенными, а не случайными или нажитыми, и чтобы их вовсе нельзя было объяснить действием каких-либо случайных причин, а необходимо было обратиться к предположению для разных племен человеческих разных и отдельных первоначальных родоначальников? Такими они действительно могли многим казаться, пока не подверглись вполне серьезному и всестороннему исследованию неоспоримо компетентных и беспристрастных знатоков своего дела, знаменитых физиологов и филологов. Но теперь, благодаря этого рода исследователям и исследованиям, взгляд на них совершенно изменился. Уже беспристрастными мыслителями они вовсе не признаются существенными или коренными разностями, их происхождение находят возможным объяснить через действие одних внешних или случайных причин, а вслед за сим ини, само собой понятно, отстраняется всякого рода необходимость в предположении для разных племен разных первоначальных родоначальников.

Так, например, все физиологические разности людей находят вполне возможным удовлетворительно объяснить из действия одних внешних случайных причин знаменитейшие

естествоиспытатели и физиологи – Галчер, Блюменбах, Вагнер, Серрес, Виземан и другие. По их объяснению, как белый, так оливковый и черный цвет кожи у людей всецело зависит от разных климатических условий, от разной степени температуры, разного рода пищи, образа жизни и т. п. Потому-то племена белолицых, переселяясь во флору и фауну, составляющую среду чернолицых, мало-помалу принимают на себя их цвет, а спустя несколько веков и сами становятся чернокожими, равно как и наоборот, люди чернокожие, поселяясь в местностях, благоприятствующих белизне лица и кожи, мало-помалу теряют свою черноту, и если не они сами, то их отдаленные потомки, от брачных союзов с белыми, становятся по своему цвету совершенно похожими на последних, подтверждением чему служат евреи и португальцы, ссыдавна поселившиеся в Индостане, а также цыгане, за несколько веков назад поселившиеся в Европе. По их же убеждению, и замечаемое у грубых и диких племен большое различие в форме головного черепа и лицевого угла не составляет чего-либо неизменно родового, потому что оно исключительно зависит от неразвитости их мозга, которая в свою очередь зависит от усыпления их мысли, отказывающейся пользоваться этим своим чувственным органом, почему и может быть мало-помалу устраниено с пробуждением в них и надлежащим развитием их мыслительной деятельности, что и замечалось (в Америке) на тех из негров, которые успели подчинить себя облагораживающему влиянию образования, в особенности же на их детях и внуках<sup>510</sup>.

Между тем, тогда как одними из ученых естествоведов объяснялись таким образом физиологические разности всех племен человеческих, другими учеными, специально ознакомившимися с филологией (например, Гумбюльпом и Шлегелем) стали с не меньшим успехом изъясняться в подобном же смысле и лингвистические или филологические их разности, казавшиеся прежде вовсе необъяснимыми без допущения в человечестве многих первоначальных родоначальников, говоривших разными языками. Их исследованиями открыты общие основные начала и законы

человеческой речи, благодаря чему оказывается теперь возможным все существующие многочисленные языки и наречия свести только к трем (индоевропейской, семитической и малайской) или даже к двум отраслям (индоевропейской и семитической) общечеловеческого слова. Некоторые же из филологов пытаются и надеются эти отрасли языков возвести даже к одному корню или к одному из самых древних языков<sup>511</sup>. Но если бы это вполне и не осуществилось, то во всяком случае остается несомненным вытекающий отсюда тот весьма важный вывод, что, с одной стороны, как бы ни разнообразились языки и наречия, всегда в них будет сохраняться ничто общее и родственное, вследствие лежащей в них одной общей основы – одинаковой по своему существу мысли человеческой, а с другой – какой бы ни был язык и в каком бы племени ни появился он вначале, впоследствии, с дроблением этого племени на многие отрасли и с переменой для каждой из них разных внешних условий, непременно и сам станет постепенно дробиться и до крайности разнообразиться, что служит явным признаком того, что разности в языках и наречиях зависят не столько от родовых особенностей людей, сколько от разностей их внешних условий, имеющих влияние на большую или меньшую развитость или отупелость мысли, на тот или иной образ представления о вещах и т. п.<sup>512</sup>.

К сказанному следует присовокупить, что новейшим естествоведением представлено немало и прямых несомненных данных в пользу истины единства рода человеческого, каковы, например, общность у всех племен и одинаковость анатомического строения тела, вследствие чего ни у кого из самых разнородных людей не оказывается ни одного лишнего мускула или ни одного лишнего позвонка или зуба, общая у всех их способность через скрещивание самых разновидных рас производить плодовитых потомков, чего не бывает при скрещивании между собой самых ближайших пород животных, например лошади и осла; общность, затем, у всех их законов так называемой животной экономии, касающихся рождения, условий существования, возрастов и смерти, и, наконец, общность у всех их в существенном схожих между

собой религиозных верований, а также древних преданий о первых людях, о их блаженном состоянии, падении, о потопе и т. п.

Между тем заслуживает внимания и то обстоятельство, что в преданиях как древних<sup>513</sup>, так и более поздних народов<sup>514</sup>, род человеческий производится от одной человеческой четы, и прародители нередко называются теми же самыми именами, какими и у Св. Бытописателя.

## §47. О Богоустановленном способе размножения на земле людей, по их духовной природе

Теперь нам остается решить еще один вопрос, касательно установленного Творцом способа размножения на земле людей. Говоря о создании Богом первого человека в виде двух родовых индивидуумов, мужа и жены, а также о данном им Богом благословении на их возрастание и размножение, мы утверждали, что Бог уже этим самым установил способ дальнейшего размножения людей на земле, имевший заключаться в последовательном и непрерывном происхождении их путем рождения от своих родителей, начиная с праотцев Адама и Евы. Но, утверждая это, мы имели в сем случае в виду только размножение людей, по их телесной природе. Между тем, как известно, одна телесная природа в человеке не составляет еще человека, он не есть только одно тело, а вместе и дух, или, точнее сказать, он и есть самый дух, только в связи с телом или в теле, вследствие чего последнее само по себе не делается даже существенною частью человека, а становится таковою только тогда, когда внутренно или органически соединяется с проникающим и оживляющим его духом. Спрашивается поэтому, какой же предначертан был Богом способ для размножения людей, по их духовной природе, или, что то же, каким образом, согласно с волею Божию, имели происходить человеческие души и соединяться с телами, имевшими зарождаться в утробах матерних и путем рождения появляться в этот мир? Вопрос же этот представляется нам вполне естественным и уместным по той простой причине, что мы, хорошо зная из самого же Откровения, как глубоко и существенно душа по своей природе отличается от тела, никак не можем остановиться своей мыслью на том предположении, чтобы способ ее происхождения вполне совпадал со способом происхождения тела, а вместе с этим не можем не предполагать и того, что для происхождения душ человеческих должен бы существовать какой-либо другой особенный способ,

совершенно отличный от установленного Богом способа для происхождения человеческих тел.

Как же учит об этом Откровение? Как бы ни было интересно для нас получить в сем случае от него прямой ответ, но оно не дает его нам, конечно, потому, что не находит его для нас полезным или необходимыми Правда, есть в Писании несколько указаний, относящихся к занимающему нас предмету, но они не настолько ясны и определенны, чтобы на основании их можно было прямо прийти к одному какому-либо определенному и несомненному выводу.

Так, например, в словах Бытописателя: *и благослови их (мужа и жену) Бог, глаголя: раститесь и множитесь* (Быт.1:28), по-видимому, та заключается мысль, что благословением Божиим в такую же зависимость поставлено от праородителей происхождение душ человеческих, как и происхождение тел, так как предметом этого благословения служит происхождение от праородителей их потомков, не по одной только какой-либо части своей, а по всему существу своему, существу в том целостном его виде, какой оно имело в лице самих праородителей. Но, с другой стороны, здесь не исключается и такого рода понимание, что хотя Бог благословил праородителей на возрастание и умножение их в их потомстве, но благословил быть им действующими посредниками в этом великом деле, конечно, настолько, насколько они по своей природе могли быть таковыми, остальное предоставивши Своей собственной непосредственной творческой деятельности. Не исключается потому, что благословение, данное Богом первым людям на происхождение от них подобных же людей, вовсе не означает собой перерыва здесь Божественной деятельности, а напротив, скорее указывает на решение воли Божией на долгое время продлить свою деятельность, и продлить, конечно, в такой мере и степени, в какой это необходимо было для непрерывного происхождения людей, при посредстве их родителей, так что в отношении к образованию человеческих тел, могших через рождение произойти от тел родителей, она могла являться, как посредствующая только общепромыслительная деятельность, в происхождении же

человеческих душ, если таковые не могут родиться от родителей, естественно должна была открывать себя, как непосредственная или творческая деятельность<sup>515</sup>. Не исключают подобного изъяснения и слова Бытописателя, что Адам родил сына – Сифа по своему подобию и образу (Быт.5:3), так как Адам мог быть назван всецело отцом Сифа и по причине одного только рождения им из себя его тела, а не и души вместе, и именно мог быть назван так, вследствие внутреннего органического соединения души с телом, наподобие того, как Пресвятая Дева была названа Материю Божией, вследствие только ипостасного соединения Божества с рожденным из нее человечеством Иисуса Христа.

Между тем мы немало встречаем в Писании и таких мест, в которых происхождение душ человеческих прямо возводится к творческой деятельности Божией, хотя опять следует заметить, что они не настолько ясны и определенны, чтобы их не иначе можно было понимать, как только в смысле безусловного и непосредственного творения Богом душ, при всяком исключении здесь участия родителей. Так, в Книге Екклезиаста говорится: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его* (Еккл.12:7). Здесь, что не трудно видеть, речь о каждом в частности человеке, так как каждый должен подвергнуться смерти или, что то же, разлучению души от тела. Следовательно, о каждом человеке можно сказать, что духа или душу дал ему Бог, или что своим происхождением она обязана отнюдь не чему-либо земному или кому-либо из земнородных, а только одному Богу. Но, с другой стороны, принимая здесь во внимание то, что Екклезиаст черты, относимые им к каждому человеку, берет с человека первого, созданного Богом по телу из земной персти, а по душе – через вдуновение Божие, можно без большого насилия понять означенные слова так, что Бог есть податель души каждого человека по тому самому, что вначале через творческое дуновение Свое Он даровал ее первому человеку, а через него и всем людям или, что то же, Бог есть податель душ человеческих не в смысле непосредственного творца их, а только в смысле общего виновника всего. То же самое можно

сказать и относительно других подобных мест Писания, например слов Псалмопевца: *создавый на едине сердца их* (Пс.32:15); Исайи: *тако глаголет Господъ Бог сотворивши небо и водрузивши е, утверждай землю и яже на ней, и даяй дыхание людем, иже на ней, и дух ходящим на ней* (Ис.42:5), Иеремии: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя* (Иер.1:5) и пр. Захарии: *глаголет Господъ, прострый небо и основаяй землю, и созидаяй дух человека в нем* (Зах.12:1). Все эти Ветхозаветные места, что само собой очевидно, могут быть понимаемы и в смысле непосредственного творения Богом душ из ничего, и в смысле общей зависимости их, наравне со всем, по своему бытию от Творца. Потому-то вера Ветхозаветной Церкви относительно происхождения душ не могла найти для своего выражения лучшей формы, чем была та, в какой характерно выразила ее благочестивая мать Маккавеев, обратившись к ним перед ожидающими их мучениями за веру между прочим со следующими словами: *не вем, како во чреве моем явистся, ниже бо аз дух и живот дах вам, и коегождо уды не аз составих, но мира Творец, создавый род человеч и всех изобретши рожденное, и дух и жизнь вам паки воздаст с милостью* (2Мак.7:22–23).

И в Новозаветном Откровении не находим ясного и определенного учения о происхождении душ. Некоторые в словах Спасителя: *рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от Духа дух есть* (Ин.3:6), думают видеть ясное указание на то, что души точно так же, как и тела, происходят от родителей. Но здесь ясно говорится только о том, что рождаемые под влиянием плотского начала, или рождаемые от родителей, живущих по плоти, а не по духу, и сами являются в нравственном отношении плотскими, подобно тому, как рожденные от Св. Духа, являются духовными. О том же, как они физически рождаются от родителей, рождаются ли совместно по телу и по душе, или только по телу, ничего здесь прямо не говорится. Между тем ап. Павел, в противоположность нашим родителям, как плотским, Бога называет Отцом нашим, как Отцом духов (Евр.12:9), чем, по-видимому, совершенно ясно и прямо происхождение душ человеческих относит к Богу, тогда,

как происхождение тел относит к родителям. Но нельзя сказать, чтобы употребленного здесь наименования Бога Отцом духов или душ человеческих вовсе нельзя было без особенного насилия объяснить, как и делают некоторые, и в смысле более обширном или несобственном, т. е. в смысле первоосновного или главного виновника, к которому в своем последнем основании обязано своим происхождением как все вообще в мире, так в особенности человеческие души.

После сказанного становится понятным и то, почему и в Церкви христианской, по крайней мере на первых порах, как свидетельствует Ориген<sup>516</sup>, не было одного определенного и установившегося учения относительно происхождения душ, а вместо него появилось только несколько различных мнений, из которых уже впоследствии предпочтительное значение и силу получило то, которое большинством Учителей Церкви признано было более уместным и вероятным. Какие же это были мнения и какое из них получило господствующее положение в Церкви?

В древнеязыческом мире, как известно, благодаря такого рода авторитетным сторонникам своим, каковы были Пифагор и Платон, было в большом ходу мнение о предсуществовании, а также переселении душ, и оно перешло вначале христианства к еретичествующим гностикам, а быть может и к некоторым христианам. Его-то имея в виду, св. Ириней противопоставляет ему ту весьма важную заключающуюся в нем несообразность, что если бы действительно существовали души человеческие до вселения их в тела, то они должны бы были помнить что-либо из этого периода своей жизни, а между тем они ничего подобного не помнят, и объяснения этого обстоятельства тем, что будто бы души, при вступлении в мир, поятся чащею забвения, или делаются забывчивыми, вследствие соединения с телами, оказываются не выдерживающими никакой критики, так как о предлагаемой домирным душам чаще забвения никто ничего не знает, о связи же их с телом знаем, что она ничуть не служит для них источником забвения во время их земной жизни<sup>517</sup>. Вместе же с сим Ириней высказывает и свое собственное мнение о происхождении душ, выражая его так: «Как каждый из нас получает свое тело через художество Божие,

так получает и свою душу. Ибо Бог не так беден и скуден, чтобы не мог даровать каждому телу особую свою душу, равно как и особенный характер»<sup>518</sup>. В этом мнении, что не трудно видеть, время происхождения каждой души человеческой прямо относится ко времени происхождения каждого тела, и виновником этого происхождения поставляется не кто иной, как Сам Бог. Но нельзя сказать, чтобы здесь ясно определялось то, какого именно рода оказывает Бог участие в происхождении души, общепромыслительное ли только или же особеннейшее непосредственно творческое участие. Сопоставление потребной для образования души деятельности Творца с Его художеством, открывающимся в устроении человеческого тела, не исключает собой мысли об одном только посредствующем участии Божиим в происхождении человеческих душ. Но замечание, что «Бог не так беден и скуден, чтобы не мог даровать каждому телу особую свою душу, равно как и особый характер» скорее или прямее подходит к мысли о непосредственном творении душ Самим Богом.

Подобно Иринею, и Тертуллиан с особенной силой восставал против теории предсуществования душ, указывая между прочим на ту весьма важную, по его мнению, в ней несообразность, что предполагаемое ею покаяние и исправление, для которого будто бы души посылаются в тела, не может иметь никакого смысла и значения, так как души ничего не помнят из своей домирной жизни, а без памяти и сознания прежде содеянных грехов никакое покаяние и исправление немыслимо и невозможно<sup>519</sup>. Но самим Тертуллианом противопоставляемая своим собственная теория не есть теория творения душ, а теория прямого и решительного традиционизма или генератизма, заключающаяся в допущении происхождения душ не иным способом, как путем их рождения от подобных себе душ наподобие того, как и тела рождаются от подобных себе тел<sup>520</sup>. По этой теории, так как от рождающего тела отделяется семя для образования из себя другого тела, совместно с сим и от души отделяется свое особенное душевное семя, для образования из себя новой подобной же души. По своем же отделении то и другое семя вначале

находятся в безразличном смешении, но в последствии времени через постепенное развитие они все более и более определяются и отособляются, пока наконец не получат каждое свой совершенно особый и отличный вид и характер. Первым поэтому и единственным источником или первой матерью душ человеческих была душа первого человека Адама. В ней в семенном виде заключены были все дальнейшие души человеческие, и одни из них произошли из нее непосредственно, другие же произошли и происходят преемственным путем рождения через посредство уже других проистекших из нее душ, и таким образом будет длиться непрерывное и преемственное происхождение душ до тех пор, пока не благоугодно будет Богу прекратить дальнейшее их размножение<sup>521</sup>.

Между тем, тогда как Ириней и Тертуллиан так твердо и решительно восставали против теории предсуществования душ, противопоставляя ей то гипотезу творения душ (св. Ириней), то гипотезу рождения их от подобных себе (Тертуллиан), Ориген, напротив, с такой же твердостью и решительностью выступает на защиту и оправдание первой, равно как и на опровержение последних. По его мнению, в объяснении происхождения душ не может иметь для себя места гипотеза рождения душ от душ, потому что она стоит в совершенном противоречии с духовностью души, как такого существа, которое, быв просто и неделимо, не может делиться на части, а следовательно, не может и сообщать свою сущность другим. Не может быть также принята и гипотеза творения душ, потому что при ней остается необъяснимым, почему бы Бог, будучи всемогущим и благим, не вначале и не сразу создал души, а стал бы творить их малопомалу постепенно, и одни раньше, а другие позже? Еще же важнее здесь то, что остается вовсе неразрешимым, почему Сам Бог, творя души, и творя, конечно, одинаково чистыми и невинными, сразу обрекает их на самые разнообразные и даже до противоположности различные состояния и образы существования в здешнем мире. Одни, например, люди, как показывает опыт, рождаются с телами вполне здоровыми и красивыми, другие – наоборот, с телами болезненными и даже

уродливыми, пораженными или всегдашней слепотой, или хромотой, или же немотой; одни рождаются среди удобств, довольства и даже излишеств, другие же среди скудости, бедности и далее вопиющей нужды; одни рождаются от просвещенных и благовоспитанных родителей и сразу окружаются просветительной и нравственно-воспитательной средой, другие же происходят от диких и грубых варваров и не знают другой среды, кроме невежества, варварства, грубоści и жестокости, – словом одни с самого детства обрекаются на жизненные условия сравнительно самые благоприятные, отрадные и счастливые, другие же, наоборот, на самые незавидные, тяжелые, и нередко с большим трудом переносимые. Чем же объяснить все это, если только души творятся Богом и если они, тотчас по выходе из рук Творца, ровно ничего не могли сделать такого, чем бы могла быть заслужена ими счастливая или несчастная участь на земле? Разве вместе с последователями Маркиона, Валентина и Василида предположить, что причина сему, независимо ни от каких нравственных заслуг душ, заключается в одной безусловной воле Божией, которая, единственно по Своему личному усмотрению, одни души созидаeт по самой их природе совершенными или добрыми, другие же менее совершенными, а некоторые совершенно злыми, и соответственно с сим каждым из них предопределяет ту или иную участь на земле? Но не будет ли это значить – изрекать клевету и хулу на Бога; ибо где тогда будет святость и правда Божия?

Между тем все эти и подобные недоумения, по Оригену, разрешаются сами собой в гипотезе существования душ, которой предполагается, что души в самом начале еще до создания чувственного мира, быв с сотворены совершенно одинаковыми по своей природе, впоследствии времени, смотря по степени большего или меньшего охлаждения и своей любви к Богу, больше или меньше ниспали в своем нравственном отношении и что поэтому они, в видах наказания и исправления, посыпаются Богом в те или иные тела, соответственно с их прежними нравственными состояниями и заслугами, а также соответственно с сим обрекаются на те или

иные внешние состояния и условия в здешней жизни. Правда, прямого и ясного учения об этом предмете в Писании нет, но некоторые, хотя и неясные, на него намеки есть. Так, ап. Павел, касаясь судьбы Иакова и Иисуса, говорит, что «прежде, чем они родились и сделали что-либо доброе или худое, дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, сказано было ей (Ревекке): «Больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Иисуса возненавидел» (Рим.9:11–13), и вслед за сим, как бы задумываясь над могущей представиться здесь кажущеся неправдой Божией, он присовокупляет следующее: «Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак» (Рим.9:14). Здесь Апостол утверждает только, что в предназначении Богом различной участии Иисусу и Иакову вовсе никакой нет неправды, но почему нет, этого сам он не объясняет, предполагая, что каждым благомыслящим означенный случай не иначе может и должен быть изъяснен, как только в согласии с правдой Божией. Как же можно иначе изъяснить его без противоречия правде Божией, если не предположить, что Иаков и Иисус, прежде чем родились и сделали что-либо доброе или злое в этом чувственном мире, уже существовали и жили в мире духовном, успев там обнаружить свои различные нравственные состояния и склонности, соответственно с чем и предназначена была им различная на земле участь, также произошло и то, что тогда как одного Бог возлюбил, другого возненавидел? Между тем, по Оригену, подобное рассуждение имеет место и в применении к общему, замечаемому между всеми людьми, неравенству, по их внешним земным условиям и состояниям. При взгляде на это неравенство людей, тоже можно спросить: «неужели неправда у Бога?» и также нужно отвечать: «никогда, никогда». – Но почему же? Конечно, потому, что, подобно тому, как Иаков и Иисус, и все люди, прежде чем им родиться на этот свет, уже существовали и жили, как духи, в домирное время, и тогда уже успели обнаружить свою значительную разность в умственном и нравственном состояниях, вследствие чего и посыпаются в различные чувственные тела, а также обрекаются на разные в

этой земной исправительно-воспитательной жизни внешние условия и положения<sup>522</sup>.

Дабы более оправдать и подкрепить свои предположения, Ориген ссылается на тот факт, что многие люди с самого младенчества обнаруживают крайне злые расположения и склонности, являясь как бы одержимыми демонами, тогда как, наоборот, другие уже от груди матерней являются несказанно добрыми, кроткими, благопослушными и даже таковыми бывают еще во чреве матернем, привлекая этим к себе благоволение Божие, что видно на примерах Иакова (Рим.9:11–13), Иеремии (Иер.1:5) и Иоанна Крестителя (Лк.1:14)<sup>523</sup>.

Кроме того, он указывает еще на общее всем людям высшее знание Божественного, как на такое знание, которое будто бы по своему существу есть ничто иное, как припоминание чего-то, по-видимому, некогда известного, и на сем основании опять находит уместным предположить вместе с Пифагором, Платоном и Эмпедоклом, что души человеческие являются в сей жизни с готовым духовно-нравственным достоянием из прошлой жизни, с готовыми нажитыми там настроениями и расположениями<sup>524</sup>.

Это положительная сторона в учении Оригена о предсуществовании душ. Но им не обойдена и отрицательная его сторона, или то, что ему могло бы быть противопоставлено в виде возражений. Прежде всего спрашивалось, не исключает ли это учение древнецерковного учения о наследственном прародительском грехе, и если нет, то каким образом с ним оно может быть примирено? На это у Оригена ответ тот, что хотя человеческие души появляются в этом мире со своей готовой личной греховностью, нажитой ими в жизни прежней, но в то же время не оказываются чуждыми и наследственной прародительской греховной порчи, не оказываются чуждыми потому, что воплощаются в тела, происходящие от Адама и пораженные наследственной греховной нечистотой или порчей, которая, вследствие их внутренней связи с телами, необходимо касается и их самих<sup>525</sup>. Для чего же, спрашивалось, души посылаются в тела, когда последние, быв грубы и к тому же еще греховны, могут, по-видимому, для них служить только

отягощением и помехой в достижении их желаний и стремлений? На это Ориген отвечал тем, что это именно и найдено Богом одним из самых лучших и целесообразных средств к тому, чтобы способствовать к покаянному очищению содеянных прежде душами грехов, а также к их нравственному исправлению и усовершению<sup>526</sup>. Наконец, на естественно возникающий здесь вопрос: мыслимо ли покаяние и нравственное исправление, когда души не помнят совершенных ими прежде грехов, находим у Оригена тот ответ, что для покаяния и исправления душ достаточно и одного глубокого чувства своей греховности, а также живого сознания утраты и необходимости возвращения высших небесных благ, о которых постоянно напоминают им неизгладимые в них остатки образа Божия, а также не потухаемые в них влечения к добру и стремления к горнему и небесному или божественному<sup>527</sup>.

Таким образом на первых же порах появились в христианстве три различные гипотезы происхождения душ: гипотеза творения, рождения и предсуществования душ. Вместе же с этим, что само собой понятно, вследствие неустановленности общечерковного по сему предмету учения, разделялись в своих мнениях и дальнейшие Отцы и Учителя, а также христианские писатели, из коих одни больше склонялись в пользу одной, а другие – другой или третьей гипотезы. Впрочем, это длилось недолго. Вскоре в пользу гипотезы творения душ стали склоняться знаменитейшие из Отцов и Учителей Церкви как на Востоке, так и на Западе, вследствие чего она стала мало-помалу приобретать предпочтительное значение сравнительно с другими гипотезами, а затем получила преимущественное и господствующее положение в самой Церкви. Что же касается гипотез рождения и предсуществования душ, то они, понятно, совместно с сим должны были совершенно пасть и потерять всякое свое значение в христианской Церкви.

Так, гипотеза рождения душ, благодаря авторитетному влиянию Тертуллиана, на первых порах, как свидетельствует бл. Иероним<sup>528</sup>, находила на Западе весьма немало последователей. Но уже в четвертом веке она начинает все

более и более ослабевать и упадать, нашедши для себя сильных противников в знаменитейших представителях богословствующей мысли на Западе, а также в достоуважаемых Пастырях и Учителях на Востоке. Первым против нее с твердостью и решительностью восстал Лактанций, показав в ней тот главный ее недостаток, что она никак не мирится с духовностью души. На вопрос: «происходит ли душа от отца, или от матери, или от обоих», вот как отвечает Лактанций. «Я, – говорит он, – смело решаюсь отвечать на этот вопрос тем, что душа не происходит ни от отца, ни от матери, ни от обоих вместе. Тело может произвесть другое тело, сообщив ему часть своей сущности; но душа имеет такую тонкую сущность, что не может отделить от себя никакой части»<sup>529</sup>. Это убеждение Лактанциево относительно невозможности происхождения душ от душ, наподобие того, как тела рождаются от тел, вполне разделяли св. Иларий<sup>530</sup> и Амвросий<sup>531</sup>. Иероним же мнение о рождении душ человеческих от подобных себе душ считает унизительным для человека, которого оно по образу происхождения совершенно уравнивает с бессловесными животными, а также признает его вовсе нецерковным<sup>532</sup>. То же самое можно сказать и о мнении папы Льва Великого, признававшего церковным учением только учение о происхождении душ от Самого Бога<sup>533</sup>. Относительно же бл. Августина нужно заметить, что в молодые годы своей жизни он прямо склонялся на сторону традиционизма, но зато в более позднее время изменил свой взгляд, не посовестившись признаться в своем полном неведении по сему предмету, стоящему далеко за пределами опыта и знания человеческого<sup>534</sup>. Подобное признание впоследствии высказано было и Григорием Великим<sup>535</sup>. Что касается восточных Отцов и Учителей Церкви, то из них на стороне традиционизма были только Макарий Великий<sup>536</sup> и Анастасий Пресвитер<sup>537</sup>, все же остальные ее не разделяли и отвергали, руководясь в сем случае, согласно с западными учителями, тем о душе представлением, что, будучи духовным и неделимым существом, она не может рождаться от души, подобно тому как тело рождается от тела<sup>538</sup>.

Не более благоприятный прием в христианской Церкви имела и гипотеза предсуществования душ. Кроме св. Мефодия<sup>539</sup> и защитника Оригена Памфила<sup>540</sup>, можно указать разве только как на более или менее выдающихся ее сторонников, на Арновия<sup>541</sup>, Викторина<sup>542</sup>, Евагрия<sup>543</sup>, Дидима Александрийского<sup>544</sup> и Синезия<sup>545</sup>. Большинство же именитых пастырей и христианских писателей не сочувствовало ей, и даже прямо ее отвергало. Таковы были на Востоке Григорий Нисский<sup>546</sup> и Григорий Назианзин<sup>547</sup>, Епифаний<sup>548</sup>, Кирилл Александрийский<sup>549</sup>, Феодорит<sup>550</sup> и Дамаскин<sup>551</sup>, а на Западе: Лактанций<sup>552</sup>, Иероним<sup>553</sup>, Августин<sup>554</sup> и Лев Великий<sup>555</sup>. Важнее же всего то, что она, как мифическая, была отвергнута и осуждена (в 1-м правиле) на Втором Константинопольском Вселенском Соборе.

Между тем тогда как гипотезы рождения и предсуществования душ все более и более были ослабляемы и вытесняемы из своего употребления в Церкви, гипотеза творения душ, наоборот, стала входить все в большее и большее употребление и силу, а вместе с сим и приобретать господствующее значение как в Церкви Восточной, так и в Западной. По Златоусту, «душа ни рождается, ни рождает, и не знает другого какого-либо отца, кроме Того, Кем сотворена»<sup>556</sup>. То же повторяют Ефрем Сирин<sup>557</sup> и Кирилл Александрийский<sup>558</sup>. Феодорит же не только сам разделяет мнение о творении душ Богом, но и свидетельствует уже, что оно было разделяемо самой Церковью, ставши предметом ее верования и учения. «Церковь, – говорит он, – веря Божественному Писанию, учит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самим семенем, из которого образуется тело, и она получала бытие, а так, что, по воле Творца, тотчас является в теле, по его образовании»<sup>559</sup>. На Западе же первый Лактанций, с особенной силой восстав против мнения о предсуществовании и рождении душ от родителей, прямо и решительно высказал то свое убеждение, что один только Бог может творить и творит души, почему все люди по душе имеют одно небесное происхождение и одного Отца, т. е. Бога<sup>560</sup>. Вслед за Лактанцием и св. Иларий прямо и положительно учил, что тогда как тело всегда

рождается от тела, всякая душа происходит от Бога, и что поэтому души каждый день появляются в телах, вследствие сокровенной и недоведомой силы Божией<sup>561</sup>. Это же учение о происхождении душ вполне разделял св. Амвросий<sup>562</sup>. А бл. Иероним уже прямо признает церковным, так в форме вопросов характерно выражая о нем свою мысль: «Откуда все люди имеют души? Ужели от родителей (*ex traduce*), подобно неразумным животным, так что как тело рождается от тела, так душа от души? Или разумные твари, ниспавши на землю, по пристрастию к телам, соединяются с человеческими телами? Или действительно ежедневно творит души Бог, Коего хотение есть уже дело и Который не перестает быть Творцом (как и Церковь учит на основании слов Спасителя: *Отец мой доселе делает и Аз делаю* (Ин.5:17), и слов Захарии: *созидаай дух человека в нем* (Зах.12:1) и Псалмопевца: *создавши на едине сердца их* (Пс.32:15)<sup>563</sup>? Подобное же свидетельство относительно верования в V веке Западной Церкви в творение душ передает Лев Великий, хотя самая мысль о творении душ передается им не так ясно и определенно, как Иеронимом. В своем послании к Туррибию он писал между прочим следующее: кафолическая вера исповедует, что каждый человек по своему телу и душе образуется и одушевляется в утробе матерней Творцом всяческих, так, впрочем, что остается зараза греха и смерти, переходящая от прародителей на потомство<sup>564</sup>. Здесь, что не трудно видеть, творение душ, через его постановку в параллель с творением тел, по-видимому, сводится на одно общепромыслительное действие Божие о человеке, но оно может быть понято и в более строгом смысле, если принять во внимание заметку: «так, впрочем (творится), что остается зараза греха и смерти, переходящая от прародителей на потомство», потому что эта заметка имеет свой смысл только при том предположении, что души происходят не от родителей, а от Бога. В таком именно, как нам кажется, смысле и объясняет себя Лев Великий в другом месте, мысль свою выражая так: «Кафолическая вера постоянно и неложно проповедует, что души людей, прежде чем стали жить в своих телах, не существовали, и что они воплощаются в телах

не от кого-либо другого, как от Зиждителя Бога, Который есть Творец их и тел»<sup>565</sup>.

Таким образом в V-м веке как на Востоке, так и на Западе, мнение о творении душ Самим Богом признавалось общецерковным. В VI-м же веке и (Пятый) Вселенский Собор так об этом выразился, осуждая мнение Оригено о предсуществовании душ: «Церковь, последуя Божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одно творилось прежде, а другое после, по лжеучению Оригена»<sup>566</sup>. Правда, Собор здесь не высказал с точностью мысли о свойстве творения душ Богом, так как его прямой задачей было только отвергнуть учение Оригено о создании Богом душ еще до создания мира вещественного и вещественных тел. Но то самое, что Собор в Оригеновом лжеученини отверг только мысль о премирном создании, а не о самом созидании душ Богом, дает основание думать, что, говоря о творении душ, он (как и Ориген) понимал его в строгом смысле сего слова, но только тесно и внутренне прикреплял его ко времени образования тел, в которых должны жить созданные Богом души. Во всяком случае в дальнейшее время мы уже не встречаемся с недоумениями по вопросу о происхождении душ, и, как должно думать, с этого времени твердо установилось в Церкви как предпочтительное пред всеми другими мнение о происхождении душ через всегдашнее посредствование творчества Божия, и творчества не в обширном, а в тесном и строгом смысле сего слова. Так по крайней мере оно было формулировано в одобренном восточными патриархами православном исповедании кафолической Восточной Церкви, в котором по вопросу (вопр. 28) о происхождении душ читаем следующее: «Тело человеческое от семени Адамова происходит, но душа происходит от Бога, как говорит Писание: *прострый небо и основали землю, и созидали дух человека в нем* (Зах.12:1), и в другом месте: *и возвратится перстъ в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его* (Еккл.12:7)... Дается же от Бога душа тогда, когда образуется тело и сделается способным принять ее, и когда она входит, то разливается во всем теле, подобно тому, как огонь в

раскаленном железе»<sup>567</sup>. Можно заметить, что мнение о творении душ осталось господствующим и в Западной Церкви, как в средние века<sup>568</sup>, так и в позднейшее время<sup>569</sup>.

## §48. Замечания о сравнительном достоинстве гипотез происхождения человеческих душ

Между тем, несмотря на это, в позднейшее время, как на Востоке, так особенно на Западе, стало обнаруживаться заметное охлаждение к гипотезе творения душ, вместе с этим многие стали склоняться больше в пользу гипотезы традиционизма<sup>570</sup> или даже предсуществования душ<sup>571</sup>. Ввиду этого, нам нелишне сказать несколько слов о сравнительно немалозначительных недостатках двух последних гипотез, заставляющих отвергнуть их, равно как и о сравнительном достоинстве первой, дающем основание и право на предпочтительное ее принятие.

Гипотеза предсуществования душ предрасполагала и предрасполагает в свою пользу уже тем одним, что, поставляя душу, наравне с бесплотными духами, выше и даже прежде условий ее телесного существования, самим этим совершенно ограждает и ставит выше всякого сомнения ее духовность. Нельзя также сказать, чтобы она стояла в прямом противоречии с учением о наследственном прародительском грехе и не могла быть, при некоторого рода вышеуказанных нами натяжках, с ним примирена. Более же всего она привлекала и может привлекать к себе тем, что бросает некоторый свет на замечаемое в мире крайнее неравенство внешних состояний и условий, распределяемых между людьми, начиная с самого их рождения и детства, независимо ни от каких со стороны их личных заслуг. Но на чем же другом основывается эта гипотеза, кроме одних чисто произвольных предположений? Если бы действительно души существовали в другом мире до перехода своего в этот мир, то естественно ожидать, что в них, как сознающих себя и помнящих себя существах, должны бы остаться более или менее ясные воспоминания или представления о прежнем мире и прежней своей в нем жизни. А между тем ничего подобного не замечается в сознании человеческих душ. Правда, этого рода психическое явление может быть объясняемо забывчивостью души, происходящей от неотразимого влияния на нее

совершенно новых условий телесной жизни, но только отчасти, а не вполне. То неоспоримо, что вследствие влияния тела, особенно же при повреждении или притуплении его органов в душе могут изглаживаться живые и ясные представления о ее прошлом, обращаясь в одни общие неопределенные и слитые представления; но этого рода представления никогда не доходят до такой степени слабости, чтобы поселяли в душе сомнение относительно действительности ее прошлого или чтобы исторгали из нее уверенность в том, что она существует с определенного периода времени. А между тем и такого рода общих и неопределенных представлений о прошлой домирной жизни не оказывается в душе человеческой, а вместе с этим не замечается в ней и никаких признаков уверенности в том, чтобы она до появления в своем теле прежде существовала. Ссылки в сем случае на присущую душе идею Бога, а также на ее влечение к горнему и небесному ничего не говорят в пользу ее предсуществования, потому что все это может быть объяснено из самого существа души, по своей природе близкой и родственной Богу и миру духовному. Между тем, независимо от этого, гипотеза предсуществования души не имеет для себя никакого основания в Св. Писании, а также и Предании Церкви, которой она, как мы видели, была осуждена, вследствие чего, натурально, должна быть отвергнута.

Что сказать, далее, о гипотезе традиционизма или рождения душ от душ? Ее защитники стараются прежде всего обосновать ее на самом Св. Писании, ссылаясь обыкновенно в сем случае на данное Богом благословение прародителям – раститься и множиться (Быт.1. 28), на свидетельство Бытописателя о том, что Адам родил сына (Сифа) по своему подобию и образу (Быт.5:3), а также на слова Спасителя, что *рожденное от плоти плоть есть* (Ин.3:6). Кроме того, свою гипотезу они считают единственной гипотезой, которая может мириться с церковным учением о наследственном прародительском грехе и даже объяснять его собой. Наконец, как на важный аргумент в пользу своей гипотезы, они ссылаются на сходство с родителями детей, не только в телесном, но и в духовном отношении.

Но вышеуказанные места Св. Писания, что уже мы видели в своем месте, вовсе не таковы, чтобы прямо и необходимо приводили к мысли о происхождении душ непосредственно от родителей, а не от самого Бога. Только тогда они могли бы быть понимаемы в подобном смысле, когда бы в других местах Писания прямо и ясно утверждалось, что души человеческие рождаются от душ родителей. Но, как известно, ничего этого нет в Писании. Правда, нет в нем и прямого отрицания мысли о происхождении душ от душ родителей, но нельзя сказать, чтобы оно не отрицало этого косвенным образом. Так, оно ясно учит о том, что человек малым чим умален от ангел (Пс.8:6; Евр. 2:7), – конечно, не по телу, а по душе. Между тем, по совершенно ясному учению Спасителя, ангелы ни женятся, ни посягают (Мф.22:30), а следовательно не рождают, и не могут рождать из себя подобных себе духов. Перенося же этот образ представления на души человеческие, рассматриваемые в самих себе, независимо от тела, мы, понятно, и относительно их не без основания можем утверждать, что, подобно бесплотным духам, и они не могут жениться и посягать, а также рождать из себя подобные себе души.

Что касается, далее, того особенного и даже исключительного значения, какое приписывается гипотезе традиционизма в отношении к учению о наследственном прародительском грехе, то нужно сказать, что оно если не вполне неверно, то по крайней мере слишком преувеличено. Правда, означенная гипотеза, предполагая, что души, всецело получая свое бытие от душ родителей, вместе с сим получают от них и нажитое ими зло, делает через это, по-видимому, совершенно ясным то, каким образом грех прародителей перешел и постоянно переходит к их потомкам. Но в то же время она ведет к неразрешимым затруднениям, поставляя себя в необходимость допустить не только то, что прародительский грех переходит от родителей к детям, но и что все личные свободно-нажитые грехи первых переходят целиком к последним, вследствие чего грех должен являться чем-то существенно и необходимо связанным с природой душ человеческих, или как бы самой их природой. Между тем, с

точки зрения этой гипотезы, остается неразрешимым и то, каким образом прародительский грех переходит к детям от таких родителей, которые уже сами освободились или очистились от него, быв освящены и возрождены благодатию Св. Духа?

Наконец и факт душевного сходства детей с родителями, составляющий для защитников традиционизма весьма важный аргумент, вовсе не имеет такого всеобщего и безусловного значения, какое они приписывают ему. Если часто замечается поразительное между детьми и родителями сходство и по умственным способностям, и по нравственным склонностям или расположениям, то зато часто встречается и самое поразительное между теми и другими несходство во всех означенных отношениях. Иаков и Исав родились от одних и тех же родителей и даже в одно и то же время, но как они были не похожи друг на друга, а вместе с тем и неодинаково похожи на своих родителей! Иногда от родителей, ничем не выделяющихся из среды своей фамилии или целого общества, рождаются такого рода дети, которые по своим талантам и духовным силам становятся выше не только своих родителей или своей фамилии, но и всего общества, сообщая всей его жизни какое-либо новое, особенное движение или направление.

Между тем немало можно сказать резонного и прямо против гипотезы традиционизма. Как бы кто внимательно и глубоко ни всматривался в способность к самопроизводительности своей души, ничего другого не приметит здесь, кроме того, что душа, благодаря этой способности, может достигнуть более или менее ясного самосознания или, что то же, может произвести сама собой и из себя более или менее ясное о себе самой понятие; но чтобы душа это же самое понятие о себе могла обратить в действительное и живое подобное себе существо, до сознания в своей душе такой способности никто и никогда не доходил. Как же, спрашивается, объяснить отсутствие в каждом подобного сознания, если только действительно каждая душа способна производить из себя другую подобную душу, и на самом деле производит таковую? Ведь душа, будучи сознательно-разумным существом, более или менее ясно сознает все присущие ей разнообразные способности, почему же она не сознает в себе

одной из самых важных способностей – производить другие души, если бы только ею на самом деле обладала? Но допустим на время с традиционистами, что души происходят от душ родителей. Тогда естественно возникает следующий вопрос: от какой же души происходит другая душа, от души ли отца, или матери, или же от душ обоих, а также как она происходит: через отделение или известной части от душ отца и матери, или же другим каким-либо образом? На это традиционисты (вместе со своим представителем Тертуллианом) должны будут ответить тем, что душа происходит от души как отца, так и матери, и происходит через отделение от их душ некоторых долей, образующих из себя нечто в роде душевного семени, переходящего путем развития в полный и целостный организм души? Но как в сем случае сохранится простота и духовность души. Не окажется ли она, подобно телу, сложенной из частей и способной дробиться на части, а вместе с этим и способной умаляться и разрушаться? Ссылка здесь на то, что не противоречит простоте существа Божия рождение из него Слова или Сына Божия, нисколько не помогает делу, потому что рождение Слова происходит внутри или в области самого существа Божия, рождение же души от души не иначе может быть представляемо, как только происходящим вне самого существа души. Гипотеза традиционизма, кроме того, предполагает, что все души человеческие в своем семенном виде существовали в душе Адамовой и что поэтому они суть ничто иное, как части и отростки одной и той же общечеловеческой или родовой Адамовой души. Но понятно, что в сем случае все души человеческие по своей природе должны быть одинаковы или равны. Как же объяснить замечаемое всегда и везде разнообразие духовных свойств душ, простирающееся до бесконечности и чуть-чуть не до противоположности? Разве предположить, что оно происходит от сравнительно большей или меньшей доли духовной природы, выделяемой из себя одними душами для образования других душ? Но тогда опять возникает прежнее недоумение: как же это будет мириться с простотой и духовностью души?

К сказанному остается присовокупить, что, как мы уже видели, против традуционизма было значительное большинство древних Отцов и Учителей Церкви и что Церковь если не прямо, то косвенно его осудила и отвергла тем, что на V-м Вселенском Соборе своим верованием признала только верование в творение душ, а также тем, что осудила и отвергла мнение о предсуществовании душ, каковое отчасти допускает и традуционизм, предполагая, что души в семенном виде существовали в душе Адама и продолжают существовать в душах всех родителей.

После этого понятно, что остается признать за более уместную и вероятную одну последнюю гипотезу, т. е. гипотезу творения душ. Она не только не противоречит Св. Писанию, но, как мы уже видели, некоторые места его, а именно в Книге Екклезиаста, где говорится, что дух дается Богом, к Которому и возвращается, по обращении тела в перстъ (Еккл.12:7), и в послании ап. Павла к Евреям, где Бог называется Отцом духов – в противоположность отцам плотским (Евр.12:9), по-видимому, совершенно прямо ее подтверждают. И Церковь также, как мы видели, признала за ней предпочтительное значение. Кроме того, в пользу ее много говорит то обстоятельство, что она, находится в полном согласии с совершенно ясным откровенным учением о душе, как особенном и отличном от тела духовном начале, не только ничем не колебля его, но еще более подтверждая и подкрепляя: потому что, по смыслу ее, Бог, подобно тому, как создал душу первого человека не из чего-либо земного или стихийного и не при помощи каких-либо сторонних физических сил, а единственно через Свое непосредственное творческое дуновение, так точно и все другие человеческие души продолжает Он созидать не из чего-либо земного и не при помощи каких-либо тварных посредствующих деятелей, а единственно через Свое непрерывно-продолжающееся творческое дуновение. К ее преимуществам также может быть отнесено то, что при ее посредстве легко объясняется необъясняемое гипотезой традуционизма качественное разнообразие душ, легко объясняется потому, что оно поставляется в прямую зависимость от Самого Бога,

сообразно со Своими особенными, премудрыми и благими целями в большей или меньшей мере раздающего душевые таланты, и, сообразно с теми же целями, в одно время творящего души с обычными или не выдающимися, а в другое время с редкими и необычайными силами и дарованиями.

Но тем не менее и эта гипотеза вызывает немало очень серьезных недоумений и возражений, на которые хотя можно отвечать, но не на все с одинаковой удовлетворительностью. Прежде всего здесь представляется такой вопрос: не противоречит ли творение душ свидетельству Бытописателя, что, после шести дней творения, в день седьмой Бог почил от всех дел Своих (Быт.2:2)? На это можно отвечать тем, что Бог действительно почил от всех дел первоначального Своего творения, перестав, после созданных Им в шесть дней, созидать другие, новые твари, но не почил ни от Своей промыслительной, ни от творческой деятельности, насколько та и другая потребна для продолжения родов и видов, предназначенных к бытию существ, что подтверждает и сам Иисус Христос Своими словами: *Отец Мой доселе, делает и Аз делаю* (Ин.5:17), так как этими словами, хотя ближе всего указывается на непрерывно проявляющуюся в мире промыслительную Божию деятельность, но не исключается и непосредственное или творческое участие Божие там, где при осуществлении предначертаний Божиих оказываются бессильными вторичные или посредствующие тварные деятели.

Немалозначительное также недоумение вызывается теми местами Св. Писания, в которых плотские родители представляются, по-видимому, всецело отцами своих детей, получающих от них свой полный человеческий вид и образ, а следовательно и душу (Быт.5:3). Но на это недоумение, с точки зрения гипотезы творения душ, можно отвечать тем, что Бог, предположивши, чтобы человек не был ни одним телом и ни одной душой, а внутренним единством того и другого, вместе с сим предустановил и то, чтобы с естественным актом рождения от родителей тела всегда внутренне соединялся и совпадал творческий акт произведения души, предназначенней собой проникать и оживлять тело. А потому родители хотя из себя

производят одни только тела своих детей, но вследствие внутренне органической связи с этими телами творимых для них Богом душ, они могут называться и всецело родителями своих детей, от них и через них получающих всю свою человеческую природу.

Далее, противники гипотезы творения душ указывают на случаи рождения детей от незаконных брачных связей и возражают, что признавать в сем случае Бога Творцом душ значило бы Его творческую деятельность поставлять в зависимость от преступных страстей человеческих, а также значило бы усвоять Ему самое потворство этим страстям. На это можно отвечать следующим. Если Бог от начала предустановил, чтобы с актом рождения по плоти детей от своих родителей всегда соединялся Его непосредственный акт творения душ, то, понятно, что творит ли Он души для детей, рождаемых от браков законных или от связей преступных, поступает в сем случае, как прилично Богу, совершенно независимо и свободно, сообразуясь не с личными расположениями или склонностями людей, а единственno с предначертанным Своим премудрым планом об умножении людей. Можно ли требовать, чтобы Бог отступал от представляемого Им Самим закона происхождения людей ради того только, что к акту плотского рождения детей привмешиваются порочные пожелания их родителей, тогда как сам в себе акт рождения не заключает ничего злого и преступного? Допуская же примесь к этому порочных и незаконных пожеланий со стороны родителей, Бог в сем случае поступает так, как поступает и в других подобных случаях, не потворствуя злу, а только допуская его, ради дарованной Им человеку свободы.

Но самое важное затруднение, представляемое гипотезой творения душ, заключается в том, как с ней примирить учение о наследственном прародительском грехе? Понятное дело, что если души творятся непосредственно Самим Богом, то творятся чистыми и невинными. Как же, спрашивается, переходит в эти невинные души прародительский грех, в чем он состоит? На это приходится отвечать тем, что прародительский грех не

составляет самого личного греха, принадлежащего одним прародителям, а только его последствия, переходящие от прародителей ко всем потомкам, вследствие родового и морального между ними единства. Последствия же эти состоят, с одной стороны, в недостатке утраченных еще прародителями сверхъестественных даров Божиих, а с другой – в поврежденности, тяготении к чувственности и смерти, зарождающегося под влиянием греховных пожеланий и вследствие своей внутренней связи с душой и на душу вредоносно действующего тела, а также в греховно-моральном влиянии на детей со стороны их родителей, начиная с утробы матерней. Но при этом естественно возникает новый вопрос: для чего же Бог обрекает на столь неблагоприятные и тяжелые условия неповинные, Им Самим созидаемые души? На это опять остается отвечать только тем, что Бог, положивши созидать человеческие души для тел, имевших путем рождения происходить от самих прародителей, положил вместе с сим и соединить внутренно их судьбу с судьбой прародителей, вследствие чего, хотя они, ставши членами человечества, должны были совместно с прародителями подвергнуться всем тягостным следствиям их падения, но зато вместе же с ними имели сделаться причастниками тех благ, какие имели быть дарованы человечеству его Искупителем.

Не трудно видеть, что предложенное разрешение вызываемых гипотезой творения душ возражений далеко не настолько удовлетворительно, чтобы после себя не оставляло места ни для каких недоумений. Этим между прочим может быть объяснено то обстоятельство, почему некоторые из позднейших богословов пытаются умерить смысл гипотезы творения душ, понимая творение их не в смысле непосредственного Самим Богом их творения, а в смысле творения их только посредством родителей, рождающих души из своих же душ, только при особенном содействии Божием. Но так понимать гипотезу творения душ – значило бы обращать ее в гипотезу традиционизма, которая не была принята Церковью. Лучше поэтому как нам кажется, несмотря на некоторые недоумения, прямо держаться принятой Церковью гипотезы

творения душ как гипотезы, более гармонирующей с духовной природой души; но только следует при этом помнить, что происхождение душ человеческих составляет тайну, ведомую одному Богу<sup>572</sup>, о которой только гадать может отчасти наш разум, но которой вполне разгадать он не в силах, потому что она стоит выше всякого опыта и не ясно открыта в слове Божием.

## Глава II. О Боге-Промыслителе мира

## §49.

Теперь мы переходим к учению о том никогда не прекращающемся и непрерывно продолжающемся действии Божиим в отношении к созданному миру, которое направляется к его сохранению, а также к достижению пред назначенной ему цели, и которое обыкновенно носит название Промысла Божия о мире. Следуя же принятому нами плану, мы сперва изложим общее учение о Промысле Божиим в мире, а после учение частное о Боге-Промыслителе мира частных духов и рода человеческого.

## Общее учение

## О Боге-Промыслителе мира вообще

## §50. Учение Откровенное

Как же учит Откровение о промышлении Божием в мире? По его изображению, Бог, создавши мир, не стал вдали от него, как чего-то чуждого или враждебного Себе, предоставив его себе самому, а напротив, никогда и ни на одно мгновение не прерывал Он и не прерывает Своих самых близких, живых и деятельных отношений к нему, как к Своему родственному созданию, всегда нуждающемуся в Его всесохраняющей и всем правящей промыслительной деятельности. Он небо и землю наполняет (Иер.23:24), небо – престол Его, земля же подножие ног Его (Мф.5:34–35). Пребывая же везде, а также зная все под счетом (Ис.40:26; Мф. 10:30), весом и мерою (Иов.28:25), Он не остается одним безразличным и безучастным зрителем всего того, что есть и происходит в мире, а напротив, здесь всегда Он является тем, чем есть отец в своем доме (Мф.5:45; 6, 26–32) или верховный владыка и царь в своем царстве (1Пар. 29:11–12; Пс. 102:19). Ибо «кто кроме Еgo промышляет о земле и кто управляет всею вселенною» (Иов.34:13)? От начала мира доныне Он никогда не прекращает в нем Своей деятельности (Ин.5:17). Им все стоит (Кол.1:17), Он все держит словом силы Своей (Евр.1:3), в Его руке душа всего живущего (Иов.12:10), и у Него ничто не выбывает (Ис.40:26). Зная, что если бы скрыто было Им лицо Его, то все пришло бы в смятение (Пс.103:29), и если бы Им было обращено Его сердце к Себе, то вдруг погибла бы всякая плоть (Иов.34:14–15), Он не закрыл совершенно от тварей лица Своего и не отнимает у них Своего зиждительного Духа, посыпая Его для обновления лица земли (Пс.103:30), оживляя Им все (Неем.9:6) и всему дая жизнь, и дыхание, и все (Деян.17:25). От Него зависят законы бытия, движения и жизни: о Нем бо живем и движемся и есмы (Деян.17:28). Им назначаются места и времена для жительства твари (Деян.17:26; Пс. 103:8–9), а также подается все нужное для их существования и жизни. Покрывая небо облаками, Он приготовляет для земли дождь, произрашает на горах траву (и злак на пользу человеку), дает скоту его пищу и птенцам

ворона, взывающим к Нему (Пс.146:8–9; 64:10–14; 103:13–14;  
Деян. 14:17). Потому-то очи всех уповают на Него, и Он дает им пищу их в свое время, открывает руку Свою и насыщает все живущее по благоволению (Пс.144:15–16).

Если же Бог так печется о мире, что ничего не оставляет без Своей промыслительной заботы<sup>573</sup>, даже и полевых лилий, Им Самим одеваемых, и птиц небесных, без Его воли не падающих (Мф.6:29–30; 10:29–30), то тем более Он печется о человеке, составляющем предмет Его особеннейшей отеческой заботливости. Самый его зародыш Своими очами видит Бог, и в Книге Своей определяет все дни существования его на земле (Пс.138:16). Изводя из чрева матери, Он вселяет в него упование у груди материей (Пс.21:10) и во всю его жизнь, как отец, все заботы о нем принимает на Самого Себя (1Пет. 5:7) и до того простирает Свою попечительность о нем, что без Его воли и волос с головы его не падает (Мф.10:30). Будучи близок к каждому (Деян.17:27) и ведая помышления каждого (Пс.138:2), чувствования (Пс.7:10), и даже вздохи (Пс.77:11), Он подает потребное всем, прежде чем у Него попросят о том (Мф.6:32), а также приклоняет ухо Свое к молитве просящего (Пс.85:1; 17:7) и исполняет просимое им (Пс.19:2–5; Мф. 7:11), если только оно проистекает из искренней и живой веры (Мф.17:20) и согласно бывает с волею (Мф.6:10) и славою Божией (Ин.14:13), а также с собственным благом просящего, заключающимся в достижении царствия Божия, которого поэтому и нужно искать прежде всего другого (Мф.6:33). К этой высокой цели направляет Господь и всю судьбу человека, до бесконечности разнообразя и согласуя ее то с нравственными потребностями человека, то с требованиями Своей милости и правды (Пс.24:10; 88:15; Ис. 28:17). Он направляет шаги человека, не знающего своего пути (Притч.20:24), делает его нищим и обогащает, унижает и возвышает (1Цар. 2:7), причиняет раны и Сам обвязывает их, поражает и Его же руки врачают (Иов.5:18). Любя праведных (Пс.145:8) и ненавидя всех, делающих беззаконие (Пс.5:6), Он хранит первых, как зеницу ока (Пс.16:8, 36:24, 33:16, 90:4–7), и содействует им во всем к их благу (Рим.8:28), тогда как над последними открывает с неба

Свой гнев и попускает им ходить в похотях сердец своих, предавая их превратному уму – делать непотребства (Рим.1:18–24–28). Но без Своего промыслительного попечения не оставляет Он и грешников, так как повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, посыпает дождь на праведных и неправедных (Мф.5:45) и Сына Своего в мир послал не для того, чтобы одних праведных, а и грешников призвать к покаянию (Лк.5:32). Если Он посещает жезлом беззакония грешников и ударами неправды их (Пс.88:33), то, как долготерпеливый и многомилостивый, не до конца гневается и не вовек негодует (Пс.102:8–9), но долготерпит, и долготерпит с той именно целью, чтобы посредством Своей благости привести их к покаянию (Рим.2:4); так как Он не хощет смерти грешника, но еже обратитися и живу быти ему (Иез.33:11). И людей праведных Господь допускает часто и много страдать, подобно Иову, от разных внешних бедствий и людских неправд, и притом даже среди по-видимому незаслуженного благоденствия грешников (2Тим. 3:12); но и в сем случае Он поступает так не по чему-либо иному, как по внушению Своей правды и любви. Поступает так, с одной стороны, для более полного очищения их, подобно серебру (Притч.25:4), от примеси всяких нечистот греховных, неимением которых не может похвалиться ни один смертный даже в один какой-либо день жизни своей на земле (Притч.20:9; Иов. 14:4), а с другой стороны – для их испытания и утверждения в добродетели (1Кор. 10:13; Рим. 5:3–5), за которую, каждый получит полное воздаяние только в жизни будущей (2Тим. 4:7–8). Может ли поэтому кто сказать Господу: *Ты поступаешь несправедливо* (Иов.36:23)? Тем же, – пишет ап. Павел, – прежде времени ничтоже судите, дондеже приидет Господь, иже во свете приведет тайная тьмы и объявит советы сердечныя, и тогда похвала будет комуждо от Бога (1Кор. 4:5).

К этим же высшим нравственным, целям направляет Господь и судьбы целых народов и царств. Назначив предопределенные времена и пределы их обитанию (Деян.17:26), Он, как царь по всей земле (Пс.46:3; 8), владеет царствами человеческими, давая их тому, кому хочет (Дан.4:14).

Он устанавливает и все власти земные (Рим.13:1), так что Им цари царствуют и повелители узаконяют правду (Притч.8. 15). Поставляя же царей и содеря в руке Своей сердца их (Притч.21:1), Он, когда находит нужным, и низлагает их (Дан.2:21), равно как и благопотребных людей в одно время воздвигая среди того или другого народа (Сир.10:4; Исх. 31, 3–6), в другое время отнимает их у него, истребляя из среды его судью и умерщвляя всех князей его (Амос.2:3). Сообразуясь с нравственным состоянием народов, Он в одни времена обильно подает им все блага земли (Ис.1:19) и дарует тихую и безмятежную жизнь (1Тим. 2, 2), в другие времена наводит на них глады, моры, землетрясения (Мф.24:7), меч (Ис.1:20), порабощение и все другие общественные бедствия (Дан.3:28). По Его же воле, одни царства колеблятся и падают, а другие возвышаются и стоят твердо (Дан.2:37–44), одни народы призываются в Церковь Христову и прививаются к ней, как к благодатной лозе, а другие или остаются до времени вовсе не призванными в нее, или же, быв призваны и даже привившись к ней, опять отламливаются от этой лозы, чтобы когда-либо впоследствии при помощи веры и силы Божией снова привиться к ней (Рим.11:17–23). И кто опять может сказать Господу: *Ты поступаешь несправедливо* (Иов.36:23), зная, что как небо выше земли, так и пути Его выше путей наших (Ис.55:8)? При созерцании этих-то путей Божиих, являющихся в судьбах человечества, Апостол, отклоняя всякую мысль о неправде Божией (Римл.9:14), восклицает: *о глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судоиове Его и неисследовани путие Его* (Римл.11:33).

Вот в главных и существенных чертах общее откровенное учение о Промысле Божием в мире!

## §51. Учение древнеотеческое

Это учение во всей его силе было принято древневселенской Церковью и в ее Символе выражено в самой сжатой форме, а именно только в одном приложенном к Богу слове: Вседержителя, чем, конечно, обозначалось не что иное, как то непрерывно продолжающееся и в самых разнообразных видах открывающееся в мире действие Божие, которое необходимо для его сохранения и управления и которое носит название Промысла. Но древние Отцы и Учителя, а также писатели церковные, как сейчас увидим, немало занимались его разъяснением и оправданием ввиду разных недоумений и ложных мнений, почему и высказали немало замечательного и стоящего нашего внимания.

Чтобы оправдать необходимость веры в Промысл Божий, Афинагор говорит следующее: «Те, которые признают Бога Творцом всего, если хотят быть верными своим началам, необходимо должны допустить, что все сотворенное находится под сохранением и промышлением премудрости и правды Еgo»<sup>574</sup>. По заключающейся в сих словах мысли, если и можно кому-либо не верить в Промысл Божий, то разве только тем, которые не верят в бытие Самого Бога. Верующие же в Бога ни в каком случае не могут не признавать Его Промыслителем мира, так как это было бы противоречием их началам или же самим себе. Имея в виду эту самую мысль, Климент Александрийский говорит: «Очевидно, что всякий, не признающий Промысла... есть поистине безбожник»<sup>575</sup>. Лактанций же выражает ее еще полнее и определеннее. Коснувшись учения Епикюрова, который, допуская бытие Божие, отвергал Провидение, тогда как все другие древние философы, верившие в Бога, верили и в Его Провидение, он говорит следующее: «Я не знаю, что может быть более этого себе противоречащего. Если существует Бог, то, конечно, существует, как промышляющий Бог... Отвергая поэтому Провидение, Епикур должен был отвергнуть бытие Божие, равно как и, наоборот, признавая бытие Божие, он должен был допустить

и бытие Провидения, потому что одно без другого немыслимо и существовать не может»<sup>576</sup>.

Почему же, спрашивалось, было немыслимым и невозможным, чтобы, веря в Бога и признавая Его Творцом мира, в то же время не признавать Его и Промыслителем мира? На это сам Лактанций отвечает тем, что «Бог по тому самому, что Он – Бог, не иначе может мыслиться нами, как так, что Он помнит прошедшее, знает настоящее и предусматривает будущее»<sup>577</sup>. Но эту же мысль яснее и прямее выражают св. Амвросий, Феодорит и Дамаскин. «Какой деятель, – спрашивает Амвросий, – вознебрежет о своем произведении? Кто оставит и отринет то, что сам же восхотел создать? Если несообразно с чем-либо промышлять, то не более ли несообразно творить, когда не сотворить чего-либо нет никакой несправедливости, а не заботиться о том, что создал, крайнее немилосердие»?<sup>578</sup> «Как может, – спрашивает также Феодорит, – не радеть о Своей твари Тот, Кто создал ее по множеству Своей благости»?<sup>579</sup> «Один Бог, – говорит Дамаскин, – по естеству благ... а, как благий, Он промышляет, потому что не промышляющий не благ (так как и люди, и бессмысленные животные естественно пекутся о своих детях), и кто не печется, тот подвергается порицанию»<sup>580</sup>. Златоуст же к мысли о благости Божией, как таком свойстве, которое не может не вызывать Бога на промышление о созданном Им мире, присовокупляет еще мысль о всемогуществе Божием, которое такое промышление делает для Бога вполне возможным и удобоосуществимым. «Если бы, – говорит он, – потребовались и десятки тысяч таких миров (каков настоящий) и даже бесконечное число их, то Бог равно был бы достаточен для всех, и не только к созданию их, но и к тому, чтобы промышлять о них по создании»<sup>581</sup>.

Но при этом естественно возникал такой вопрос: может быть мир не имеет и нужды в промышлении Божием, может быть, он и сам собой может продолжать свое существование, быв создан и устроен совершеннейшим образом Всесовершенным Творцом? На это у древнехристианских Учителей и писателей был тот ответ, что все созданное, как созданное из ничего, само в себе по своей природе есть

ничто<sup>582</sup>, что оно изменчиво и удоборазрушимо<sup>583</sup>, а потому, быв предоставлено самому себе, могло бы тотчас возвратиться в ничтожество<sup>584</sup>. Всякое поэтому сотворенное естество – и видимое, и умопредставляемое, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении<sup>585</sup>. Если бы когда-либо хотя на одно мгновение оставила мир сила Всесильного и Вседержащего Творца, то тогда бы вдруг перестали существовать все твари во всех их видах, тогда погибла бы вся природа<sup>586</sup>.

И порядок мировой сам в себе не составляет чего-либо неизменного, так как он не принадлежит мировому веществу существенно и необходимо, а потому всегда может нарушиться без внешней поддержки со стороны мироправителя. Хотя у нас на земле воздвигнутое здание стоит (при существующих условиях) даже после того, когда строитель, окончив свою работу, оставит его и отойдет, но мир не мог бы стоять и на мгновение ока, если бы Бог отъял от него Свое промышление<sup>587</sup>. Если бы хоть на один день Бог оставил дело Своего управления тварями, они тотчас бы уклонились от своих естественных путей, которыми ведутся и направляются к достижению полноты своего развития и перестали бы быть тем, что есть каждая в своем роде<sup>588</sup>, и мир, носимый случаем, как вихрем корабль, должен бы был, по причине беспорядочных движений вещества, мгновенно разрушиться и возвратиться в первоначальный хаос и неустройство<sup>589</sup>.

Если же, несмотря на свою изменчивость и удоборазрушимость, мир в течение стольких тысячелетий стоит твердо и незыблемо, то о чем свидетельствует это, как не о том, что о нем неусыпно промышляет его Творец, непрерывно сообщая ему ту твердость и прочность, каких в себе он не имеет<sup>590</sup>. Если, далее, и порядок в мире, несмотря на способность последнего к беспорядочности, в течение стольких веков остается совершенно целым и нерушимым, то опять не говорит ли это неумолкаемо о всегдашнем, никогда не прерывающемся блудении за миром его Верховного Правителя? «Если кто увидит, – говорит св. Феофил Антиохийский, – снаряженный в море и идущий к берегу корабль, тот непременно заключит, что есть на нем кормчий,

управляющий его движением. Так точно должно думать, что есть Бог-Правитель вселенной, хотя Он и невидим плотскими глазами по Его бесконечности»<sup>591</sup>. «Вижу здание, – повторяет то же св. Ефрем, – и заключаю о здателе; вижу мир – и познаю Промысл; вижу, что корабль без кормчего тонет и дела человеческие ничем не оканчиваются, если Бог не управляет ими... От пастыря зависит стадо, а от Бога – все, что возрастает на земле... В воле царя расположить полки воинов, а в воле Божией – определенный устав для всего... На земле ничего нет не возглавленного, потому что начало всему Бог»<sup>592</sup>. Отвергать поэтому Промысл Божий или утверждать, что мир, состоящий из неба и земли, без кормчего носится в таком согласии и порядке, по Феодориту, «совершенно похоже на то, как если бы кто, сидя на корабле, и переплывая море, и видя, как кормчий распоряжается веслами и по-надлежащему правит кормилом, стал утверждать явную ложь, будто бы не стоит кормчий на корме, корабль не имеет весел, не направляется движением кормила, но несется сам собой, преодолевает стремления волн, побеждает нападения ветров, не нуждается в помощи корабельщиков или кормчего, который бы всем гребцам давал нужные приказания»<sup>593</sup>.

Итак, «творением управляет Творец, не оставив без управления корабля, Им построенного, быв Сам его строителем и садовником, возрастившим вещество. Он и вещество сотворил, и корабль построил, и постоянно управляет его кормилом»<sup>594</sup>. С первого же мгновения, как только был устроен мир, Бог по великим и непреложным законам движет и водит его, как кубарь, ходящий кругами под ударом, не предоставляя его самому себе, чтобы не расстроился заведенный в нем величественный строй наподобие того, как и лик певцов расстраивается, если только никто им не правит<sup>595</sup>. Вместо же этого «подобно тому, как какой-либо виртуоз, настрояя лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь, и Он, содержа мудростью Свою вселенную, как лиру, и совокупляя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя Своей волей и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и

единий порядок»<sup>596</sup>. И все эти промыслительные действия Свои на мир Бог производит не откуда-либо издалека, как бы отошедши от мира и совне только движа эту громаду, а производит Своим непосредственным присутствием<sup>597</sup>, и производит, простирая Свою миропромыслительную и мироправительную деятельность не на одни более общие или главные виды бытия, а безусловно на все существующее, не исключая никаких, даже по-видимому самых незначительных и ничтожных частичек вселенной. «Всемощное и святейшее Слово (Бога) Отца, обтекая все, и повсюду проявляя силы Свои, и освещая все видимое и невидимое, все содержит и объемлет в Себе, так что ничего не оставляет непричастным силы Своей, но все и во всем, каждое существо порознь и все существа вместе оживляет и сохраняет»<sup>598</sup>. «Как на небе, так и на земле ничто не изъято из управления и Провидения Божия, и попечение Творца простирается на все – как на невидимое, так и на видимое, как на великое, так и на малое, потому что и все творения имеют нужду в промышлении Творца, и каждое порознь, по своей природе и по своему назначению»<sup>599</sup>. «Каждая вещь (не сама по себе, а по Провидению Божию, получила и получает и собственный вид, и порядок, и число, и величину, так что ничего не было и не бывает напрасно и случайно»<sup>600</sup>. В том, собственно, и открываются с особенной силой благость и величие Творца, что Он промышляет не только о великом и громадном, но и о малом и по-видимому ничтожном, не только промышляет о небе и земле, ангеле и человеке, но и о малейших животных, птицах, травах, цветах и деревьях<sup>601</sup>.

Но в ряду всех других земных тварей предметом особеннейшей промыслительной попечительности Божией является человек, которого Бог больше любит, чем любит друг своего друга, или отец и мать свое родное дитя<sup>602</sup>. Назначая ему пределы жизни, Он от его рождения до смерти неусыпно блюдет за его судьбой, удовлетворяя и без прошений, и по его прошениям всем его существенным нуждам, устрояя все внешние жизненные его условия и положения и все направляя к полезному и лучшему, хотя часто тяжелыми и недоведомыми

для людей путями<sup>603</sup>. Самым же осязательным свидетельством промыслительной любви Божией к человеку служит история судеб падшего человечества<sup>604</sup> и Божественного домостроительства, направляемая единственно к тому, чтобы спасти падшего человека, и спасти, так как он создан свободно-нравственным существом, не против его воли, а согласно с его желанием, и не путем насилия и принуждения, а только побуждения и убеждения<sup>605</sup>. По этой же причине Бог, тогда как, вследствие Своей святости, любит в людях одно доброе и содействует только добруму, в то же время, по Своему благоснисхождению, попускает и терпит злое<sup>606</sup>, хотя его следствия преграждает и направляет к торжеству добра<sup>607</sup>. По этой же причине, тогда как Он любит праведников, терпит и грешников, в ожидании от них покаяния и обращения, к которому призывает и побуждает Своими бесчисленными и разнообразными средствами<sup>608</sup>.

Не иными побуждениями и целями руководится Бог и в управлении целыми народами и государствами. Потому что «Бог Сам раздает земные царства и добрым, и недобрым, и раздает не без намерения, не по случаю или счастью, но сообразно с ходом дел и времен, для нас сокрытым, для Него же совершенно известным»<sup>609</sup>. Некоторые из царей даются Им для улучшения и пользы подданных и для сохранения правды, некоторые же для устрашения, наказания и укорения, а иные – для унижения или возышения народов, смотря по тому, чего бывают они достойны<sup>610</sup>. «И то находится во власти Вседержителя, чтобы каждый на войне или был побежден, или победил, одни получили царства, а другие соделались подданными царей»<sup>611</sup>.

Но при этом спрашивалось, как же примирить с Промыслом Божиим существование в мире так называемого зла физического, так часто и тяжело поражающего человека, несмотря на его мольбы к Богу о его милостях и щедротах, а также зла нравственного, не только находящего для себя место в жизни свободно-нравственных существ, но и часто приобретающего по-видимому совершенное торжество или победу над добром в лице благоденствующих грешников и

страждущих праведников? На это древние Учителя дают нижеследующие ответы. То, что представляется для некоторых несовершенством в видимой природе, например землетрясения, бури, наводнения и разные перевороты земные, само по себе, без отношения к чувствующим существам, не есть зло, а напротив, в общей системе мировой составляет то же, что в живописи, при светлых красках, – тени, что в музыке, при возвышенных и тонких звуках, – звуки грубые и низкие<sup>612</sup>, или что в организме тела, при ровной поверхности, вдающиеся и выдающиеся в нем части<sup>613</sup>. Злом же оно является только по отношению к чувствующим тварям и владыке их. покорившему через свой грех всю тварь суете (Рим.8:20) и нашедшему в этом самом и наказание за свой грех<sup>614</sup>. Но, наказывая таким образом человека, Бог вместе с сим его и врачует, обращая разные физические бедствия в одно из самых важных и действительных средств к тому, чтобы вразумлять людей, удерживать от порока и приводить к добродетели. «Болезни, – говорит св. Василий Великий, – в городах и народах, засухи, бесплодие земли и бедствия, встречающиеся с каждым в жизни, пресекают возрастание греха. И всякое подобное зло посыпается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние бедствия измыщлены к обузданию греха. Итак, не от Бога зло, а Бог истребляет зло, подобно тому как и врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело. Разрушения же городов, землетрясения, наводнения, гибель войн, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, происходящее от земли или моря, воздуха или огня, и всякой другой причины, бывают для того, чтобы уцеломуздрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломуздывает всенародными казнями»<sup>615</sup>.

Что касается, далее, явлений в мире зла нравственного, то хотя оно и допускается Богом ради сохранения неприкосновенности человеческой свободы, условливающей возможность самого добра<sup>616</sup>, но Им, как можно видеть из вышесказанного, вовсе не поддерживается, и не только не поддерживается, но и пресекается или уничтожается, чтобы уступить свое место возрастанию и торжеству добра. Если же

часто праведники, по-видимому, оставляются Богом, несмотря на свои непрестанные и теплые молитвы к Нему, и подвергаются самыми тяжелыми бедствиям, тогда как грешники благоденствуют, то при этом не нужно забывать того, что никто из людей самых добродетельных не может похвалиться тем, чтобы не нуждался в испытании своей добродетели<sup>617</sup>, а также в живом чувствительном напоминании о том, что настоящая жизнь не есть истинная, блаженная жизнь, а только путь к этой жизни<sup>618</sup>. Кроме того, никто не видит того, что происходит внутри людей благочестивых и нечестивых, какую высокую радость первые получают в своей совести и какое тяжкое последние несут наказание от той же самой совести<sup>619</sup>. Более же всего нужно при этом помнить то, что настоящая жизнь не есть жизнь полного воздаяния за добродетель и порок и что такого воздаяния нужно ожидать только в жизни будущей. «Если нам открыто царствие небесное, – говорит Златоуст, – и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там каждого ожидает награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерадивых и не могущих переносить ничего тяжкого предварительно вразумляет на добрые дела»<sup>620</sup>. «Не нужно поэтому, – как замечает Григорий Богослов (ввиду подобных явлений), – дивиться, не постигая недомыслимой глубины Божиих распоряжений, по которым все совершается. Не нужно дивиться, зная, что миром управляет Художник, который, конечно, премудрее нас, и творение Свое ведет, к чему Ему угодно и как угодно, но, без всякого сомнения, к совершенству и уврачеванию, хотя врачуемые и огорчаются»<sup>621</sup>. По этой же причине, по наставлениям св. Василия Великого, не нужно смущаться и тем, что часто молитвы не бывают выслушиваемы и удовлетворяемы Богом, так как это зависит от того, что мы молимся или неискренно и неусердно, или же молимся о том, что нам не существенно полезно и необходимо, между тем как Бог лучше, чем мы сами, знает, что для нас

более полезно и необходимо, соответственно с чем выслушивает и не выслушивает наши молитвы, и удовлетворяет их или не удовлетворяет<sup>622</sup>.

## §52. Соображения разума в пользу учения о Промысле, с опровержением противоположных мнений

После всего сказанного не трудно видеть, что в древнеотеческом учении хотя вкортке, но находится все главное и существенное, что могло бы быть сказано в оправдание промышления Божия о мире и в опровержение разных по сему предмету недоумений и ложных мнений. Если поэтому нам остается что сделать, то разве только сказанное ими больше развить или разъяснить, применительно к позднейшим и современным учениям, колеблющим собой или вовсе отвергающим Промысел Божий в мире.

Кто же в позднее и наше время противники христианского учения о Промысле? Можно бы указать на позднейших пантеистов и материалистов, как на противников этого учения. Но нам представляется лишним здесь говорить как об одних, так и о других, потому что первые из них, отвергая разумно-личного и свободного Творца мира и на место Его ставя какое-то бессознательное и инстинктивно-действующее мировое начало, по самому существу дела, ничего другого не могут придумать для объяснения существующего в мире порядка, кроме будто бы царящего здесь закона слепой необходимости, все равно как и последние из них, не признавая другой причины всех вещей, кроме одних слепых механических сил природы и их чисто случайного действования, ничего другого не в состоянии придумать для объяснения настоящего мирового порядка, как только слепо допустивши здесь господство одного слепого случая. С ними поэтому нужно вести речь не о Промысле, а о Виновнике мира. Но мы не можем не обратить внимания на тех из противников наших, которые по-видимому признают личного Бога, и признают Его Творцом мира, но в то же время решительно и настоятельно отвергают Его Промысел в созданном Им мире. Таковы именно так называемые деисты, которые учат, что хотя Бог в начале создал и устроил мир, но, по его создании и устроении, Сам стал совершенно вдали от

него, прервав всякие Свои отношения к нему и предоставив ему самому сохраняться и управляться через дарованные ему прочные и неизменные физические законы, причем, само собой понятно, промышление Божие оказывается совершенно ненужным и даже лишним делом, так как оно было бы недостойной Бога поправкой своих действий и неуместным вмешательством в заведенный ход мировых событий, скорее могшим ему повредить, чем принести какую-либо пользу.

Что же сказать по поводу этого лжеумствования позднейших противников учения о Промысле? Следует, конечно, повторить здесь то же самое, что говорилось и древними Учителями Церкви, ввиду подобных лжеучений, а именно то, что, признавая Бога Творцом мира, чтобы быть верным самому себе и последовательным, необходимо признавать Его и Промыслителем, потому что Бог-Творец мира и не промышляющий о мире – есть противоречие (Афинагор, Амвросий, Феодорит и Дамаскин). И в самом деле, не противоречие ли это – представлять Бога разумно-свободным Творцом, по Своей премудрости, благости и могуществу создавшим и устроившим мир, и в то же время утверждать, что, по произведении на свет близкого и родственного Себе создания, Он тотчас прервал все Свои к нему отношения, перестав совершенно думать и пещься о его дальнейшей судьбе? Есть ли какая-либо возможность согласить одно с другим? Если Бог от вечности дал в уме Своем место для мысли о мире и от вечности созерцал в Себе мысленные образы всех будущих существ, то мыслимое ли дело, чтобы по самом создании мира и всех его существ Он нашел их почему-то недостойными Своего созерцания, внимания и наблюдения и перестал о них вовсе думать, как будто бы они на деле явились не тем, чем прежде мыслились и представлялись в Его вечном уме? Между тем всякая мысль Божия о мире уже есть животворное для него действие, всякое о нем Божие помышление уже есть самое промышление. Если, далее, Бог от вечности не только созерцал, но и с любовью созерцал идеальный мир всех будущих существ, и не почему-либо иному, как только по Своей любви восхотел привести его в

действительное бытие и жизнь, – то опять возможное ли дело, чтобы Он почему-то перестал любить его тотчас после его создания, как будто бы он, по своему создании, явился не тем близким и родственным Богу миром, каким в своем идеальном виде был предметом Его любви, а чем-то совершенно чуждым Ему и даже противоположным? Между тем любовь Божия к миру, уже по тому самому, что есть любовь, не иначе может выражаться, как только в непрерывном поддержании Своих близких и внутренних отношений к нему, не иначе, как в непрерывном живом и деятельном содействии ему к достижению той цели, для которой он создан и которая состоит не в чем ином, как в его единении с любящим его Богом. Если, наконец, всемогущество Божие подвинуто было к тому, чтобы создать и устроить мир, то почему бы оно, тотчас по создании и устроении мира, должно было совершенно заключиться в себя и вовсе перестать обнаруживать свои действия в мире, несмотря на то, что сюда не перестали быть обращенными мысль и любовь Божия? Разве оно после создания мира истощилось в своих силах и Бог перестал быть всемогущим?

Но говорят (действы), что промышление Божие в мире, если бы оно действительно было, было бы противоречием величию и совершенствам высочайшего Существа, как Существа бесконечного, вечного и неизменного. Почему же? Потому что Оно, быв поставлено в необходимость непрерывно действовать в конечном, пространственном, временном и изменчивом мире, будто бы Само по необходимости должно становиться конечным, пространственным, времененным и изменчивым. Но спрашивается: отчего же Оно не стало конечным, пространственным, временным и изменяемым, созиная и устрая конечный, пространственный, временный и изменчивый мир? Разве есть какая-либо существенная разница – обнаруживает ли Свои действия Бог на более или менее продолжительное время вовне Себя или в мире? Кто не поймет того, что Бог как в деле творения, так и промышления одинаково является Богом, т. е. верховным Владыкой и Господом твари, которую Он безусловно подчиняет Себе, а не Сам подчиняется ей, вследствие чего Ему не предлежит

никакой опасности от действий Своих в мире стать тем, чем есть мир, т. е. стать конечным, изменяемым и временным? Между тем совершенно напрасной оказывается и самая с виду благонамеренная (со стороны действов) попытка спасти бесконечность и другие свойства Высочайшего Существа через допущение полнейшей замкнутости Его в Себе Самом, по создании мира, и полнейшего предоставления судьбы последнего исключительно себе самому. Потому что этим, как сейчас увидим, не только не охраняются, но напротив, совершенно колеблются и ниспровергаются как бесконечность, так и другие свойства бесконечного существа Божия. Какая это, спрашивается, будет бесконечность и безграничность существа Божия, если, как предполагают деисты, подле него будет стоять мир, в пределах своего существования огражденный такой чертой, за которую оно никакими своими действиями не может или не должно перешагнуть и даже дотронуться, быв, подобно миру, безвыходно заключено в своих собственных пределах? Какого также рода будет вечность и неизменность этого Существа, если предположить, что Оно как бы совершенно случайно и мимолетно вышло из Себя, чтобы создать мир, но по его создании тотчас опять вошло в Себя, чтобы навсегда забыть о Своем действии и произведении, как о чем-то будто бы вовсе не случившемся и к Нему не имеющем никакого близкого и внутреннего отношения? С точки же зрения теистической вся эта запутанность и противоречивость в представлениях о Боге отстраняется сама собой и при ней, исключительно при ней одной, все означенные свойства Божии сохраняются во всей их целости и неприкосновенности. Потому что с этой точки зрения созданный Богом мир не представляется в отношении к Богу чем-либо совершенно посторонним против Него лежащим и полагающим собой для Него преграду, а напротив, близким и родственным Ему произведением, всецело обнимаемым или ограждаемым Его существом, и потому он, что само собой очевидно, не только не исключает собой бесконечности или безграничности Божией, но напротив, решительно и неотразимо свидетельствует в пользу ее. Мир также с этой точки зрения не представляется чем-либо чисто случайно и мимолетно

возникшим из Бога и потом ставшим существовать сам собой и для одних мимолетных целей, а напротив, представляется делом предвечной мудрости Божией, хотя вследствие Своих решений создавшей его во времени и с формами бытия изменчивыми и временными, но создавшей для того, чтобы он был всегдашим и неумолкаемым органом и образом славы своего вечного и неизменного Творца и всегда послушно или в полной зависимости от Него служил Еgo вечным и неизменным целям, а потому и с этой стороны рассматриваемый мир опять не исключает собой в своем Промыслителе свойств вечности и неизменности, но напротив, их необходимо предполагает и оправдывает.

Но говорят еще, что для Бога промышлять о мире значило бы поправлять Свое собственное дело, или Самого Себя, значило бы вмешиваться в завершенный Им же Самим стройный мировой порядок и через это нарушать его. Почему же? – Потому, отвечают, что если и человеком хорошо иочно устроенное произведение, как, например, машина, может очень долго существовать само собой, без всякого наблюдения и поправок со стороны своего производителя, то мыслимое ли дело, чтобы мир, будучи совершеннейшим произведением совершеннейшего Творца, был устроен так, чтобы не мог продолжать существовать сам собой и постоянно нуждался в наблюдении и поправках со стороны своего верховного Устроителя? Если вмешательство механика в действия машины на ее ходу могло бы произвести в ней замешательство, то не должно ли бы произойти то же самое и в ходе мировой машины от подобного же вмешательства?

Но, спрашивается, имеет ли здесь какой-либо смысл и значение аналогия устрояемой человеком машины, хотя бы она устроена была даже самым прочным и несокрушимым образом? Если машина, устроенная механиком, может существовать и существует долгое время и после того, как он ее почему-либо оставляет, то это от чего зависит? Зависит от той простой причины, что вместо механика за ней продолжают смотреть другие подобные люди и что вне ее продолжают оставаться нерушимыми все готовые условия, необходимые для ее

существования. Но то ли будет положение мира, если представить его стоящим совершенно вне или независимо от Бога? Представляя его таковым, необходимо представить в уме своем, как ни трудно это, те последние границы, до которых он простирается со всеми своими существами; вообразив же это, вместе с сим нужно вообразить и то, что за означенными границами мировыми уже нет ровно ничего мирового или такого, что бы принадлежало миру или производило бы какое-либо действие и влияние на него. Как же, спрашивается, в сем случае мир мог бы существовать сам собой, хотя бы он представлял собой самый прочный и искусно устроенный механизм? Что бы могло поддерживать его бытие и заведенный в нем ход и порядок, когда бы вне его уже ничего не было похожего на те готовые внешние условия, при которых существуют как машины, так и все другие произведения человеческие?

Разве во имя совершенства мира, как творения совершеннейшего Творца, допустить с действиями, что миру дарована самобытность? Но можно ли требовать или ожидать от Бога, чтобы Он, созиная мир, хотя бы даже наилучший из всех возможных миров, создал его не иначе как самобытным? Не то же ли было бы это, если бы стали требовать от Бога, чтобы Он, вознамерившись создать мир, вместо этого создал другого, подобного Себе бога? Да и мыслимое ли дело созидать самобытное, или созданное сделать самобытным? Что самобытно – не нуждается в созидании, а что создано, то по своей природе не самобытно, и никогда ни в каком случае не может сделаться самобытным. Между тем и сам мир ничем не заявляет о том, чтобы он был самобытен, или чтобы он мог существовать сам собой без сторонней поддержки и правящей им высшей силы. На что бы из мирового бытия мы ни обратили свое внимание, на отдельные ли и единичные его виды, или же на целые группы тех или иных его видов, везде мы встретимся с одним и тем же общим явлением, что ни одно существо не заключает в самом себе условий, необходимых для поддержания своего существования, а ищет и находит их только вне себя, и только благодаря им существует, так что если бы

прекратились они, перестало бы существовать и оно само. Возьмем для примера хоть человека – владыку всего земного. Для поддержания существования его по телу необходимы – воздух, вода, растения и животные, для существования же воздуха, воды, растений и животных необходима земля, земля же в свою очередь не иначе может существовать, как при действии на нее солнца и т. д. Если бы поэтому возможно было разобщить человека с воздухом, водой, растениями и животными, а последние разобщить с землей, равно как самую землю с солнцем, то, без сомнения, совершенно прекратили бы свое существование все эти виды бытия мирового. Но, может быть, как предполагают противники наши, мировые существа хотя в своей отдельности не могут существовать сами собой, тем не менее могут поддерживать свое существование, благодаря одной только взаимной своей связи и своему взаимодействию, наподобие того, как в телесном организме существуют многие члены, взаимно поддерживая друг друга, через взаимную передачу того, что необходимо для общего их благосостояния? На это мы отвечаем тем, что если каждое существо порознь не имеет в себе самом необходимых для своего существования условий и потому само собой совершенно бессильно поддержать свое бытие, то понятно, что таковы должны быть по своей природе и все вместе взятые существа. Сколько угодно увеличивайте количество нулей и как угодно сочетавайте их между собой, никогда не произведете из них единицы или другой какой-либо положительной цифры, все равно как увеличивая число мертвцов и сообщая им все возможные сочетания, никогда через это не произведете жизни, а тем более источника жизни. Правда, что во всяком животном организме многие члены его, быв поставлены в разнообразные сочетания и соотношения, в этих самых сочетаниях и соотношениях имеют важную гарантию для обеспечения своего существования, так как они, благодаря этому, могут взаимно поддерживать друг друга, получая от других то, что для их существования необходимо, и в свою очередь сами сообщая другим то, что для их благосостояния нужно. Но от чего, спрашивается, все это зависит? От того, конечно, что вне

всякого животного организма существуют готовые условия, которые нужны для поддержания внутренней живой связи между его членами и для пользования которыми приспособлен сам организм. Разобщите его, если возможно, с этими условиями, и в нем все связи и соотношения между его членами совершенно потеряют свое обеспечивающее значение и даже самое свое существование. Если поэтому весь мир представить себе в виде громадного организма, снабженного бесчисленным количеством членов, способных к взаимо-причинным и взаимо-действенным отношениям, то спрашивается, каким бы образом могла сохраниться в нем эта обеспечивающая его существование взаимопричинность и взаимодейственность, если бы вне его вовсе ничего не было такого, что бы могло их поддержать и сохранить?

Указывают на законы природы, как на такого рода силу, которая будто бы вполне и навсегда может собой гарантировать взаимо-причинность и взаимо-действенность между всеми мировыми системами и силами. Но что такое законы природы и могут ли они существовать сами собой, без всякой сторонней поддержки? Законы природы – это ничто иное, как те предопределенные Богом положения или нормы, в которые поставлены и поставляются силы природы и следя которым неизменно, они всегда производят одни и те же следствия. Прямее же сказать, законы природы – это те же самые силы природы, приспособленные и предназначенные к тому, чтобы принимать такие, а не иные положения или нормы, и вследствие этого всегда производить такие, а не иные результаты. Но спрашивается, сами ли собой принимают силы природы этого рода положения? Опыт показывает, что если действует какая-либо из сил природы и производит соответственные своему назначению действия, то действует и производит свое действие не иначе как при наступлении или постоянном присутствии благоприятных для этого условий, так что если эти условия проходят, то самая сила прекращает свое обнаружение и действие. Так, например, сила растительная проявляет свое действие в семени, обращая его постепенно в растение, цвет и плод, только тогда, когда бывает

благоприятная для растительности почва, достаточная влага и свет, в противном же случае она или вовсе не обнаруживает себя, или же не производит всех тех действий, какие способна произвесть. То же самое нужно сказать о жизненной силе, то производящей, то поддерживающей телесные организмы, а также об общих силах природы – притягательной и отталкивательной, действующих не иначе как при существовании вовне нужных благоприятных условий. Ясный знак, что все силы природы, хотя и предназначены и приспособлены к правильной и закономерной деятельности, но не самобытны и не сами по себе или из себя действуют, а зависят в своих действиях от других внешних, условливающих их причин. Если же они таковы, что постоянно нуждаются в своей поддержке совне, то каким образом могут быть признаны последним основанием, могущим обеспечивать собой постоянную в мире взаимопричинность и взаимодейственность, условливающую в свою очередь собой существование всего текущего порядка мирового? Если поэтому мир представить совокупностью или системой сил природы, предназначенных к тому, чтобы через свое закономерное действование поддерживать существующий порядок вещей, то спрашивается, что бы могло поддерживать природу и назначение этих сил, а еще более, что бы могло их уравновешивать, объединять и направлять к одной общей и для них вовсе неизвестной цели, если бы за пределами мира не было одной высшей, их поддерживающей и объединяющей и ими непрестанно правящей Силы? Итак, и законы природы не только не исключают собой мысли о необходимости хранящей и правящей промыслительной деятельности Божией в мире, но напротив, скорее и прямее, чем что-либо, приводят к ней. Как происхождение законов природы, составляющих собой наперед целесообразно и математически расчисленные и установленные нормы бытия, вовсе необъяснимо без действия ума Божественного, так и продолжение их существования и направление к одной общей цели, о которой они, по своей слепоте и бессознательности, ничего не знают, вовсе

немыслимо без участия наблюдающей за ними и правящей ими Воли Божией.

После всего сказанного кто не увидит, что положение наших противников, будто промышление Божие в мире было бы только лишним и даже вредным для него вмешательством или что промышление Божие было бы со стороны Бога поправкой Своего произведения и Себя Самого, составляют одни легкомысленные и едкие фразы, не заключающие под собой никакого истинного смысла и действительного значения? Можно ли назвать вмешательством то действие любви, мудрости и всемогущества, которое обращается Богом на Его собственный мир, и притом мир, безусловно во всем этом нуждающийся для поддержания своего существования и достижения предназначенной ему цели? Можно ли назвать со стороны Бога поправкой Своего дела или Самого Себя то, если Он, благоволивши создать мир не как нечто совершенно закоснелое или закоченелое, а как живой, постоянно развивающийся и обновляющийся организм, постоянно блюдет за его судьбой и непрерывно направляет и ведет его к тем целям, постепенное, а не внезапное достижение которых предначертано было в уме Божественном еще от вечности?

Между тем, несмотря на всю свою несостоятельность, теория самоуправления мира помощью одних физических законов находила и находит в позднейшее время немало сторонников и приверженцев, благодаря именно тому фальшивому направленно позднейшего естествоведения, по которому, изучая и изъясняя всякого рода явления природы, обыкновенно всегда останавливаются на одних физических законах, нарочито игнорируя все стоящее выше их, как будто бы они составляют собой последнее основание всего существующего<sup>623</sup>. Так, например, новейшие естествоведы, при изъяснении происхождения и существования всех тел небесных, считают совершенно достаточным ограничиваться ссылкой на одни физические законы притяжения и отталкивания, или общий закон движения (Бурмейстер, Эли-де-Бомон, Дарвин, Ламарк и др.). Так изъясняют они происхождение и существование всех на земле видов бытия и

телесных организмов, обращаясь к одним физическим законам, то разных механических и химических сочетаний, то разнородных внешних географических или климатических влияний и т. п. Так, наконец, пытаются они объяснить происхождение и существование на земли в человечестве духовно-нравственной (Бокль и Дрепер) и религиозной жизни (Огюст Конт), стараясь исторический ход в ее развитии подвести под постоянные и неизменные законы бытия. Но мы уже не говорим о том, что новейшее естествоведение пока еще далеко не может похвальиться полным и всесторонним знанием законов природы, а также искусством посредством их вполне удовлетворительно изъяснять все мировые явления, так как эти изъяснения, особенно если они касаются выходящего за пределы чисто физических законов духовно-нравственного и религиозного порядка вещей, часто оказываются совершенно несостоятельными и расходящимися с действительностью. А напротив, допустим даже, что оно рано или поздно успеет достигнуть полного знания законов не только чисто физического, но и духовно-нравственного и религиозного бытия, а также, что в состоянии будет посредством этих законов изъяснить если не все, то почти все явления как физического, так и духовно-нравственного мира. Но и в сем случае может ли остановиться наша мысль на одних законах природы, как на последнем основании, при объяснении существующего порядка вещей? Разве законы сами в себе необходимы или самобытны? Разве они – разумные и живые существа, которые знают, для чего существуют и сознательно направляют все существующее к одной определенной цели? Кто докажет самобытность их, не могши доказать самобытности элементов и сил природы? Кто поймет существование и целесообразное их действие без необходимого предположения высочайшего Разума, установившего их, и без высочайшей Воли, блюдущей за ними и управляющей ими, сообразно со Своими целями и предназначениями, касающимися мира? Изучение поэтому законов природы, где бы они ни изучались, в мире ли физическом или духовно-нравственном, в судьбе ли частных людей или в истории человечества, если только оно будет

чуждо всяких предубеждений, ни в каком случае не должно приводить к ослаблению или даже совершенному исключению мысли о верховном Промыслителе и Мироправителе, а скорее должно вести к ее просветлению, оживлению и укреплению, что самым делом оправдывалось в лице знаменитейших исследователей законов природы, каковы, например, были Ньютон, Коперник, Кеплер, Эйлер и другие.

Но есть еще другие поводы, вызывающие наших противников на отрицание Промысла Божия в мире и отстаивание своей теории предоставления Богом мира самому себе или одним его физическим законам. Таковыми поводами обыкновенно служат для них непрерывно возникающие и продолжающиеся явления в мире так называемого зла физического и нравственного, которые будто бы никак не могут быть примиримы с промыслительным присутствием Божиим в мире. Но прежде чем мы войдем в рассмотрение этого рода недоумения, заметим нашим противникам следующее. Если явления замечаемого в мире зла, как думают они, действительно таковы, что никак не могут быть примирены с величием Божиим, при нашем взорении на мир, как на место непрерывного присутствия промыслительной деятельности Божией, то спрашивается, каким же образом они могут быть примирены ими с их действической точки зрения на мир?

Не труднее ли и не возможнее ли им будет это сделать? Ведь отстраняя Бога от мироправления, они должны сказать, как и делают, что законы природы сами собой или во своей внутренней необходимости производят все виды зла, существующего в мире. Но кто, по их же собственному взорению, дал миру или установил в нем такого рода законы, чтобы они необходимо производили зло? Конечно, Сам Бог-Творец мира. Но если так, то спрашивается, как же с благостью и святостью Творца мира примирить то, что Он и наперед предположил создать и создал мир таким, чтобы он необходимо производил явления зла, как физического, так и нравственного? Где здесь место для благости и святости Творца, когда все зло в мире должно быть отнесено к Нему Одному, как к своей творческой причине? Не ставятся ли поэтому наши противники

в необходимость, подобно древним дуалистам, вместо всеблагого и всесвятого Бога злое начало признать творцом мира или же, подобно древним и новым пантеистам, признать, что Бог не по Своей благости и премудрости создал мир, а произвел его из Себя по одному бессознательному и безотчетному влечению, и произвел в виде не наилучшем, а сравнительно худшем? Вот в какие неразрешимые затруднения и противоречия поставляет наших противников попытка изъяснить явление и существование зла в мире через вытеснение отсюда всеблагого и премудрого Промыслы Божия! Между тем, как сейчас увидим, все подобные затруднения и противоречия исчезают сами собой, при нашем взгляде на мир, как на дело не только творческой, но и промыслительной деятельности Божией, и при нашей мысли о Боге, не только как Творце, но и как всеблагом и всесвятым Промыслителе мира, Который, хотя допускает зло в мире, но допускает его ради самого добра, для его сбережения, преспяния и торжества.

Так, например, указывают нам на часто повторяющиеся в природе грозные физические явления, сопровождающиеся страшными в ней опустошениями, а также на разного рода муки и страдания, господствующие в царстве животных, и ужасы царящей здесь смерти, с неумолимой и непреклонной неизменностью ежедневно, ежечасно и даже ежеминутно поражающей силой своей тысячи и миллионы живых и чувствующих существ, без всякого соболезнования с чьей-либо стороны к их мучительной участи. Но грозные и разрушительные явления природы сами по себе, независимо от своих действий на живые и чувствующие существа, не суть зло, а скорее добро, потому что они в общей совокупности всех физических явлений составляют то же, что в картине темные краски или тени, необходимые для ее целостности и художественности. Иное дело – страдания, гнет и смерть, которым с неотразимостью подвергаются все одушевленные, хотя неразумные, но все же чувствующие твари. Но по поводу этого мы заметим, что – благо, если этого рода явления вызывают в людях сострадательность и наводят их на печальные размышления, потому что эти размышления естественно должны приводить их

к сознанию своей греховности и соединенной с ней виновности в бедствиях твари, которая, по слову Апостола, покорилась *суете не добровольно, но по воле покорившего ее и потому совокупно* (с ним) *стенает и мучится доныне* (Рим.8:20–22). Кроме того, вправе ли кто от всеблагого Творца и Промыслителя во имя Его благости требовать, чтобы Он все одушевленные твари наделял непременно одинаковой способностью к жизни и одинаковыми жизненными дарами, или чтобы Он не должен был созидать одних тварей только для мимолетной и скоротечной жизни, а других для более продолжительной и нескончаемой жизни, или одних – только для того, чтобы другим служили поддержкой, а других – для того, чтобы ими пользовались, как необходимым средством к своему существованию? Между тем следует к этому присовокупить, что самое вымирание, равно как нарождение животных, происходит не случайно или хаотически, а всегда закономерно и вполне целесообразно, чего опять не могло бы быть без участия Верховного Ума, правящего законами природы.

Но говорят, далее: еще менее завидна на земле участь человека, так как он, будучи отличен от других живых существ своей свободно-разумной и сознательной природой по этому же самому является несравненно более, чем они, восприимчивым и чувствительным ко всем жизненным бедствиям, скорбям и страданиям, которые в таком несчетном количестве и с такой нередко невыносимой тяжестью обрушаются на него и поражают его с той же неотразимой и неумолимой необходимостью, не обращая никакого внимания на все его обращения и мольбы к Провидению о ниспослании ему благ или избавлении его от зол. Но что удивительного, если жизнь наша бывает полна горечей и страданий, когда мы знаем, что все мы еще в лице падших прародителей наших были осуждены на лишения и изнурительные труды, болезни и смерть и что все рождаемся в этом мире вовсе не для блаженства или наград, а для духовно-нравственного воспитания и преспеяния, для нравственных подвигов и заслуг, в каком отношении, как

известно, самыми лучшими учителями и воспитателями являются сами же внешние бедствия?

Между тем нельзя не признать крайне преувеличенным тот мрачный взгляд на нашу жизнь, что будто бы она составляет одну чашу горечей и страданий, без капли довольства и радости. Если бы было так, то отчего происходит то, что почти все люди так неохотно расстаются со своею жизнью? Если же принять во внимание, что настоящая жизнь наша служит только воспитанием и подготовлением к жизни будущей, то тогда она не только не покажется каким-то непроглядным мраком, не пропускающим через себя ни одного луча промыслительной любви Божией, но, напротив, явится полной самых разнообразных и благопречительных действий этой любви, открывающейся во всех скорбях и радостях, посещающих человека, и все в его жизни направляющей не к чему-либо иному, как только к одному его благу, истинному и существенному.

Этим между прочим объясняется и то, почему так часто и даже очень часто бывают не слышимы и не удовлетворяемы наши прошения и молитвы, обращаемые к Промыслителю. Не говоря уже о том, что весьма многие редко молятся с надлежащей верой, искренностью и усердием, спросим: о чем обыкновенно молятся и чего большей частью просят себе у Бога. Не молятся ли обыкновенно Богу о своем только личном благе, совершенно забывая о благе других? Не просят ли большей частью у Бога одних вещественных благ, вовсе теряя из виду то, что существенно важно и необходимо для духовно-нравственного преспятия души? Один, например, просит себе у Бога увеличения своего богатства, несмотря на то, что успел собрать его до излишества и не без ущерба благосостоянию других. Другой просит себе высших почестей, вовсе не задумываясь над тем, будет ли, по достижении их, приносить обществу пользу или же один только вред. Иной, быв обижен или оскорблен кем-либо, просит об унижении и даже уничтожении своего противника. Есть и такие, которые не совестятся обращаться с молитвами к Богу о помощи им даже в совершении какого-либо обмана, воровства и других подобных

преступлений и т. д. Не представляют ли поэтому часто молитвенные обращения людей к Богу столько несообразного и беспорядочного, что если бы все делалось по ним, то мог бы произойти совершенный хаос в их частной и общественной жизни? Чему же дивиться, если молитвы людей к Богу часто оставляются Им без внимания и удовлетворения? И родители земные часто отказывают своим детям в их просьбах, если просимое ими бывает вредно или для них самих, или же для других. Но совсем иное – молитвы людей, согласные с волею Божией и проникнутые чувством полнейшей преданности этой воле. Они, без сомнения, выслушиваются и исполняются Богом, подтверждением чему служат – дарование молящимся сладкого чувства близости Божией, чудесные избавления их от разных по-видимому совершенно неизбежных бед и опасностей, таковые же по-видимому совершенно неожиданные обращения их к лучшей нравственной жизни и т. п.

Наконец, наши противники указывают нам на явления в мире зла нравственного, как на такого рода явления, которые будто бы происходят с неотразимой необходимостью, без всякого соотношения к ним правосудного Бога, так как на земле порок существует без наказания, равно как добродетель без вознаграждения, и даже порок торжествует в лице благоденствующих порочных людей, тогда как, наоборот, добродетель принижается в лице людей добрых и честных, угнетаемых несправедливостью и другими тяжелыми бедствиями. Но прежде всего не прямо ли против этого говорит присущая всем людям и неподкупно судящая и оценивающая все их нравственные поступки совесть, не напрасно признаваемая всеми голосом или судом Самого Бога? Лишь только преступник задумывает совершить какое-либо преступление, уже совесть поднимает против него свой неумолимый голос, грозя ему страшным судом всевидящего и всеправедного Бога, и голос ее настолько бывает силен и грозен, что преступник только тогда может чувствовать себя в состоянии совершить преступление, когда успеет его какими-либо искусственными средствами заглушить или совершенно ослабить. Но его не оставляет в покое совесть и по совершении

преступления, а напротив, теперь еще больше, чем когда-либо, являет над ним свою грозную силу, карая его своими нещадными упреками и мучительными угрызениями. Правда, закоренелые злодеи приобретают, при посредстве ненормальной жизни, искусство заглушить и этого рода действия совести, но зато они никогда не могут похвалиться внутренним своим довольством и миром. А между тем нередко случается и то, что по-видимому совершенно усыпленная в преступнике совесть вдруг с такой пробуждается в нем неотразимою силой, что он, не находя никакой другой возможности успокоить ее, сам, несмотря на неизвестность другим своих преступлений, объявляет о них правосудию, прося себе соответствующего наказания, а если, по каким-либо обстоятельствам, не удастся и это, добровольно на себя налагает разные тяжелые подвиги, в надежде искупить этим всю свою вину и достигнуть примирения со своею совестью. Лишне говорить, что покой и мир совести, которыми честный и добродетельный человек вознаграждается за свою неукоризненную жизнь, такое составляют для него бесценное благо, что он никогда не променяет его ни на какие земные блага, богатство ли, почести ли и т. п., если бы только последние потребовали от него принести его себе в жертву. Кроме того, можно еще указать, как на проявляющееся в мире возмездие за добродетель и порок, на то, что с добродетелью почти всегда соединяется бодрая, ровная, безмятежная и долголетняя жизнь, тогда как, наоборот, за пороком следует хилость, болезненность и преждевременная смерть. А сколько история даже целых народов представляет поразительных примеров Божественного правосудия, то ущедряющего и милующего их за процветание в них доброй нравственности, то чувствительно вразумляющего и предостерегающего их, по поводу порчи их нравов, то нещадно их карающего и даже изглаживающего с лица земли за их окончательное нравственное растление!

Что касается, наконец, обычного возражения: отчего на земле добродетельные люди большую частью страждут, тогда как порочные благоденствуют, то оно, как мы уже имели случай

прежде заметить, само собой отклоняется и ослабляется, при взгляде на настоящую жизнь, как на время только воспитания и подвига, а на будущую – как на время полного воздаяния. Но к этому мы присовокупляем следующее. Можно ли быть уверенным, что страждущие высоконравственные люди были бы тем, чем есть, если бы, вместо поражающих их бедствий, окружены были излишеством и полным внешним довольствием? Кроме того, такими ли несчастными, как их другие представляют, сами чувствуют себя эти люди, привыкши довольствоваться самым скучным и малым и наслаждающиеся при этом полным покоем и миром совести, а также живыми и светлыми надеждами на жизнь будущую? Не сами ли они часто, ради веры и блага других, обрекают себя на страдальческую жизнь, и самую смерть, вовсе не сожалея о мирских благах, но только всегда сохраняя при этом надежду на получение благ вечных? А если люди порочные бывают окружены внешним довольствием и изобилием, то опять можно спросить: лучше ли бы они стали, если бы все это было отнято у них и вместо этого были поражены крайними лишениями и бедствиями? Не употребляет ли также в сем случае Бог самое их внешнее изобилие и довольство, как средство к их вразумлению и исправлению? Если же они не вразумляются и не исправляются, соверенно забываясь и погрязая в роскоши и греховных удовольствиях, то что завидного в их снаружи блестящем, но кратковременном положении, при недостатке внутреннего истинного довольства и счастья, главное же, при недостатке надежды на получение вечного блаженства в будущем веке.

## Частное учение

## **О Боге-Промыслителе существ мира духовного**

## §53. Учение откровенное

Теперь переходим к частному учению о Боге Промыслителе, а именно Промыслителе особеннейших в мире свободноразумных существ, и прежде всего существ мира духовного.

Если, по учению Откровения, Бог промышляет о всем мире, «все держа словом силы Своей (Ефр.1:3), и все животворя» (1Тим. 6:13), то без сомнения промышляет и о существах мира духовного, не выходящих из ряда творений Божиих, но только, высшее между ними занимающих место. Если, далее, никто не может прийти к Богу иначе как только при содействии привлекающего к Себе Самого Бога (Ин.6:44,65, 14:6), и никто не может даже назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1Кор. 12:3), то, без сомнения, и бесплотные духи не могли сами собой, без содействия Божия или благодати Святого Духа, достигать того высокого и блаженного единения с Богом, к какому были предназначены, а также того высокого духовнонравственного преспятия, которое для этого требовалось. И должно поэтому думать, что с самого же создания их им были открыты изобильные источники животворной благодати Духа Святого, которыми они могли и должны были пользоваться, по мере своих сил, как для достижения вообще своего высокого назначения, так и в частности для успешного выполнения тех назначенных им Богом разнообразных и важных служений, которые представляли собой необходимый к нему путь и средство.

Но, как известно из Откровения, не все бесплотные духи одинаково воспользовались преимуществами своего первоначального положения, что вполне зависело от дарованной им Богом и ничем не нарушаемой свободы. Тогда как одни из них с сыновней любовью и полной преданностью принимали все подаваемые им дары любви и милости Божией и через это все более и более скрепляли и упрочивали свой союз с Богом, другие, наоборот, горделиво и презрительно встретили эти дары Божии, возмечтав сами собой и независимо от Бога

устроить свое благо, и вследствие этого расторгли свой союз с Богом, самовольно отпав от своего Творца и Благодетеля. По словам ап. Иуды (Иуд.1:6), они не соблюли своего начальства (μή τηρήσαντες τὴν εἰςτών αρχήν), но оставили свое жилище (ἄλλα ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον). Не соблюли своего начальства, тогда как другие, что само собой предполагается, его соблюли, и они сами могли бы его соблюсти, если бы захотели того и о том позаботились. Но оставили свое жилище, то есть: никто не побуждал и не заставлял их покидать его, а они сами собой самовольно оставили его, несмотря на то, что оно определено было им вначале Самим Богом. Отчего же, спрашивается, произошло такое самовольное и беспорядочное действование в некоторой части мира духовного или как объяснить его? Ответ на это, хотя не вполне прямой и ясный, мы находим в следующих словах ап. Павла: *подобает епископу быти не новокрещенну, да не разгордевся в суд впадет диавол* (1Тим. 3:6). Выражая здесь свое опасение, как бы еще не окрепший в вере через поставление во епископа не вовлекся в гордость и вследствие этого не подпал осуждению наравне с диаволом, Апостол вместе с сим естественно предполагает и ту мысль, что для диавола поводом к гибельной для него горделивости между прочим послужило то, что он на первых же порах еще до утверждения в добре был поставлен на сравнительно высоком посту, похожем на пост в Церкви епископа сравнительно со многими другими подчиненными ему верующими, угрожая же епископу за разгордение осуждением, одинаковым с тем, какому подвергся диавол, Апостол ясно этим показывает и то, что главная вина, на которую был осужден диавол, состояла не в чем-либо ином, как в его разгордении или в гордости, проникнувшей собой все его существо. На основании этого можно представлять так, что диавол, будучи одним из высших начальственных духов, сперва обольстился той горделивой мыслью, что он и сам собой, независимо от Бога, может существовать и жить, подобно Богу, образовав из подчиненных ему низших себя духов свое особое царство, а когда эта мысль всецело и неотразимо овладела им, он решился и самым делом открыто выйти из повиновения Богу,

оставив свой прежний, назначенный ему Богом пост, и не один он поступил так, а своим гибельным начальственным примером и влиянием успел увлечь за собой, с оставлением своих прежних постов, всех подчиненных себе духов, которых число, хотя неизвестно, но должно быть весьма значительно, так как в Писании упоминается о целом царстве демонском, в котором царем – диавол (называемый сатаной или веельзевулом, Мф. 25:41; 12:24–26. Мк. 3:22–23) и в котором есть своего рода начальства и власти (Кол.2:15; Еф. 6:12), есть духи злайшие и менее злые (Лк.11:26), и есть целые их легионы (Лк.8:30).

После этого, само собой понятно, и самое промышление Божие над миром бесплотных духов во многом должно было измениться, и на самом деле изменилось, пребывши в отношении к оставшимся верными Богу добрым духам тем, чем оно было и прежде, но ставши совершенно иным в отношении к отпадшим злым духам.

Так как Бог есть присносущий свет (Ин.1:9) и неисчерпаемый источник жизни (Пс.35:10; 1Тим. 6:13), то понятно, что ангелы добрые, сохранившие свое жилище на небе (Мф.22:30; Мк. 13:32), а вместе с сим и свою близость к Богу (до возможности непосредственно предстоять Ему (Дан.7:10) и всегда зреть лице Его (Мф.18:10), продолжали и непрерывно продолжают почерпать отсюда, по мере своих сил, нужный для своего озарения свет и необходимую для своего укрепления благодать, вследствие чего не престают все более и более возрастать и преуспевать в познании истины, а также утверждаться в добре. К этому же самому направляются и споспешствуют все те разнообразные служения, которые Богом были поручены и непрестанно поручаются добрым ангелам и которые последние всегда неукоснительно выполняют, исполняя в сем случае прежде всего волю Божию (Пс.102:21), но в то же время совершенствуя и укрепляя в добре свою собственную волю. Так, одни из них окружают самый престол Господа и непрестанно приносят Ему поклонение и хвалебные песни (Ис.6:3; Дан. 7:10; Откр. 4:8; 7:10–12), а также, конечно, исполняют всякую Его волю на небе (Мф.6:10), в отношении к тем ангелам, которые в небесной

иерархии занимают сравнительно низшие места, быв подчинены чиноначалиям высшим (Кол.1:16; 1Пет. 3:22). Другие же из ангелов являются всегдашними и самыми разнообразными органами Откровения и выполнения Его святой воли на земле. Есть, например, как говорится в Апокалипсисе, ангелы, приставляемые к некоторым земным стихиям, а также к ветрам, которыми располагают и правят они, согласно с намерениями Божиими (Откр.16:5, 7:1, 14:18). Есть также ангелы, которым вверяется Богом наблюдение за судьбой существующих на земле царств и народов, что видно из Книги пророка Даниила, где упоминается об ангелах, как князьях царства Персидского и народов греческого и еврейского (Дан.10:13, 14:20–21). А какому необъятному сонму ангелов предоставлено и предназначено принимать самое близкое и живое участие в судьбах домостроительства спасения людей! Так, например, они целыми тьмами присутствовали при Синайском законодательстве (Втор.33:2), и при их служении дан был еврейскому народу закон (Деян.7:53). Так, во все Ветхозаветные времена они неоднократно и иногда даже в значительном количестве (как, например, Иакову) являлись на земле, то для оказания помощи и избавления заслуживающим того (Быт.32:1; Суд. 2:1, 5:23; 3Цар. 19:4–8; 4Цар. 19:35), то для обличения и вразумления заблудших (Чис.22:23,31), то для Откровения избранным воли Божией относительно судеб израильского народа и будущего царства Христова (Дан.9:21; Зах. 3:1).

С наступлением этого царства, они становятся еще более близкими к земному жилищу людей, следя за тайной совершившегося здесь искупления грешников (1Пет. 1:11), об обращении которых они так много радуются на небе (Лк.15:10). Предвозвестив зачатие Спасителя мира (Мф.1:20), они песнопевают Его рождение (Лк.2:13), присутствуют при Нем и служат Ему во время Его земной жизни (Мф.2:13, 19; 4:11) и предсмертных скорбей (Лк.22:43), благовествуют о Его воскресении (Мф.28:5; Мк. 16:6) и сопутствуют Ему при вознесении от земли на небо (Деян.1:11). По вознесении же Христовом они бледут за успехами проповеди евангельской, помогая Апостолам в их затруднениях и опасностях (Деян.5:19;

12:7; 27:23) и первоначальные, основанные ими, Церкви принимают под свое покровительство (Откр.1:20)<sup>624</sup>. Между тем, кроме этого они не преставали и не престают блюсти и за спасением каждого в отдельности из боящихся Бога или верующих, о чем засвидетельствовал еще Псалмопевец, говоря, что ангел Господень ополчается окрест боящихся Его (Пс.33:8) и что подтвердил впоследствии Сам Христос, уча, что каждый из верующих имеет своего ангела, выну видящего лице Отца небесного (Мф.18:10), а также Его апостол Павел, назвав ангелов служебными духами, в служение посылаемыми за у хотящих наследовать спасение (Евр.1:14).

Исполняя же столь многие и разные служения для славы Божией и преспения добра в мире добрые ангелы, понятно, через это и сами преуспевали и преуспевают в добре и в нем настолько утвердились, что для них стало нравственной невозможностью увлекаться злом, почему Откровение называет их избранными (1Тим. 5:21) и святыми (Деян.11:13) и вместе с сим утверждает, что они таковыми пребудут и тогда, когда с ними Господь приидет в последний день для всеобщего Суда (Мф.25:31; Мк. 8:38; Иуд. 1:14), и что поэтому и они несомненно войдут в будущее царство блаженства и славы (Евр.12:22, 23). Какое же отношение Бога Промыслителя в отпадшим злым духам? Так как и по их падении в своем существе не изменилась их духовная природа с сознанием и волей (Мф.8:16, 10:1; Лк. 10:17–20; Еф. 6:12; 2Кор. 2:11; 2Тим. 2:26), то все созданное хранящий Бог, без сомнения, сохраняет и эту природу, которая сама в себе не есть зло, а добро. Но, с другой стороны, так как они, отпав от Бога, источника всякого добра и совершенства, самовольно и упорно направили свою свободу в совершенно противоположную сторону, а именно ко злу, то понятно, что Бог не мог и не может поддерживать их или содействовать им в этом направлении, а потому Он, чтобы не нарушать их свободы, только допускал и допускает свободно раскрываться и обнаруживаться в действиях их низвращенной воле, хотя с тем, конечно, чтобы известными пределами ограничивать эти действия, а также пресекать проистекающие отсюда для общего блага вредные последствия.

Предоставленные же самим себе злые духи, как известно из Откровения, мало того, что в себе самих развиваются и укрепляют одну злую волю, они всегда готовы бывать везде, где только представляется возможность, распространять и поддерживать зло, через вовлечение в него всякого рода свободно-разумных существ. А так как по ниспадении их с неба в область поднебесную или воздушную (Еф.6:12, 2:2) для них стал вовсе недоступен мир небожителей, то все их злостное внимание исключительно устремлено на близкую к ним землю с тем, чтобы здесь между людьми сиять, возвращать и утверждать зло, что и на самом деле производится ими не без значительного успеха. Так, завистию диавола вошла в мир смерть (Прем.2:24), вместе с грехом, к которому через его обольщение были преклонены наши прародители (Быт.3:1–6), грех же и смерть, распространившись на всех людей (Рим.5:12), через это самое проложили путь к власти над ними и господству диавола с подчиненными ему духами, так что все Ветхозаветное человечество, насколько было греховно и покрыто тьмой идолопоклонства, было ничем иным, как областью сатаны (Деян.26:18; Кол. 1:13.), и погрязающие в заблуждениях и зле люди ничем иным, как чадами диавола (Ин.8:44), живущими по воле его, властительски в них действующего (Еф.2:2).

И с пришествием Христа на землю и основанием на ней Его благодатного царства, он не прекращал и не прекращает здесь своей враждебной против людей деятельности, направляя ее не только к тому, чтобы удержать в своей власти сынов противления (Богу) (Еф.2:2), но и чтобы похищать и покорять под свою власть сынов царствия Божия или Церкви Христовой. Ходя подобно рыкающему льву и ища кого поглотить (1Пет. 5:8), он, кроме того, вооружает все свои начальства, властей и мироправителей тьмы века сего (Еф.6:12) и ведет самую упорную и непримиримую борьбу как со всеми людьми, так в особенности с благочестивыми и верующими, употребляя все возможные козни (Еф.6:11), чтобы захватывать их в свою сеть (1Тим. 3:7) и уловлять в свою волю (2Тим. 2:26). У одних, например, он уносит из сердца слово Божие, чтобы не

уверовали и не спаслись (Лк.8:12), другим же или внушиает преступные помышления и чувства (Лк.22:3), или ослепляет их умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования (2Кор. 4:4), иных, чтобы искусить, поражает, как Иова, тяжелыми внешними бедствиями (Иов.2:7; Откр. 2:10), а в некоторых он, как видно из многих примеров бесноватых, упоминаемых в евангельской истории<sup>625</sup>, даже вселяется и овладевает их телами, чтобы являть над ними свою мучительную власть и через это, конечно, достигать своих преступных целей. Так, по изображению Откровения, диавол действует и так не престанет действовать даже до скончания мира, перед которым его враждебная и губительная деятельность в отношении к избранным Божиим не только не ослабеет, но станет еще сильнее и упорнее и, при посредстве его орудия – антихриста, будет доведена до самых крайних и последних пределов (2Фес. 2:9; Откр. 13:2–7).

Все это ясно говорит о крайне и даже бесповоротно испорченном нравственном состоянии диавола, которое Сам Спаситель так изображал, говоря о диаволе: он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем, егда глаголет лжу, от своих глаголет, яко ложь есть и отец лжи (Ин.8:44). т. е. его духовно-разумная природа так низвращена, что ему истина стала совершенно чуждой и вместо нее он внутренне влечется к одной лжи, стараясь и других вовлекать в ложь, а также и его нравственное чувство настолько притуплено и искажено, что он не может ни желать, ни делать людям добра, а может желать им одного только зла и причинять им, что он стал делать с самого начала, одну только смерть.

Диавол поэтому так низко в нравственном отношении ниспал, что для него оказывается нравственно невозможным ни раскаяние, ни исправление, и что он, напротив, способен и готов все глубже и глубже погрязать во зле, равно как все шире и шире распространять его вовне, только бы не встречалось ему здесь никаких для этого преград.

Но Господь, попуская производить зло диаволу, всегда Своей промыслительной силой ограничивал и ограничивает его пагубные в мире действия. Еще обольщенным им в раю нашим

праородителям дано было Богом обетование, что Семя жены или потомок их, рожденный от одной жены, поразит его в главу (Быт.3:15). По слову же апостольскому этот обетованный Избавитель – Сын Божий для того и воплотился и явился на землю, чтобы разрушить дела диавола (1Ин. 3:8) и Свою смертию лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола (Евр.2:14). И Сам Спаситель мира пред Своими крестными страданиями за его спасение говорил: ныне суд есть миру сему, ныне князь мира сего изгнан будет вон, и аще Аз вознесен буду от земли, вся я привлеку к Себе (Ин.12:31–32), что и на самом деле исполнилось и продолжает исполняться, через постоянное и непрерывное увеличение членов благодатного царства Христова и такое же сокращение членов царства, подвластного князю мира сего. Если же последний и теперь, и даже среди членов царствия Божия не прекращает своей враждебной и пагубной деятельности, то зато, для успешной борьбы с ним и одержания победы над всеми его кознями, верующим от Божественной силы Христовой даровано все потребное для жизни и благочестия (2Пет. 1:3) и указаны самые верные и действительные средства, каковы: призывание имени Христова (Мк.16:19), молитва, пост (Мк.9:29) и духовное бодрствование (Мф.26:41; Еф. 6:11–17).

Между тем Христос, при окончании мира, все пагубные действия диавола на земле упразднит явлением пришествия Своего (2Фес. 2:8) и положит навсегда конец его губительной деятельности, осудив его вместе с его ангелами на вечные мучения (Мф.25:41), для которых они блуждают, быв связаны узами адского мрака (2Пет. 2:4).

## §54. Учение церковно-отеческое

Так учили и древние Отцы и Пастыри Церкви, только раскрывая и разъясняя откровенное учение о промыслительном отношении Божием к миру духовному.

По их воззрению, все бесплотные духи, быв созданы не по естеству добрыми, а только по своей свободе предначленными к добру и святости, что должно было достигаться посредством их стараний, труда и подвига<sup>626</sup>, с самого начала имели нужду в своем озарении и просвещении Божественным светом, который так для их мысленного зрения необходим, как для глаз чувственных свет солнца<sup>627</sup>, и в своем оживотворении благодатью Св. Духа, без которой невозможно освящение и которая так для них необходима, как огонь для разжигания и нагревания какого-либо тела<sup>628</sup>. И Бог с самого начала их создания стал освещать своим Божественным светом, которым они не могли не просвещаться подобно тому, как светом солнца не могут не освещаться те, которые близки в солнцу и не отворачивают своего лица от него<sup>629</sup>. Также и Дух Снятый с первых мгновений их жизни стал присущ им и начал сообщать благодать свою, потребную для их совершения и восполнения<sup>630</sup>, сделавшись для них учителем, правителем и освятителем<sup>631</sup>). Со стороны духов поэтому, чтобы достигать своего высокого назначения и нравственного совершенства, требовалось только одно – не удаляться от Бога, источника света и жизни, и пребывать в нерушимом союзе с Ним, что вполне зависело от их власти<sup>632</sup>.

Но, несмотря на все это, Денница, один если не из самых первых и преимущественнейших<sup>633</sup>, то тех высших начальственных духов, которым были подчинены низшие ангельские порядки, назначенные для управления миром<sup>634</sup>, отпал от всеблагого Бога, увлекши за собой в грех и тьму бесчисленное множество подчиненных ему духов<sup>635</sup>. Отпал же он не потому, что по самой природе своей был зол, так как, наравне со всеми духами, был создан добрым, а единственno вследствие злоупотребления своей воли<sup>636</sup>, возмущенной и

низвращенной овладевшей ею гордостью<sup>637</sup>. Под влиянием гордости, он пренебрег своим хотя преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением<sup>638</sup>, и увлекши за собой всех подчиненных себе духов<sup>639</sup>, восстал против Него, возмечтав сам стать равным Богу<sup>640</sup>, но быв низринут с неба и удалившись от Бога, он вместе с сим удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла<sup>641</sup>.

После же этого, вслед за столь значительным нарушением падшими духами своих отношений к Богу, естественно должно было измениться и на самом деле изменилось промыслительное Божие к ним отношение, оставшись, конечно, в то же время тем, чем и прежде было, для оставшихся верными Богу духов или добрых ангелов.

Так как ангелы добрые пребыли в своем единении с Богом и исполнении порученных им служений, то Господь не переставал и не перестает освещать и просвещать их Своим Божественным светом, делая их по Себе вторыми светами или отблесками Своего света<sup>642</sup>, а также и Дух Святый не переставал и не перестает сообщать им благодать Свою<sup>643</sup>, оставаясь их учителем, правителем и освятителем<sup>644</sup>. А потому они не переставали и не перестают возрастать в своих силах и преуспевать в своей духовно-нравственной жизни, усовершая и раскрывая ее, при посредстве тех высоких и важных служений, которые проходили и не престают проходить по распоряжениям и указаниям Самого Бога<sup>645</sup>.

Предстоя Богу и всегда созерцая Его неизреченную славу, они возносят Ему свои хвалебные песни, в чем состоит их всегдашнее и обычное занятие<sup>646</sup>. Но этим не ограничивается их дело, «они не только воспевают хвалебные песни, но и служат Богу в делах Его Божеского промышления»<sup>647</sup>.

Так, ангелы, прежде всего служат Богу в действиях Его промышления в самом же мире ангельском. Потому что «чины ангельские поставлены в таком порядке, что низшие ангелы получают просвещение и благодеяния Божии через высших (Правосл. исп. каф. церк. ч. 1, отв. на вопр. 20)». Престолы, например, серафимы и херувимы поучаются непосредственно

от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу, а потом они поучают и прочие чины, и таким образом по порядку высшие учат низших»<sup>648</sup>. Когда поэтому небесные духи желают узнать что-либо о Сыне, то обращаются с вопросами своими к высшим ангелам, а эти научаются по мановению от Духа<sup>649</sup>. Таким же образом высшие ангелы низшим сообщают всякое ведение и просвещение<sup>650</sup>.

Ангелы, далее, служат Богу органами Его промыслительной деятельности и в мире чувственном, потому что тогда как «одни из них предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир<sup>651</sup>, быв поставлены для управления стихиями и небесами, миром и всеми, что – в нем<sup>652</sup>. Каждый из них получил (в заведование) одну какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-либо только одному в мире, как ведомо это было все Устроившему и Распределившему, и все они ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих»<sup>653</sup>.

Но особеннейшим предметом живого участия в промышлении Божием о мире служили для ангелов люди, во всех их видах существования на земле, в виде ли народов и обществ, или же в виде особых отдельных личностей. Как видно из упоминаний в Книге Данииловой об ангелах – князьях иудейском, еллинском и персидском ко всем народам с населяемыми ими местами или городами приставлены Богом особенные ангелы, которые предстательствуют за них пред Богом и блoudут за их судьбой, направляя ее неведомыми средствами и путями к назначенней им Пророчеством цели<sup>654</sup>. А как можно видеть из примера упоминаемых в Апокалипсисе ангелов малоазийских Церквей, и к каждой Церкви или пастве приставлен особый ангел, который имеет свое невидимое наблюдение над нею и оказывает ей свое благодатное покровительство и содействие<sup>655</sup>. Наконец, в чем несомненно убеждают слова Самого Господа об ангелах верующих (Мф.18:10)<sup>656</sup>, и каждому из верующих дается Богом особенный ангел, который становится для каждого всегдашим его хранителем и спасителем его спасения<sup>657</sup>. Входя во внутреннее общение с верующим со вступлением его в Христову Церковь, ангел-хранитель неотступно присутствует

при нем и блюдет за ним во всю его жизнь, если только не бывает отгоняем со стороны его какими-либо нечистыми и враждебными действиями<sup>658</sup>, а вместе с сим, как всегдаший его помощник и споспешник, наставляет его в вере и всяком добре<sup>659</sup>, охраняет от всяких зол его душу и тело<sup>660</sup>, возносит его молитву к Богу и сам о нем предстательствует перед Богом во всех его земных нуждах и скорбях<sup>661</sup> и, наконец, по самом окончании этой жизни, не оставляет его своей помощью, проводя его душу в неведомую ей страну вечности<sup>662</sup>.

Столь же благоплодное и никогда не прерывающееся служение добрых ангелов Богу в делах Его домостроительства ясно свидетельствует о том, что они не преставали и не престают совершенствоваться в добре, и в нем настолько утвердились, что для них стал вовсе невозможным какой-либо поворот ко злу, чём, конечно, обязаны они как благонастроенности своей свободы, так в особенности своему никогда не прерывающемуся общению с Богом. Если бы, по Василию Великому, мысленно допустить хотя мгновенный перерыв в этом общении ангелов с Богом, то тогда в мире ангельском неминуемо должно бы было произойти то, что бывает в темной комнате, когда выносится из нее светильник, или же что бывает в войске с отнятием у него военачальника, а в лице певцов – с отнятием ликоначальника. Но ангелы никогда не прерывают своего общения со Святым по естеству Духом, а потому и сами, подобно тому, как раскаленное огнем железо принимает свойство огня, имеют в себе святость, проникшую в их существо и ставшую их природой, различаясь в сем случае от Духа Святого тем, что тогда как в Духе Святость есть естество, в них – она есть только освящение по причастию<sup>663</sup>. Эту же мысль, разделяемую древними Учителями<sup>664</sup>, Дамаскин выражает так: «Ангелы (были) неудобопреклонны ко злу, но не совсем непреклонны, а ныне (стали) и вовсе непреклонны, но не по естеству своему, а по благодати и по всегдашней близости к единому благу»<sup>665</sup>.

Если же ангелы так всегда близки к Богу и высоки по своей святости, если, кроме того, столь важное и благодетельное участие принимают они в спасении верующих, то понятно, что

это самое естественно налагает на каждого верующего обязанность достойным образом их чтить и призывать в своих молитвах к Богу, а потому и Вселенскою Церковью всегда признавалось и признается почитание и призывание ангелов обязательным для всех ее членов<sup>666</sup>.

Что же касается отпавших от Бога ангелов, то отношение к ним Бога-Промыслителя, по воззрению древних Учителей Церкви, было и есть таково, каково отношение света солнечного к тем, которые сами по своей воле все более и более удаляются от его животворного действия, обрекая через это себя на все более и более возрастающую тьму и потерю правильной и здоровой жизни<sup>667</sup>. На первых же порах после падения падшие духи могли бы, если бы захотели, покаяться и обратиться к Источнику света и жизни и должно думать, что им дано было время для покаяния милосердным Творцом<sup>668</sup>, не перестававшим в них любить и сохранять то, что составляло их природу и было само по себе благо<sup>669</sup>, но гордость и обдуманное, бесповоротное упорство в противлении Богу воспрепятствовали им это сделать<sup>670</sup>, а потому они все дальше и дальше отпадают от Бога и вместе с сим все более и более ниспадают в страну мрака, зла и духовной смерти, где нет места для раскаяния<sup>671</sup>.

А что действительно диавол с другими падшими духами не обнаруживает никаких признаков раскаяния, которое всегда готов принять Господь, свидетельством этому служат непрерывно продолжающиеся его пагубные действия в мире, направляемые единственно к тому, чтобы призванных на служение Богу людей всячески отдалять от Бога и всякого добра и вовлекать в рабство греха и смерти. Уже то одно, что он своим искущением первых людей причинил им телесную и духовную смерть, лежит на нем неизгладимым кровавым пятном, которое всегда должно свидетельствовать о его самой ожесточенной и неисправимой злобе<sup>672</sup>. Между тем здесь только начало его гибельной деятельности в мире. Проложивши путь через грех и смерть к своему господству в мире, он распростер его над всеми людьми древнего мира, злых и порочных возвеличивая, а добрых и благочестивых преследуя и

доводя даже до смерти<sup>673</sup>. Но особенно же враждебную и губительную для людей силу проявил он в язычестве и идолопоклонстве, которое было его делом и которое послужило для него самым важным и пригодным орудием к распространению лжи и обмана, заблуждений и пороков<sup>674</sup>. Не прекратилась также и не прекращается его смертоносная деятельность на земле и с устроением здесь благодатного царства Христова, потому что и после этого он продолжает властвовать над остающимися вне этого царства, всецело порабощая себе их души, а иногда овладевая самими их телами, что видно из многих примеров бесноватых во время земной жизни Иисуса Христа и после<sup>675</sup>. Кроме того, он непрестанно вторгается и вовнутрь самого царства Христова, стараясь всячески наносить ему ущерб, для чего и неустанно ведет, хотя невидимую и неуловимую, тем не менее самую упорную и опасную борьбу как со слабейшими, так в особенности с более сильными в вере и благочестии, борьбу, нередко оканчивающуюся если не полной гибелью, то чувствительными поражениями последних<sup>676</sup>.

Но все это попуская, Господь, вследствие Своего решения не нарушать свободы ни одного из свободно-разумных существ<sup>677</sup>, вместе с сим, всегда ограничивал и ограничивает пагубные в мире действия духа злобы, направляя их, кроме того, даже ко благу людей. Тогда как после обольщения прародителей диавол все более и более распространял свою власть и господство над порабощенными грехом людьми, Господь и со Своей стороны все готовлял к тому, чтобы совершенно поколебать и нисровергнуть эту власть и господство над людьми, что и на самом деле было совершено пришедшим на землю Иисусом Христом Сыном Божиим, Который, разрушив царство диавола, основал и непрестанно возвращает и хранит Свое благодатное царство, даровав в нем истинным и живым его членам не только силу противиться духам злобы, но и власть заставлять их повиноваться Себе и господствовать над ними<sup>678</sup>. «Что Христос родился для сокрушения демонов, – писал св. Иустин, обращаясь к язычникам, – это и теперь вы можете узнать из того, что

происходит пред вашими глазами. Ибо многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами, и во всем мире, и в нашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтие Пилате... тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших людьми»<sup>679</sup>. «Мы не только презираем демонов, – повторяет Тертуллиан, – но и побеждаем, ежедневно посрамляем и изгоняем из людей, как очень многим известно<sup>680</sup>. Пусть явится здесь пред вашими судилищами кто-либо несомненно одержимый демоном, этот дух, по повелению какого угодно христианина, заговорит и истинно сознается, что он есть демон, тогда как в другом месте должно называть себя богом»<sup>681</sup>.

Правда, дух злобы никогда не перестает производить своих нападений и на верующих во Христа, ведя с ними постоянную и ожесточенную брань, но делая это, он никогда не может насиловать и не насищает ничьей свободы, прибегая для склонения ее на свою сторону к одним только чарующим обольщением и лукавым советам и убеждениям<sup>682</sup>. А потому каждый, вспомоществуемый благодатью, христианин легко может с успехом отражать все нападения вражии, пользуясь для этого указанными ему средствами, каковы, например, сердечное призывание имени Иисусова<sup>683</sup> и такое же употребление крестного знамения, чего всегда трепетали и теперь трепещут демоны<sup>684</sup>, молитва и воздержание, которые поддерживают и подкрепляют ослабевающие силы борющейся души, а также духовное бодрствование, при котором духовному борцу легче бывает подметить все искушательные ухищрения диавольские и вовремя их отражать<sup>685</sup>. А между тем и самые искушения диавольские Господь попускает не для чего иного, как для посрамления же и уничижения искуителя, равно как и для укрепления, возвеличения и торжества своих верных последователей. Потому что последние в борьбе с этого рода искушениями, если бывают верны своему призванию, не только ничего не теряют, но еще много приобретают, сознавая и врача через это свои духовные недуги, укрепляясь и усовершаясь в добре, а вместе с сим и заслуживая больше прав на награды в вечной жизни. «Человеколюбец Бог, – пишет св. Василий, –

употребляет жестокость демонов к нашему уврачеванию, подобно тому как мудрый врач употребляет яд ехидны к излечению больных»<sup>686</sup>. Златоуст же по сему случаю говорит следующее: «Если кто спросит, почему Бог не уничтожил древнего искусителя, мы ответим, что это он сделал не почему-либо иному, как по великой попечительности о нас. Ибо если бы лукавый овладевал нами насильно, то тогда бы этот вопрос имел некоторую основательность. Но так как он не имеет такой силы, могши только к себе склонять нас, тогда как мы можем и не склоняться, то для чего ты устранишь повод к заслугам и отвергаешь средство к достижению венцов?.. Бог для того оставил диавола, чтобы те, которые уже побеждены им, низложили его самого, а доблестные имели случай к обнаружению своей (твёрдой) воли... Диавол зол для себя, а не для нас: потому что, если мы захотим, можем приобрести через него много и добра, конечно, против его воли и желания, в чем и открывается особенное чудо и необычайно великое человеколюбие Божие... Когда лукавый устрашает и смущает нас, тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя и тогда с большим усердием прибегаем к Богу»<sup>687</sup>. «Потому-то», по Иустину, «Бог, ради семени христиан, которое Он признает причиной сохранения мира, и медлит произвести смешение и разрушение вселенной, так чтобы не было уже более злых ангелов или демонов»<sup>688</sup>, пагубной деятельности которых совершенный конец будет окончательным осуждением их на вечные адские мучения<sup>689</sup>.

## **О Боге-Промыслителе мира существ чувственно-разумных или людей**

## §55. Подразделение этого учения

После обозренного нами учения о промыслительном отношении Божием к миру бесплотных духов, перейдем теперь к учению о таковом же отношении Бога к миру чувственно-разумных существ или людей. А так как учение последнее обильно многими, сообщенными в Откровении, подробностями, то для более обстоятельного и тщательного его обозрения, мы должны подразделить его на особые отделы, которых, по нашему мнению, может быть два. В Откровении, как мы знаем, иначе Бог представлен промышляющим о человеке до его падения, и иначе после его падения, а потому и самое учение о Боге-Промыслителе человека может быть подразделено на учение о Боге-Промыслителе людей а) до их падения и б) после их падения.

## **О Боге-Промыслителе человека до его падения**

## **§56. Откровенное учение о промыщлении Божием в отношении к первым людям до их падения и о их блаженном состоянии, как следствии такого промыщения**

Как же Бог промышлял о первых людях до их падения, или в чем обнаружил Свою промыслительную о них попечительность?

Первый человек, по изображению Откровения, вышел из рук Творца по всей природе своей совершенным или вполне отвечающим тому высокому назначению, для которого был создан, на что ясно указывает Бытописатель своим свидетельством о том, что человек создан был по образу Божию (Быт.1:27), и что подтверждает Псалмопевец, говоря о созданном Богом человеке, что он умен был малым чим от ангел, и славою и честию венчан (Пс.8:6). Но совершенство его природы, подобно совершенству первосозданной природы ангельской, не было безусловным или самобытным совершенством, принадлежащим одному только Богу, не было также и полным совершенством в смысле условном, потому что оно было только возможным будущим, к которому предначен был стремиться человек (Мф.5:48), на самом же деле находилось только в состоянии зародыша, имевшего развиться и созреть только впоследствии. А потому первосозданный человек с самого начала создания своего имел безусловную нужду в промыслительной деятельности Божией, необходимой как для сохранения, так и для развития и преспения тех задатков его Богоподобной природы, в которых предначертано было его высокое призвание и назначение. Его ум, конечно, как совершенно цельный и ничем не помраченный, был способен к самому легкому и быстрому пониманию всех вещей, но самым знанием истины, которое по самой природе свойственно одному Богу, он не обладал, стоя только на пути к нему хотя прямом, но не безопасном и от уклонения, почему, понятно, безусловно нуждался во внешнем пособии и руководстве Божием, которое бы помогало ему в достижении и приобретении истинного

знания как о всех созданных вещах, так в особенности о Самом Создателе, чего не могло быть без содействия и Откровения о Себе Самого же Бога (Мф. 11:27). Его воля обладала полной, ничем не стесняемой свободой выбора, а также полной силой и способностью стремиться к высочайшему доброму и осуществлять его в себе, но самое добро было только целью ее стремлений, и возможное осуществление его не иначе могло быть достигнуто, как при содействии Самого Бога, без Которого человеку ничего нельзя творить доброго (Ин.15:5). Его сердце было чисто и ничем не возмущаемо, почему с полной свободой могло устремляться к верховному благу и отпечатлевать его в себе, но опять это было на самом деле достижимо не иначе как при содействии Самого же Бога – Источника и Подателя всякого блага (Иак.1:17). Всецелый, наконец, дух его, быв призван к тому, чтобы властвовать над всем земным и чувственным (Быт.1:26) и пользоваться им, как орудием и средством для своих высших Богоподобных стремлений, обладал также и для этого нужными здоровыми силами и способностями, но самого практического по этой части умения и навыка не имел, а потому опять и с этой стороны чувствовал нужду в помощи и содействии Божиим, необходимом для укрепления его воли и упрочения его деятельности (Филип.2:13).

Все эти нужды человека, как создания относительно совершенного, но в то же время ограниченного и конечного, Господь лучше самого человека ведал и не оставил их без соответствующего со Своей стороны удовлетворения, проявив Свою помощь человеку тотчас по его создании в следующих любвеобильных видах Своей о нем отечески-промыслительной заботливости и попечительности.

Так, по изображению Бытописателя, Бог, создав человека, поместил его в раю, который Сам насадил, произрастив всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи (Быт.2:8–9), и поместил его в саду Эдемском с тем, чтобы возделывать и хранить его (Быт.2:15). И теперь прекрасная местность производит на дух человека самое живительное, благотворное влияние, невольно пробуждая в нем высокое чувство прекрасного и заставляя его мыслью своей благоговейно

подниматься к Всесовершеннейшему Художнику мира. Тем более подобное же влияние должна была производить на первого, еще полного совершено здоровых духовных сил, человека прекрасная, и притом исключительно прекрасная местность, какую представлял собой особеннейшею промыслительной силой Божией устроенный Эдемский сад. Вмененное же в обязанность человеку возделывание этого сада, вызывая его на труд, естественно должно было способствовать пробуждению и развитию как физических, так и духовных сил его. Этому же самому должно было служить и самое хранение данного человеку в обладание Эдемского сада, так как оно должно было возбуждать и укреплять сознание своего преимущественного на земле достоинства, а это не могло не иметь важного значения в деле его духовного саморазвития.

Кроме того, как повествует Бытописатель, Бог привел всех животных к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей (Быт.2:19). В этом опять нельзя не видеть самого живого и отечески-воспитательного содействия Божия человеку в духовном его саморазвитии, а именно в развитии его самосознания, мысли и дара слова. Ясное дело, что Бог приводил к человеку всех животных для наречения им имен не с иной, а той целью, чтобы через представившийся случай и повод фактически вызвать и утвердить в человеке сознание своего царственного преимущества перед всеми земными существами, а также его заставить на самом деле в данном случае испытать и обнаружить свою мыслительную силу в знании вещей, равно как и нераздельный с мыслью свой дар слова, причем, нужно заметить, Бог не оставлял его и Своим собственным руководительным содействием, потому что присутствовал при нем и наблюдал, как он нарекал имена, что не могло не сопровождаться животворным влиянием на его сознание и мысль.

Между тем Бог и для нравственного развития и преспения человека представил ему действительный случай и повод, давши ему положительную заповедь о невкушении плодов от

одного из дерев райских – дерева познания добра и зла (Быт.2:17), потому что выполнение этой заповеди должно было как испытать, так и утвердить человека в повиновении воле Божией, долженствовавшей стать для его воли всегдашим законом, идеалом и мерилом.

Запрещая же вкушение от плодов дерева познания добра и зла, Бог, как передает Бытописатель, в то же время дозволил человеку есть от всякого другого дерева райского (Быт.2:16), и это было опять весьма важно для человека в отношении не только к его физическому, но и духовно-нравственному преспянию. Потому что вкушение от прочих дерев райских, в особенности же от стоящего среди рая дерева жизни (Быт.2:9), сообщая телу человека вполне соответствующую или здоровую пищу, должно было постоянно обновлять и укреплять его силы и в то же время предохранять его от всяких ненормальных состояний, например, утомления, недугов и разрушительных болезней (Быт.3:22), а это, понятно, должно было удерживать его в том именно нормальном положении в отношении к душе, в котором оно предназначено не только не быть помехой, но и служить прямым орудием и пособием для развития и преспяния ее высших Богоподобных стремлений.

Кроме того, на основании указания Бытописателя о том, что «Адам и Ева тотчас после своего падения услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт.3:8), нужно думать, что Господь и до их падения неоднократно являлся им и с ними беседовал, конечно, наставляя их при этом и руководя во всем том, что необходимо было для их умственного и нравственного развития и совершенствования. Вот в каких чертах действия этого воспитательного отношения Божия к первым людям изображает премудрый сын Сирахов: «Господь, – говорит он, – исполнил их проницательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его. Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни. Вечный завет поставил с ними и

*показал им суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу гласа Его слышало ухо их» (Сир.17:6–11).*

Понятно поэтому что первобытное состояние первых людей не было состоянием какой-либо грубости или косности в духовной жизни, а было, благодаря цельности и неповрежденности их природы и также особеннему содействию Божию, состоянием самого быстрого и гармонического развития и возрастания всех их сил, и притом развития и возрастания, прямо направленного к главной высшей цели бытия их, к нравственному уподоблению Богу и теснейшему с Ним единению. В этом гармоническом и целесообразном направлении человека, конечно, главное принадлежало особеннейшим образом промышлявшему о нем Богу, но не совершенно безучастной здесь была и его личная свободная воля, хотя с детской простотой, но все же беспрекословно подчинявшаяся воле Божией, что не могло не быть благоугодно Богу. Так, его разум хотя мог, по словам Премудрого, «пуститься в многие помыслы» (Еккл.7:29), т. е. помыслы, рассеивающиеся по многим вещам, находящимся вне Бога, но пока удерживался от этого, сосредоточивая свои мысли на одном самом для себя важном, т. е. Боге. Так, далее, его сердце, хотя не чуждо было возможности допускать в себе чувственные беспорядочные влечения, но пока сохраняло свою чистоту и невинность, почему и не было в первых людях причины для стыда, несмотря на то, что они были наги (Быт.2:25). Наконец, и воля первого человека, хотя не чужда была возможности уклониться от воли Божией, но пока с детской покорностью повиновалась всем Божественным внушениям и наставлениям, являясь правой в отношении к Богу (Еккл.7:29). Но, находясь в таком состоянии, первый человек, понятно, был только в начале пути к своей цели, а не вблизи ее. От него требовалось не кратковременное только, а постоянное и неуклонное стремление к Богу, стремление до духовно-нравственного уподобления Ему через утверждение свое в добре или приобретение святости, что могло и должно было быть достигнуто не иначе, как путем испытания и подвига и

повор чему представлен был Самим Богом в данной человеку заповеди.

Тем не менее состояние первых людей, при чувстве их своей близости и правоты в отношении к Богу, при чувстве в себе гармонического соотношения и действования своих духовных и телесных сил, а также при чувстве счастья со стороны видимой природы самого благоприятного, ничем вредным и разрушительным для тела не угрожающего положения, было состоянием самого возвышенного довольства или блаженства. И это блаженное состояние первых людей имело еще более увеличиться и сделаться их всегдашим достоянием, только бы они устояли в выполнении заповеди Божией и через это навсегда утвердились в добре и повиновении Богу.

## §57. Учение церковно-отеческое

Так учили о первобытном состоянии человека, а также о соответствующем ему промыщлении Божием и древние Отцы и Учителя Церкви. По изображению их, первый человек – это начертание Божие, быв образован святыми и чистыми руками Божиими, явился тотчас по создании отличнейшим и превосходнейшим существом<sup>690</sup>, существом, обладающим ничем не поврежденным, вполне здоровым<sup>691</sup> и при некоторых условиях способным к бессмертию телом<sup>692</sup>, а также непорочной<sup>693</sup>, безгрешной<sup>694</sup> и восприимчивой к доброму душой<sup>695</sup>, а потому вполне способной для нравственного уподобления Богу и вечной жизни в благодатном с Ним единении<sup>696</sup>. Но понятно, что такое состояние первого человека, как существа созданного, не было состоянием безусловного совершенства, принадлежащего одному не созданному Богу, а совершенства только относительного, заключающегося в возможности большего или меньшего достижения совершенства<sup>697</sup>, зависевшего как от него самого или его свободы, так в особенности от внешнего пособия и содействия Божия<sup>698</sup>. А потому человек на первых же порах по своему создании имел безусловную нужду в Божественном о себе попечении и содействии силам своей новосозданной природы<sup>699</sup>. Подобно тому, как его тело не могло из самого себя заимствовать все то, что необходимо было для поддержания его всегдашнего здоровья и жизни<sup>700</sup>, почему, между прочим, и дано было ему Богом в пользование древо жизни, без которого оно могло бы умереть<sup>701</sup>, так точно и душа его ничего из себя самой не могла заимствовать, что бы могло поддерживать ее и сохранять, а потому необходимо должна была обращаться к Богу, в Котором одном для нее и заключались и хлеб животный, и вода живая<sup>702</sup>, а также свет духовный, столь же для нее необходимый, сколько для нашего зрения, хотя бы оно было самое острое, необходим свет солнца, чтобы видеть предметы<sup>703</sup>. Кроме того, человек на первых порах находился только в состоянии младенчества или только в начале пути к

своему духовно-нравственному развитию и преспянию<sup>704</sup>. «Ему надлежало, происшедши, возрастать, возросши, возмужать, возмужавши, размножаться и, умноживши, укрепляться силами, и укрепивши, прославиться, и прославивши – видеть своего Владыку<sup>705</sup>. Но все это не иначе могло быть достигаемо, как только при помощи Божией и благодати Духа Святого, Который «питает и возвращает»<sup>706</sup> и без содействия Которого не только не мог бы преуспевать и совершенствоваться в добре человек, но и самый ангел<sup>707</sup>.

Потому-то Бог в самом начале окружил человека промыслительными попечениями Своей отеческой любви и как бы облек его Свою благодатью<sup>708</sup>. Уже самый устроенный для него Богом прекраснее всей земли рай должен был возбуждать его к духовному возрастанию, совершенствованию и преспянию, чтобы через это достигнуть уподобления Самому Богу и стать жителем еще более прекрасного жилища, т. е. неба<sup>709</sup>. Этому же самому должны были способствовать и все другие внешние жизненные его условия, которые так устроены были Богом, «чтобы он провождал жизнь без болезней, трудов, немощей и печалей, в счастии и благодеянии, чтобы он не подлежал никаким нуждам телесным, а напротив, возвышался над всеми ими, пребывая вполне свободным<sup>710</sup>, ничем не порабощаемым<sup>711</sup>, и являлся владыкой всего земного и вещественного<sup>712</sup>. Но, кроме того, Бог Сам являлся ему и беседовал с ним, как друг с другом или как чадолюбивый отец с сыном, наставляя его и руководя в том, что для блага его было нужно<sup>713</sup>. Сам же, для упражнения и обнаружения его знания, приводил к нему всех животных, чтобы наречь им имена<sup>714</sup>, в чем помог ему Свою благодатью<sup>715</sup>, а также Сам непосредственно, для испытания и утверждения его воли в добре или покорности Своей воле, дал заповедь о невкушении от древа познания добра и зла<sup>716</sup>, совместно с сим давши ему и благодать для общения с Собою<sup>717</sup>, так важного и необходимого для всей его духовной жизни<sup>718</sup>.

Вспомоществуемый же такого рода близким и непосредственным содействием Божиим своим совершенно цельным и здоровым силам, первый человек, конечно, быстро и

вполне целесообразно развивался и возрастал во всех силах своих, соответственно высокому назначению своему и таковым же стремлениям своей Богоподобной природы. Сравнительно высокого на первых же порах развития его ума служит доказательством одно наречие им имен всем животным, которого не могло быть без глубокого знания вещей, почему никто не вправе утверждать, что будто бы Адам до падения не знал различия между добром и злом<sup>719</sup>. Кроме того, Адам явился на первых порах способным к принятию даже дара пророчества, в силу которого он узнал о происхождении его жены тотчас по ее создании, хотя его свидетелем не был, а также предузнал и предрек о будущем важном назначении ее для брачной и семейной жизни<sup>720</sup>. Свидетельством же развития в нем, и притом правильного и стройного развития, воли и чувства служило то, что он, сознавая высокое достоинство и преимущество души сравнительно с телом, не подчинял ее телу, а напротив, пока сохранял полное ее господство как над телом, так и всем плотским и чувственным, оставаясь к нему совершенно бесстрастным, на что и указывают слова Бытописателя о нем совместно с его женой, что они были наги и не стыдились (Быт.3:7). Возвышаясь же своей душой над всем плотским и чувственным, человек беспрестанно и всецело устремлялся и прилеплялся к тому возвышеннейшему и бесконечному Единому, которое составляло главнейшую цель его жизни и неисчерпаемый для него источник радости и блаженства. Окружающие его твари не пленяли его и не привязывали к одним себе, а при посредстве их он возводился своим умом к единому Творцу. Живя телом на земле в прекрасной божественной стране, душой он жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте, где своим домом и светлой ризой имел Самого Бога, Которого, как ангел, всегда созергал и услаждался этим блаженным созерцанием<sup>721</sup>.

Но такое духовно-нравственное состояние первого человека не было состоянием полного совершенства, а только началом или ступенью к нему. Он украшен был, конечно, ценными пред Богом свойствами – правотой<sup>722</sup>, простотой и невинностью<sup>723</sup>, соединенными с чистыми его стремлениями и

влечениями любви к Богу<sup>724</sup>, но ему недоставало нужной опытности в отношении к совершенному образу жизни<sup>725</sup>, недоставало еще постоянства и устойчивости в стремлении любви к единому доброму, а также твердости и непоколебимости в его достижении<sup>726</sup>. А потому для него необходимы были испытание и подвиг, почему и дана была ему Богом заповедь<sup>727</sup>, от соблюдения которой должно было зависеть как всегдашнее утверждение его в добре, так и всегдашнее продолжение нераздельного с сим его блаженного состояния<sup>728</sup>.

Таково по существу своему учение древних Отцов и Учителей Церкви о первобытном состоянии под особеннейшим смотрением Божиим находившегося человека. Согласно с сим учила Восточная Церковь и в дальнейшие времена, подтверждением чему между прочим служит содержащееся об этом учение в православном исповедании кафолической и апостольской Церкви Восточной, которое по сущности мысли может быть передано вкратце так: первосозданный человек до грехопадения был невинен или безгрешен, соединяя с сим совершенство и врожденную правоту как своего ума, так и воли, потому что он, насколько было нужно и даровано, знал Бога, а зная Бога, в Боге и через Бога знал совершеннейшим образом и все вещи, доказательством чему служит наречение им имен всем животным, воля же его всецело подчинялась разуму и была полна всякой доброты. Но состояние его чистоты и безгрешности не было, вследствие внутреннего самоопределения и долгого опыта, окончательно установившимся состоянием, подобным состоянию ангелов, ставших твердыми и непременяемыми в добре, а было скорее только состоянием естественного на первых порах человеку неведения греха и такого же от него отдаления, причем, понятно, недоставало как полного сознания гибельности греха, так окончательно определившейся решимости к всегдашнему от него удалению, необходимому для постоянного утверждения в одном добре<sup>729</sup>.

## §58. Замечание о разного рода несогласных с церковно-библейским учением ложных мнениях

Но, к сожалению, мы должны заметить, что на Западе не только в протестантстве, но и в католичестве появились совершенно другого рода мнения как о промыслительном отношении Божиим к первому человеку, так и о зависящем отсюда самом первобытном состоянии последнего, по поводу чего нелишне сказать несколько слов. Еще в средние века, начиная с Анзельма Кентерберийского<sup>730</sup>, возникло в католическом богословии такое мнение о человеке в состоянии его невинности, по которому все его совершенство, заключавшееся в праведности и святости, всецело относилось к одним сверхъестественным благодатным действиям и считалось одним *donum supernatural*, а что касается человека, взятого в самом себе, как одного создания Божия, независимо от излитых на него совне даров Божиих, то состояние его в сем случае было состоянием одной чистой естественности, ничем существенно не отличным от того состояния (*prorogum naturalium*), в каком находится каждый падший человек. Это мнение было с особенной силой и настойчивостью поддержано Дунс-Скотом<sup>731</sup>, и после Тридентского собора, его прямо не отвергшего, оно сделалось настолько распространенным, что его можно встречать не только в католических богословских системах, но и даже в катехизисах (например, доктора богосл. Ваплера и епископа Мартина). В протестантстве же, в противоположность этому, образовалось и утвердились совершенно другое мнение о первобытном совершенстве человека, а именно то, что оно, тоже состоя в праведности и святости, вовсе не было даром сверхъестественным, а, напротив, было одним чисто естественным состоянием и таковым же вынаружением самой природы человеческой, вышедшей из рук Творца во всем совершенной и вполне способной к нравственному совершенству и благодатному общению с Богом, или, короче, было натуральным вместе с

человеком созданным состоянием (*status naturalis primo homini concreatus*)<sup>732</sup>.

Но не трудно видеть, что как одно, так и другое учение представляют крайности, происходящие главным образом оттого, что, при определении первобытного совершенства человека, не обращается совместного внимания на двоякое отношение Бога к первому человеку, как творческое, так и промыслительное, а принимается к сведению только одно какое-либо из этих отношений при полном игнорировании и исключении другого. Так, вышеупомянутые католические богословы, все совершенство в первобытном состоянии человека относя к одному промыслительно-сверхъестественному действию Божию, вовсе теряют из виду то, что человек создан был по образу Божию и что поэтому по самой природе своей предначен был к жизни Богоподобной и общению с Богом, задатки к чему и способности заключались в его собственных силах, хотя могли и должны были они не иначе развиться и возрасти, как только при содействии силы и благодати Божией. Что же, спрашивается, делали духовные силы в первом человеке, когда совне действовала на них сверхъестественная благодать Божия? Неужели они оставались в сем случае совершенно бездейственными и косыми, как будто бы забыв о том, к чему влекла их собственная природа, и не поняв того, что подаваемая им благодать так же для них была необходима, как для зрения необходим был свет солнечный или для дыхания воздух? Если же они не были безучастны в отношении к подаваемой им благодати Божией и воспринимали ее, то могли ли совместно с сим не оживляться, не развиваться и не возрастать в том правильном направлении, которое соответствовало их предназначению? Конечно, в этом процессе духовного развития человека главное принадлежало благодати Божией, а не человеку, еще не достигшему самоопределения и утверждения в добре, но нельзя же сказать и того, чтобы здесь совершенно никакой не было доли личного участия и со стороны его. Ведь благодать Божия подавалась не для кого-либо иного, как для него самого, и подавалась не для иной опять цели, как для того, чтобы он сам, а не кто-либо иной,

воспринимал ее, и пользуясь ею, он сам, а не кто-либо вместо его иной, развивался и возрастал в своей духовной жизни. Если же так, то понятно, что совершенно неверно как то, чтобы совершенное состояние первого человека было одним только чисто внешним сверхъестественным даром Божиим, так и то, чтобы его природа, если мысленно ее отделить от первобытной благодати, была совершенно тем же, чем стала впоследствии по падении и разрыве своего общения с Богом.

Протестантские же богословы, наоборот, все совершенство первого человека производя из одной его, созданной по образу Божию, природы, вовсе теряют при этом из виду особеннейшую важность и значимость здесь тех постоянных и чрезвычайных промыслительных действий Божиих, которыми на первых порах окружен был человек. Для чего, спрашивается, обращены были на человека эти особеннейшие действия промышления Божия, если только он был вполне совершен по самой своей природе и сам собой мог достигать праведности и святости? Не говорит ли это прямо о том, что он по своей природе не обладал полным совершенством, а только его задатками, развитие и преспяние которых должно было зависеть от его свободы и промыслительного содействия Божия? Таковому представлению о совершенстве первого человека ничуть не препятствует и то, что он по самой своей Богосозданной природе был образом Божиим, потому что образ, как тварный и конечный, далеко не то, что его высочайший первообраз – самобытный и бесконечный, а потому ему совершенно естественно не сразу и всецело, а по частям и постепенно приобщаться к совершенству, которым всецело и всегда обладает один только его Первообраз. Потому-то и ангелы не сразу стали совершенными в духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путем развития и преспяния достигли возможного для них совершенства. Потому-то и Сам Иисус Христос – второй Адам, несмотря на то, что в Нем человечество ипостасно соединено было с Божеством, не сразу стал совершеннейшим человеком, а явился таковым только после нужного возраста и преспяния в Нем Его человеческой природы (Лк.2:52). К сказанному можно еще присовокупить, что при

допущении в первом человеке духовно-нравственного совершенства, как совершенства, существенно и необходимо принадлежащего его Богосозданной природе, остается совершенно непонятным и неразрешимым его падение, если не ввести сюда непосредственного определения и действия самой воли Божией.

Между тем, независимо от означенных мнений, стоявших в связи с теми или иными не вполне верными христианскими воззрениями, на Западе появилось еще одно мнение о первобытном состоянии человека, уже ничего общего не имеющее с христианством и даже с открытой враждебностью прямо против него направленное. Мы разумеем возникшее в школе энциклопедистов и натуралистов XVIII века и перешедшее к подобным же последователям их XIX века мнение о первобытном состоянии человека, как состоянии положительной грубости или дикости, совершенно похожем на то, в каком ныне находится человек дикий. Но на чем же основывается эта гипотеза, по которой предполагается, что первый человек находился в состоянии совершенного усыпления своих духовно-нравственных сил, вместо которых будто бы в нем жили и действовали одни животные инстинкты, и что поэтому он всецело был погружен в одну чувственную жизнь, не имея никаких понятий ни о религии и нравственности, ни о каких-либо средствах культурного образования, ни даже о языке, необходимом для выражения и обмена своих мыслей, что могло появиться только впоследствии, после продолжительной борьбы его и его потомков с препятствиями к удовлетворению своих существенных нужд, а также случайных встреч с тем, что могло их удовлетворять? Единственным основанием или, точнее, только поводом к такому химерическому предположению служит то обстоятельство, что духовно-нравственное развитие как отдельных индивидуумов, так и целых обществ человеческих обыкновенно шло и идет поступательным путем, начиная со ступеней низших и постепенно восходя к высшим, так что и каждый в отдельности человек и целые общества обыкновенно свою жизнь начинают с детства и постепенно доходят до более или менее зрелого

возраста. Но, спрашивается, есть ли какое-либо резонное основание духовное развитие первого человека подводить под те самые условия, которым подчинено развитие каждого из его потомков? Ведь мы по крайней мере необходимо должны допустить то, что он явился на свет не дитятею, а зрелым мужем, что одно уже должно было делать его положение существенно отличным от положения каждого из его потомков, рождающегося на свет не иначе как только дитятею. Между тем и самое поступательное развитие и совершенствование людей, на которое ссылаются сторонники означенной гипотезы, не только ничего не говорит против предположения о первом человеке, как человеке, обладающем запасом существенно необходимых для него истин, но скорее прямо и необходимо ведет к нему, потому что, как сейчас увидим, таковое развитие людей совершенно немыслимо без предположения, что первый человек в отношении к непосредственным своим потомкам был тем же, чем и теперь бывает отец или мать в отношении к своим детям, передавая им существенные истины и знания, необходимые для последних. Каждое, например, дитя (исключая, конечно, глухо-немых), рождается с готовой способностью мыслить и говорить, но в то же самое время совершенно не в состоянии бывает само собой научиться ни мыслить, ни говорить, потому что для того, чтобы мыслить, необходимо уметь внутренне беседовать с самим собой, чего у него нет, ни говорить, потому что для того, чтобы говорить, нужно уметь мыслить говоримое, чего тоже нет у дитяти<sup>733</sup>. Кто же пробуждает и приучает мыслить его мысль, а также кто приучает его говорить? Конечно, его отец и мать или кто-либо другой, в сем случае заменяющий их собой; сами же они в свою очередь были научены тому же точно таким же образом от других, равно как эти от дальнейших своих предшественников. А восходя таким путем все выше и выше, мы должны будем дойти до первых детей или детей, произшедших от первого человека, и спросить, кто же их научил языку. Ясно, что ответа здесь не может быть другого, кроме того, что сам первый человек научил их этому. Если же он мог передать другим язык,

то понятно, что и сам обладал им, а вместе с ним развитой, точной и определенной мыслью.

То же самое нужно сказать и относительно если не всего вообще, то по крайней мере религиозно-нравственного развития людей, которое в своих последних основаниях или корнях должно восходить к человеку первому. Мы обыкновенно рождаемся с готовыми стремлениями и предрасположениями религиозно-нравственными, нам самой природой дается чувство Божества и чувство нравственное, но все это одна, так сказать, религиозно-нравственная почва, в которую для того, чтобы на ней возникло что-либо и взросло, должны быть брошены нужные семена, т. е. существеннейшие истины веры и нравственности. Эти семена не сами собой мы вырабатываем или созидаем, а получаем в том или ином виде от других, которые в свою очередь тоже не сами их создали, а подобно нам приняли готовыми от других же, успевши более или менее сознательно и разумно привить их к себе и усвоить. Если же эти семена истины никем из людей не творятся, а только передаются ими друг другу, хотя с разнообразными личными оттенками, но при сохранении их неизменной сущности, то, спрашивается, откуда же они взялись? Христиане, живущие под влиянием и руководством Новозаветного Откровения, могли взять их отсюда, и притом в самом светлом и совершеннейшем виде. Могли то же самое сделать и более древние иудеи, имея Ветхозаветное Откровение и в нем сообщенные Богом религиозно-нравственные истины, хотя в менее совершенном, но все же целостном и неповрежденном виде. Откуда же могли получить подобные же истины все древнего и нового мира народы, жившие и живущие вне Божественного, Новозаветного и Ветхозаветного Откровения, так как и они владеют ими, хотя часто в виде крайне затемненном и обезображенном? Понятно, что происхождения их никакой другой нет возможности объяснить, как только предположивши первоисточник их в первом человеке, который сам, получив их от Бога, и получив, конечно, в своем чистом и целостном виде, передал таковыми и своим потомкам, но последние хотя сохранили их путем преемственного предания, однако ж, вследствие многих

неблагоприятных условий, успели их во многом изменить и оразнообразить.

Так объясняли происхождение означенных истин, в лице лучших своих представителей, сами же древние народы, обыкновенно относя их к первым людям, учимым Самим Богом, и всегда за проверкой и открытием их подлинности обращаясь не к позднейшим изобретениям и открытиям ума человеческого, а к преданиям самой глубокой и отдаленной древности. Сократ, например, строгий защитник и блюститель древних преданий, учил, что древние, будучи превосходнее нас и ближе к богам, передали нам высокие познания, принятые от них, а потому, нужно без опасения верить тому, чему учили они о Боге, хотя бы и пришлось подвергнуться опасности от утверждающих противное<sup>734</sup>. И Платон, подобно Сократу, твердо стоя за высокую значимость древних преданий, причину сему указывал в том, что первые люди, непосредственно вышедшие из рук Бога, должны были знать Его, как своего Отца, и им, как детям Его, должно в это верить<sup>735</sup>.

То же самое впоследствии повторил и Цицерон, утверждая, что нужно твердо держаться и древнейших преданий, и древнейшей религии, потому что «самое лучшее есть то, что было самым древним и близким к Богу»<sup>736</sup>, – каковое основание для полной веры в древность Лукан прямее выразил так: *dixitque semel nascentibus auctor, quidquid scire licet*<sup>737</sup>. Между тем, нужно заметить, что не одни классические, но и другие древние народы, как удостоверяют ученые исследователи их памятников, твердо держались подобных же верований, главный источник истины относя к самой глубокой древности, и на последней ступени возводя его, при посредстве первых людей, к Самому Богу<sup>738</sup>.

Таким образом нынешний постепенный ход в развитии людей, на который думают опереться сторонники вышеозначенной гипотезы, не только ничего не говорит в ее пользу, но даже прямо свидетельствует против нее самой. Кроме того, против нее сильно говорят еще и другие, несомненно важные исторические свидетельства. Как известно, ни один из древних народов, более близких к первоначальной

колыбели человечества, не утверждал того, чтобы первые люди находились в гораздо менее совершенном и несравненно худшем состоянии, чем дальнейшие их потомки, тогда как, наоборот, мы встречаемся с сохранившимися у них древними преданиями о состоянии первых людей совершенно другого свойства. По древним, например, преданиям китайцев, «при сотворении первого неба человек был внутренно соединен с Верховным Разумом, а по внешней жизни исполнял все дела правды. Его сердце находило радость в истине, и в нем не было ни малейшей примеси лжи»<sup>739</sup>. По учению также древних персов, первый муж и первая жена также были сначала чисты, невинны и покорны своему творцу (Ормузду)<sup>740</sup>. То же самое говорят и предания индийцев, по которым в первый период человек отличался совершенством по душе и телу и только в дальнейшие периоды люди повредились и подчинились господству греха<sup>741</sup>. А что не только восточные, но и другие народы держались таких же преданий о первобытном состоянии человека, это яснее всего подтверждается существовавшей у всех народов той любимой, в разнообразных видах передаваемой, поговоркой, что первый век был золотой век, смененный впоследствии железным<sup>742</sup>. Для образчика, как древними понимаем был первый золотой век, приводим слова одного из древнейших поэтов, который так его изображает: «Первый век был золотой; в продолжении его хранили веру и правду по доброй воле, хотя не было тогда ни законов, ни его защитников. И даже земля тогда девственная, не тронутая ни плугом, ни бороною, сама собою доставляла все»<sup>743</sup>.

Но сторонники рассматриваемой нами гипотезы, не могши найти для нее фактического подтверждения в древнеисторических памятниках, обращаются к настоящим временам, ссылаясь, как на доказательство в ее пользу, на существующих и теперь совершенно диких и необразованных людей. Это, по их мнению, и есть первые люди, или люди, сохранившие то первобытное состояние, в каком находился первый человек. Но первые ли это люди? Чем это можно доказать? Если только они действительно составляют еще неизрасходовавшийся рассадник, из которого путем

постепенного саморазвития произошли все ныне существующие образованные или полуобразованные народы, то как объяснить то крайнее отдаление и даже отчуждение, в каком находятся одни в отношении к другим, а также почему никогда не приходит мысль в голову одним, что они прототипы всего человечества, и другим, что они представляют собой только естественное продолжение и развитие этих прототипов? Если, далее, означенные дикие составляют совершенно одно с теми предполагаемыми предшественниками своими, которые будто бы путем естественного саморазвития уже давно успели обратиться в цивилизованных или образованных людей, то как понять то, что в настоящее время они вовсе никаких не обнаруживают следов подобного рода духовно-нравственных метаморфоз? Ведь целые века проходят, как дикие племена живут внутри Африки, Америки или Австралии, а между тем путем своего собственного саморазвития не доходят ни до какой цивилизации, продолжая коснуться в самом глубоком невежестве и скотоподобной жизни, несмотря даже на то, что совне и невдали от них находятся цивилизующие элементы, силящиеся сами своим влиянием проторгнуться в среду их. Не ясный ли это знак, что человек сам собой или из себя самого не может произвести просветительные, совершенствующие его жизненные начала, и что если бы первый человек не имел таковых начал и не передал их потомству, ровно ничего не было бы из того просветительного или культурного, чем ныне владеет человечество? Не ясный ли это знак также и того, что дикие люди – это не первые, а последние люди, последние потому, что они изолировали себя, отделились и отродились от общего жизненного корня человечества, ниспавши через это на степень животных, по слову Псалмопевца: человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им (Пс.48:21).

Но обратимся к учению о дальнейшей судьбе истинного, совершенного по душе и телу, первого человека, о котором мы знаем из Откровения и о котором сохранились более или менее верные предания и у всех древних народов.

## **О Боге-Промыслителе человека после его падения**

## §59. Общее замечание

Состояние первобытного совершенства и блаженства первых людей, каковое условливалось, с одной стороны, самым близким и особеннейшим промыслительным отношением к ним Бога, а с другой – столько же близким и искренним отношением к Нему их же самих, было, как известно, непродолжительно, чему виной были сами же первые люди. Несмотря на то, что они обладали силами, вполне способными к своему высокому назначению, несмотря на то, что были ограждены самыми благоприятными для этого и всеми внешними как естественными, так и сверхъестественными условиями, все же решились уклониться от этого назначения в совершенно противоположную сторону, проявив это в своем грехопадении или преступлении данной Богом заповеди. Естественным же следствием сего было изменение их по своей природе к худшему и соответственно с сим последовавшее со стороны Бога изменение в Своих промыслительных к ним отношениях. А потому, обращаясь к учению о Боге-Промыслителе людей после их падения, мы скажем сперва о грехопадении первых людей с его разрушительными действиями на их природу, впоследствии распространившимися и на природу их потомства, а после и о самом, соответственно с сим изменившемся, промыслительном отношении Божием к падшим людям.

**О грехопадении первых людей с его  
разрушительными следствиями для их собственной  
природы и природы их потомства**

## **§60. Учение откровенное. а) О грехопадении прапородителей и следствиях его в отношении к ним самим**

Как же учит Откровение о грехопадении первых людей? По его изображению, поводом к нему послужило обольщение жены змием, который был никто иной, как диавол, что подтверждается словами Самого Иисуса Христа, наименовавшего диавола человекаубийцею искони (Ин.8:44), а также ап. Иоанна, назвавшего его древним змием и обольстителем (Откр.12:9)<sup>744</sup>. Чтобы склонить жену к преступлению данной Богом заповеди, змий или диавол в образе змия внушает ей ту лукавую и соблазнительную мысль, что будто бы Бог как ей, так и ее мужу воспретил вкушать от одного из дерев, стоящего посреди рая, вовсе не потому, чтобы это могло быть для них вредно, и тем более угрожать смертью, а напротив, потому именно, что Он знал, как скоро они вкусят от плодов этого дерева, тогда откроются глаза их и они станут, как боги, знающие добро и зло (Быт.3:4–5). Какого рода предстояла опасность от увлечения сей мыслью, это, повидимому, должно было быть совершенно очевидно для обольщаемой змием жены, потому что склоняться своим вниманием и сочувствием на ее сторону уже значило колебать в себе веру в Бога, своего Творца и благодетеля, променивая ее на доверие диаволу, а также это значило уже наклоняться к тому, чтобы разорвать свой существующий союз с Богом и попытаться занять то новое в отношении к Нему независимое и равноправное положение, какое пророчил диавол. Но жена вместо того, чтобы отдалить от себя эту возмутительную и преступную мысль, всецело увлеклась ею, а потому естественно должен был возникнуть, и на самом деле возник, в душе ее самый гибельный греховный психический процесс, состоявший, с одной стороны, в отчуждении всех сил душевных от Бога, а с другой – в настроении или направлении их в совершенно противоположную сторону. И виде жена, – говорит Бытописатель, изображая ее душевное состояние, – яко добро

древо в снедь, и яко угодно очима видети и красно есть еже разумети (Быт.3:6), т. е. вместо прежних постоянных мыслей о Боге, наполнявших душу жены, все существо ее прониклось одними помыслами и пожеланиями, обращенными на запрещенный плод, и притом такого рода беспорядочными и грубо-чувственными помыслами и пожеланиями, которым на языке Писания – имя похоти плоти (и виде, яко добро древо в снедь), похоти очес (и яко угодно очима видети) и гордости житейской (и красно есть еже разумети) (1Ин. 1:16). Самое же вкушение от запрещенного плода, которое с женой разделил ее муж, разделивший, конечно, прежде и все ее греховные помыслы и чувства, было уже только неизбежным проявлением вовне возникших и созревших внутри их греховных стремлений и пожеланий. Понятно после сего, как должны были быть велики и глубоки последствия грехопадения прародителей для их Богоподобной, обладавшей доселе столь важными совершенствами, природы. По изображению Бытописателя, они, по своем грехопадении, услышав голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня, скрылись от Его лица между деревьями рая (Быт.3:8). Это ясный знак того, что они вслед за падением очень далеки стали от Бога, отчуждивши себя как от Него Самого, так и от Его доселе так щедро изливавшейся на них благодати, что, конечно, должно было гибельно отразиться на всех их духовных силах. Как ослабел и померк их ум, это обнаружилось в том, что они потеряли даже мысль о Вездесущем Боге, нашедши возможным где-либо укрыться от Него (Быт.3:8), а как низвратилось их сердце и наклонилась к злому их воля, это проявилось в том, что они вместо прежней сыновней любви, встретили явившегося им Бога с рабским страхом и вместо того, чтобы принести пред Ним искреннее раскаяние, стали предлагать лукавые оправдания, слагая свою вину то на змия, то друг на друга, то отчасти на Самого Бога (Быт.3:10–13). Впрочем, это не значит, чтобы падшие прародители настолько отчуждились от Бога, чтобы потеряли всякую возможность стремиться к Нему и познавать Его, или чтобы настолько низвратилась их духовная природа, чтобы в ней вовсе не осталось способности и никакого влечения к добру.

То самое, что они, услышав голос Господа в раю, тотчас узнали Его, и притом почувствовав при этом свою перед Ним виновность и стыд, ясно свидетельствует о том, что в них осталась еще способность познавать Бога, а также сохранилось чувство долга и ответственности пред Ним за все свои поступки, сохранились, следовательно, и остатки образа Божия, внутренно соединенного с духовными силами человека.

## **§61. б) О следствиях грехопадения прародителей в отношении к природе их потомства**

Между тем, по учению Откровения, грех прародителей не только в одну их природу внес губительную порчу, но своими разрушительными следствиями он должен был отразиться и действительно отразился и на всех их потомках, вследствие преемственного принятия последними от первых не только природы, но вместе с нею и греховной порчи.

По свидетельству Моисея, Господь Бог, наказавши потопом допотопных людей, которых «развращение так было велико, что все мысли и помышления сердца их были злом во всякое время» (Быт.6:5), после потопа по принятии благоуханной жертвы Ноевой, «сказал в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт.8:21). Если в этих словах прямо не указывается, где последний корень зла, так глубоко поражающего собой людей, то ясно предполагается, что его нужно искать вблизи к рождению человека или в связи с ним, потому что зло начинает проявлять себя в помышлениях сердца человеческого уже от юности<sup>745</sup>. Между тем на этот именно, а не иной источник всеобщей людской греховности прямо указывает Иов, когда говорит: «Кто родится чистым от нечистого? ни один» (Иов.14:4). На тот же источник греха с совершенной ясностью указывает и Давид, когда, несмотря на то, что рожден был от благочестивых родителей, говорит о себе: се бо в беззакониих (беззаконии) зачат есмь и во грехе (во грехе) роди мя мати моя (Пс.50:7). А потому, как сам Давид, так и другие Св. писатели относительно всех людей утверждали, что все уклонились (от добра) и сделались равно непотребными» (Пс.13:1–3, 52:3–4), что «нет человека, который не согрешил бы» (ЗЦар. 8:46), или что нет никого, «кто мог бы сказать: я очистил мое сердце, я чист от греха моего» (Притч.20:9).

Новозаветное же Откровение еще яснее и прямее учит как о всеобщей греховности людей, за исключением одного Иисуса

Христа, по человечеству свято и необычайно родившегося от Пресвятой Девы под наитием Св. Духа (Лк.1:35), так и о внутренней зависимости этой греховности при посредстве рождения от греховности падших наших прародителей. Сам Спаситель в Своей беседе с Никодимом, уча о необходимости, при вступлении в царствие Божие, нового рождения или рождения водой и Духом, вот на что указал как на причину такой необходимости: рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть (Ин.3:6). По заключающейся здесь мысли никто из людей, если не возродится водой и Духом, потому именно не может войти в царствие Божие, что каждый человек сам в себе есть не духовный, а плотский человек, все же люди потому рождаются плотскими, что плотские – все их родители, а следовательно, и во главе их стоящие прародители.

Но с особенной силой, а также обстоятельностью учит о наследственной греховности людей ап. Павел. По его учению, якоже единем человеком (т. е. Адамом, как поясняется в Рим.5:14), грех – (в смысле расположения ко греху или греховности – αμάρτια, а не в смысле действительного греховного проступка – παράπτωμα) в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человека внаде, в нем же еси согрешиша (Рим.5:12). Т. е. грех, влекущий за собой смерть, распространился в мире не по чему-либо иному, как вследствие того, что он привзошел в мир, проистекши от первого человека как своего первоисточника, так что если бы этого не было, то не было бы в мире и людей грешных, а также сопряженной с сим всеобщей смерти, а так как случилось противное, то и подвергаются смерти все люди, являясь греховными, как и первый человек. Эту мысль о внутренней зависимости греховности всех людей от греховности Адамовой еще яснее выражает Апостол, проводя такого рода параллель между первым человеком и Иисусом Христом в их отношениях ко всем людям: якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение, такожде и единого оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни. Якоже бо послушанием единого человека грешни бышамнози, еще и послушанием единого праведни будут мнози (Рим.5:18–19); якоже бо о Адаме еси

умирают, такожде и о Христе еси оживут (1Кор. 15:22). Из этой параллели совершенно ясно, что корень греховности людей заключается не в них самих, а в их родоначальнике Адаме, от которого к ним грех переходит, и переходит к ним именно по тому одному, что они от него происходят. А так как, по Апостолу, все люди путем рождения происходят от Адама (Деян.17:26), то и все они греховны, исключая одного Иисуса Христа, не ведевшего греха (2Кор. 5:21) и искушенного по всяческим по подобию, разве греха (Евр.4:15), все лишены славы Божией (Рим.3:23), все по естеству чада гнева (Божия) (Еф.2:3).

Что же такое, по учению ап. Павла, тот грех, который, происходя и переходя от первого человека, господствует над всеми потомками Адамовыми, и какова сила его и действие?

Этот грех, по Апостолу, есть некоторое живое греховное начало, которое живет во плоти или той стороне души человеческой, какой она ближе всего соприкасается и прикрепляется к телу (Рим.7:18), и живет до самой смерти или разрешения души от тела (Рим.7:24). Действие же его обнаруживается в том, что он, хотя находится в человеке, но как какой-то инородный закон воюет против закона ума его и делает его пленником греховного закона, так что даже когда человек желает доброго, творит не доброе, которого хочет, а злое, которого не хочет, поступая таким образом, конечно, не сам собой, но вследствие живущего в нем греха (Рим.7:18–23). Впрочем, по Апостолу, сила его не настолько велика, чтобы в человеке подавляла все доброе, так как в последнем, несмотря на господствование в нем греха, остается неприкосновенным соуслаждение по внутреннему человеку закону Божию (Рим.7:22), а также остается неприкосновенным желание добра (Рим.7:18), вследствие чего последователь Христов, несмотря на свое рабство по плоти закону греха, при помощи Божией, может служить умом закону Божию (Рим.7:25), а также и язычники, живущие вне Откровения, могут знать Бога и творить по самому естеству нечто сообразное с законом, написанным на сердцах их (Рим.1:19–20, 2:14–15).

## Учение церковно-отеческое

## **§62. а) О грехопадении прародителей и его следствиях в отношении к ним самим**

Согласно с Откровением о грехопадении первых людей и печальных его следствиях, как в отношении к ним самим, так и в отношении к их потомству, учили и древние Отцы и Учителя Церкви.

По их представлению, основывающемуся на вышеуказанных местах Св. Писания, первые люди тоже не сами собой пали, потому что обольщены были и побуждены к этому вселившимся в змия диаволом<sup>746</sup>, но сами явились ответственными перед Богом виновниками своего грехопадения, имея в своем распоряжении все средства, нужные для того, чтобы его избегнуть, как-то: здоровые и крепкие духовные силы с полной свободой своей воли, все внешние условия самые благоприятные и, кроме того, изобильно на них изливающуюся и всегда готовую во всем помочь им вседейственную благодать Божию<sup>747</sup>. В чем же, по их учению, состояло самое грехопадение прародителей, и отчего оно так глубоко и важно было по своим следствиям? Ввиду этого вопроса, как известно, в их время многие не находили возможным понять всю глубину и тяжесть греха прародительского, если только разуметь буквально под ним вкушение от запрещенного дерева райского или же если под тем деревом, от которого вкусили прародители, разуметь одно обыкновенное, похожее на все другие деревья, дерево, а потому или весь рассказ Моисеев о данной Богом и нарушенной человеком заповеди понимали в особом аллегорическом смысле<sup>748</sup>, или же, останавливаясь на одном только запрещенном дереве познания добра и зла, от которого вкусили прародители, настаивали на том, что это не было обыкновенное, а особеннейшее и именно такое дерево, которое будто бы в самой природе своей заключало вредоносную, разрушительную силу и потому гибельно было для вкусивших его<sup>749</sup>. Но все подобные толкования рассказа Моисеева о грехопадении прародителей, как несогласные с духом Писания, древние Отцы и Учителя отвергали, сами

понимая его большей частью исторически-буквально и при этом находя вполне возможным понять и определить всю важность грехопадения первых людей, несмотря на кажущуюся с первого раза его незначительность.

Уже то одно, что многие из них, как мы сейчас видели, под змием разумели действительно змия, только со вселившимся в него диаволом, служит ясным свидетельством буквально-исторического понимания ими грехопадения первых людей. А между тем, как сейчас увидим, многие из них в таком же смысле понимали и запрещенное древо познания добра и зла, от которого вкусив, прародители согрешили. Феофил Антиохийский, например, указавши на то, что все деревья райские, а следовательно и древо познания добра и зла, были произведены Богом из земли, замечает: «Прекрасно было само по себе дерево познания, прекрасен был и его плод. Ибо не оно, как думают некоторые, было смертоносно, но преслушание заповеди... И отец иногда повелевает своему сыну удаляться от каких либо вещей, и если сын преступает отеческое повеление, то подвергается наказанию за непослушание; но не самые те вещи наносят ему удары, а непослушание приносит наказание непослушному. Так и первозданного подвергло изгнанию из рая, труду, печали, болезни и наконец смерти не то, что будто бы в дереве познания заключалось что-либо злое, а непослушание»<sup>750</sup>. Далее, по мнению Феофила, то самое знание, которое было скрыто в плоде, само в себе было прекрасно, но только по отношению к еще не возросшему человеку составляло пищу не по его силам, почему и было воспрещено ему Богом, а отнюдь не потому, чтобы Бог из зависти лишил его человека<sup>751</sup>. Подобным же образом думали о древе познания добра и зла Златоуст, Августин и Феодорит, но с тем различием, что они, находя нужным точнее определить причину и смысл наименования этого дерева деревом познания добра и зла, ввиду разных еретических мнений, настаивали на том, что оно так названо вовсе не потому, чтобы в самой природе своей заключало познание добра и зла, а только потому, что оно имело послужить и на самом деле послужило поводом или случаем к опытному распознаванию человеком

вслед за добром и зла. Так, Златоуст, с особенной силой опровергая бывшее в его время в ходу мнение, будто бы древо познания добра и зла, как показывает самое его наименование, в себе самом заключало и после вкушения от него сообщало и человеку такое знание, противопоставляет ему то, что человек, одаренный совершеннейшим разумом и даже сподобившийся дара пророчества, не мог на первых же порах не обладать нужным знанием добра и зла, подобно тому как и животные сразу обладали знанием полезной для них и вредной пищи, и что поэтому он, если получил какое-либо новое знание по вкушении от запрещенного плода, то только познание своей греховности, соединенной с чувством стыда, на что и указывают слова: *и отверзостася очи их, и позиаста, яко наги быта* (Быт.3:7). Отсюда же Златоуст приходит к тому выводу, что запрещенное древо отнюдь не заключало в себе какого-либо знания, названо же оно древом познания добра и зла потому, что при посредстве его человек согрешил и, согрешивши, опытно познал гибельность зла сравнительно с испытанным прежде благом добра, от какового действия и дано имя самому дереву, согласно с обычаем Писания давать многим местам или вещам имена от случавшихся при них событий<sup>752</sup>. И по Августину, дерево запрещенное названо деревом познания добра и зла не потому, будто оно имело силу сообщить прародителям познание о добре и зле, которого они прежде не имели, а потому, что через вкушение от него они имели опытно познать то великое различие, какое существовало между добром, от которого ниспали, и злом, в которое впали<sup>753</sup>. Феодорит же еще определеннее и полнее выражает мысль о буквально-историческом значении дерева познания добра и зла. «Божественное Писание утверждает, – говорит он, – что и древо жизни, и древо познания добра и зла выросли из земли, следовательно, по природе своей они сходны с прочими растениями. Подобно тому как дерево Крестное есть обыкновенное дерево, но оно же, по причине спасения, получаемого через веру в Распятого на нем, называется спасительным, так и эти дерева суть обыкновенные растения, выросшие из земли, но по Божественному определению одно из

них названо древом жизни, а другое, так как послужило орудием к познанию греха, древом познания добра и зла»<sup>754</sup>.

Чем же древние Учителя определяли высшую степень важности грехопадения прародителей, полагая его в одном нарушении, по-видимому, не важной заповеди, заключающейся только в запрещении вкушения от одного дерева райского? По их воззрению, заповедь эта сама в себе действительно была очень проста, а вместе с тем и очень легка, но это самое должно было делать тем более неизвинительным ее нарушение со стороны человека, особенно если принять во внимание, что так много было для него важных и сильных побуждений к ее исполнению, как в нескудно изливающихся на него дарах промыслительной любви и вседейственной благодати Божией, так и в той страшной смертной угрозе, которой ограждена была Богом неприкосновенность заповеди<sup>755</sup>. Между тем та же заповедь по своему внутреннему смыслу и значению была весьма важна, так как ею определялась и условливалась прочность и незыблемость тех близких и внутренних отношений человека к Богу, от которых всецело зависело как все его дальнейшее духовно-нравственное преспяение, так и нераздельно соединенное с ним блаженство – в единении с Богом. Так, ею прежде всего от человека требовалось то, что существенно было важно и необходимо в его отношениях к Богу, чтобы он, хотя был владыкой всего земного, никогда не забывал и всегда помнил о Том, Кому всем этим обязан и Кто есть верховный Владыка как всего, так и его самого<sup>756</sup>. Далее, ею требовалось тоже весьма важное и существенно-необходимое в отношениях человека к Богу – это безусловное повинование Создателю, составляющее собой начало и как бы мать всех добродетелей<sup>757</sup>. Наконец, ею требовалось и то, что было самого важного и необходимого в отношениях первых людей к себе самим, чтобы они не забывали о высоком превосходстве своей Богоподобной души сравнительно со всем плотским и чувственным и не подчиняли ее последнему<sup>758</sup>, вследствие чего можно сказать, что заповедь, данная Богом первому человеку, заключала в себе, конечно, в зародышевом виде, весь Божественный закон<sup>759</sup>. Преступление поэтому прародителями

данной им заповеди было грехом диавольской гордыни, внушившей им разорвать свой союз с Богом, чтобы самим по себе жить своей независимой жизнью<sup>760</sup>, грехом возмутительного неповиновения и противления воле Божией, выраженной в заповеди<sup>761</sup>, а также грехом глубокого принижения своей собственной природы через подавление в душе высших духовных ее стремлений и вовлечение ее в стремления плотские и грубо-чувственные<sup>762</sup> – было, следовательно, преступлением необычайно большой важности. «Здесь были, – по словам бл. Августина, – и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией, и поругание святыни, потому что не поверил Богу, и человеческое убийство, потому что подвергнул себя смерти, и любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена обольщением змия, и татьба, потому что воспользовался запрещенным древом, и любостяжание, потому что возжелал большего, чем скольким должен был довольствоватьсь»<sup>763</sup>.

Понятно после сего, как должны были быть для прародителей велики следствия их грехопадения, великость которых в свою очередь свидетельствует о великолепии самого их греха<sup>764</sup>. Как скоро они согрешили, тотчас лишились благодати Божией<sup>765</sup>, или общения с Богом<sup>766</sup>, а вместе с сим лишились своей прежней здоровой и стройной духовной жизни, потому что жизнью их был Бог; и насколько поэтому они удалились от Бога, настолько удалились от жизни и приблизились к смерти<sup>767</sup>. Эта разрушительная перемена, последовавшая во всей их духовной жизни, понятно, коснулась и всех сил их души. Их прежде всего пораженный разум потерял свою прежнюю мудрость и прозорливость, что обнаружилось в потере ими даже мысли о Вездесущем и Всеведущем Боге, от Которого они думали укрыться под деревьями<sup>768</sup>, и, кроме того, он вдался в греховные помышления<sup>769</sup>. Их воля потеряла прежнюю святость и стала злой<sup>770</sup>, так как в ней утвердился закон греха<sup>771</sup>. Их сердце тоже утратило свою прежнюю чистоту и непорочность и всецело прониклось грубо-чувственными беспорядочными стремлениями и пожеланиями<sup>772</sup>, так как их душа подчинилась

телу, и в них вместо того, чтобы разумному управлять неразумным, неразумная похоть стала управлять разумом<sup>773</sup>. Совместно с сим в душе их, понятно, последовало и помрачение или искажение самого образа Божия, так что в этом отношении падший человек стал похож на того домовладыку, который, или замарав лицо свое грязью, или надев на себя маску, стал неузнаваем для всех своих домашних, прежде хорошо его знавших и ему подчинявшихся<sup>774</sup>.

Впрочем, падший человек, по учению древнеотеческому, не настолько был поврежден своим грехопадением, чтобы в нем не осталось уже никаких следов и задатков добра. Хотя его разум помрачился и стал слаб, но не потерял стремления искать Бога и способности принимать и уразумевать Откровения Божии<sup>775</sup>. Не настолько также повредились в нем воля и сердце, чтобы в нем не осталось даже никакого желания добра и никакой способности делать доброе, так как свобода выбора лучшего, отличающая его от животных, действующих по одной необходимости, осталась неотъемлемым достоянием его природы<sup>776</sup>, и так как самый над ним суд Божий, растворенный милостью, предполагает в некоторой доле оставшуюся в нем возможность или способность воспользоваться этой Божественной милостью<sup>777</sup>. Наконец и образ Божий не настолько повредился в павшем человеке, чтобы от него не осталось никаких следов в нем, – он только помрачился<sup>778</sup>, потерял свой прежний блеск<sup>779</sup> и ценность<sup>780</sup>. Согласно с сим учила Восточная Церковь и в дальнейшие времена, что видно из позднейших исповеданий ее веры. Так, в православном исповедании кафолической и апостольской Церкви Восточной относительно грехопадения прародителей и его следствии для их природы читаем следующее: «Поелику человек, бывший невинным, не сохранил заповеди Божией в раю, взяв от запрещенного плода и вкусив от него, то вследствие сего лишился достоинства своего и того состояния, которое имел во время своей невинности<sup>781</sup>. Тогда вдруг погубил он совершенство разума и ведения, его воля преклонилась более ко злу, нежели к добру, и таким образом, вследствие содеянного им зла, его состояние невинности и безгрешности

переменилось в состояние греховности<sup>782</sup>. Впрочем, воля осталась неповрежденной по отношению к желанию добра и зла»<sup>783</sup>. В послании же восточных патриархов о том же говорится следующее: «Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав совету змия<sup>784</sup>. Падший же через преступление человек уподобился бессловесным скотам, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком, но он сохранил ту природу, с которой сотворен был, и природную силу свободную, живую и деятельную, так что по природе мог избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла»<sup>785</sup>.

## **§63. б) О следствиях грехопадения прародителей в отношении к природе их потомства или наследственной греховной порче**

Но губительные следствия греха, поразившего собой всю природу первых людей, по учению Церкви, не ограничились только ими одними, а простерлись и на всех их потомков, которые, преемственно через рождение принимая от них свою природу, вместе с сим наследуют и греховную порчу, получившую название прародительского или первородного греха.

Ясным свидетельством такой веры древней Церкви служит уже то одно, что в ней, как известно, еще с апостольских времен существовал обычай крестить младенцев, и крестить во оставление грехов<sup>786</sup>, по поводу чего еще Ориген справедливо замечал следующее: «Если младенцы крещаются во оставление грехов, то каких же грехов? Разве когда-либо они согрешили? Для чего другого может быть им нужна купель крещения, если не ради того, как мы сейчас сказали, что никто же чист будет от скверны, аще и един день жития его на земли? Итак, младенцы крещаются потому, что через таинство крещения очищаются от скверны рождения»<sup>787</sup>.

А между тем мы встречаемся с непрерывным рядом древних Отцов и Учителей, которые в отдельности и на Соборах ясно выражают и подтверждают ту же самую веру Церкви. Уже св. Иустин довольно ясно учит о внутренней зависимости от греха прародителей всеобщей греховности, вместе с проклятием распространившейся на всех людей<sup>788</sup>, исключая только одного Иисуса Христа, родившегося без греха от Девы<sup>789</sup>. Так, по его словам, «род человеческий от Адама подпал смерти и обольщению змия, потому что каждый по своей собственной вине творил зло»<sup>790</sup>. Если, по выраженной здесь мысли, род человеческий, начиная с самого Адама, подпал смерти, то, конечно, совместно с сим с Адама же подвергся он и самому греху Адамову, как причине смерти, на что указывают и самые выражения Иустиновы: «подпал

обольщению змия». Правда, эту мысль, по-видимому, совершенно ослабляют последние слова: «потому что каждый по своей собственной вине творил зло», но их не трудно понять в таком смысле, что хотя все люди подверглись в Адаме обольщению змия, но тем не менее у каждого осталась воля, способная избирать и делать доброе<sup>791</sup>, а потому, если все творили злое, то делали это не по чьей-либо иной, а своей собственной воле, и этим самым оправдывали суд Божий, поразивши смертью весь род человеческий, начиная с Адама. Впрочем, и сам Иустин свою мысль в другом месте выражает яснее и прямее, когда, касаясь необходимости для всех возрождения в купели крещения, говорит между прочим следующее: «Так как мы не знаем первого своего рождения, и по необходимости родились из влажного семени через взаимное совокупление родителей, и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, а стать чадами свободы и знания, и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, – в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога»<sup>792</sup>. Так как в приведенном месте необходимость и неведение в каждом невозрожденном противопоставляется свободе и знанию, как свойствам новой Богоугодной жизни, почему естественно под означенной необходимостью и неведением разуметь нечто несовершенное и небогоугодное, то вышеприведенные слова Иустиновы без особенной натяжки могут быть поняты в следующем смысле: все мы родились от своих родителей с греховным неведением и необходимым влечением ко греху, и, кроме того, сами успели увеличить свою греховность, выросши в худых нравах и дурном образе жизни, а потому и необходимо всякому из нас возродиться в купели крещения, чтобы, став чадами свободы и знания, начать новую, лучшую и Богоугодную жизнь.

Ученик же Иустинов Татиан, хотя к мысли своей о начавшейся с самого Адама греховной порче людей привмешивает особенное личное мнение о трехчастном составе природы человеческой, но передает ее по самому существу предмета достаточно ясно и понятно. По его воззрению, первый

человек, обладая до падения кроме тела и души еще и небесным духом, составляющим собой самый образ Божий и Его подобие, после падения остался только при одной душе и теле, утратив Богоподобный Дух, а вместе с сим и духовный свет и жизнь, которых нет в самой по себе взятой душе<sup>793</sup>. И все люди поэтому имеют только тело и душу, но не имеют духа Божественного, почему и находятся под господством духовного мрака и смерти, являясь во всем похожими на животных и отличаясь от них разве одним даром слова<sup>794</sup>. Впрочем, по Татиану, природа падшего человека не настолько повредилась, чтобы в ней не осталось никаких задатков добра. В его душе сохранились некоторые искры могущества оставившего ее Божественного Духа, а потому может искать Бога и познавать, при помощи Божественного Откровения<sup>795</sup>, может не только производить зло, но и отвергать его<sup>796</sup>, а также может или к себе привлекать, или отвергать того самого родственного себе Божественного духа, которого некогда утратила<sup>797</sup>.

Впрочем, относительно Татиана, равно как и св. Иустина, нужно заметить, что у них больше предполагается, чем прямо высказывается мысль о внутренней зависимости греховной порчи всех людей от греха прародителей или, что то же, о переходе этой порчи ко всем людям единственно от них, а не от другого какого-либо источника. Ириней же высказывает ее совершенно прямо и без всякой неопределенности. «Ева, – говорит он, – оказав непослушание, сделалась причиной смерти и для себя, и для всего рода человеческого»<sup>798</sup>. А в другом месте свою мысль так пополняет: «Мы в первом Адаме оскорбили Бога неисполнением Его заповеди, а во втором Адаме примирились с Ним, быв послушны даже до смерти, потому что не другому кому мы были должниками, а Тому, Кого заповедь преступили вначале»<sup>799</sup>. Из приведенных мест совершенно ясно, что, по воззрению св. Иринея, все люди по тому самому, что происходят от Адама, уже небезучастны в том грехе, каким он оскорбил Бога, а потому все они повинны перед Богом, хотя в то же время все они могут найти для себя и примирение с Ним во Втором Адаме через свою в Него веру, вполне зависящую от их собственной, оставшейся в них

нерушимой свободы<sup>800</sup>. Одно только здесь прямо не высказывается, каким именно образом греховность Адамова переходит от него ко всем его потомкам; но, судя по тому, что св. Ириней почитал безусловно необходимым искупление Христово для людей всех возрастов, не исключая и детского<sup>801</sup>, должно думать, что он переходной ступенью греховности от Адама ко всем его потомкам считал ничто иное, как самое их рождение.

Тертуллиан же прямо и решительно указывает на зачатие и рождение, как на тот общий проводник, через который порча греховная от Адама переходит на его потомков<sup>802</sup>, почему, по Тертуллиану, все решительно люди, за исключением одного человека – Христа, бывшего вместе и Богом<sup>803</sup>, подвержены этой изначальной греховной порче (*originis vitio*)<sup>804</sup>, которая, на первых же порах обнаруживая себя в омрачении и ослаблении духовных сил каждого человека, со временем еще более усиливает свое губительное действие, при увлечениях людей чувственностью, хотя в то же время никогда не уничтожает в них ни свободы к добру, ни способности в благодатному возрождению<sup>805</sup>.

И Ориген точно также на зачатие человека во утробе матерней и рождение смотрел как на общий источник наследственной порчи, переходящей от Адама к его потомкам вместе с заимствованием последними от первого самой своей (телесной) природы<sup>806</sup>. Потому-то, по Оригену, все люди по тому уже самому, что зачинаются и рождаются (исключая одного Иисуса Христа, зачавшегося и родившегося сверхъестественным образом от Девы и через наитие Св. Духа), греховны<sup>807</sup>; потому-то даже младенцы не чужды скверны рождения и нуждаются в ее омытии, почему и в Ветхом Завете приносились жертвы за всякого новорожденного, и в Завете Новом совершается крещение над младенцами во оставление грехов, конечно, не их личных грехов, а лежащей на них скверны самого рождения<sup>808</sup>. Впрочем, по Оригену, греховная наследственная порча, одинаково распространяясь на всех, не с одинаковой силой действует во всех, в одних проявляя себя больше, а в других меньше, что зависит от остающейся в

человеке неприкосновенной свободы, способной во всякое время и к нравственному ухудшению и усовершению<sup>809</sup>.

Таково вкратце учение Оригено о наследственном прародительском грехе, учение, что не трудно видеть, с виду в общем и существенном согласное с учением древнецерковным. Но при этом не нужно забывать только, что Оригеном к нему привмешивается его собственное личное мнение о домирной греховности душ, независимо от наследственной греховности, переходящей на тела, вследствие чего оно, понятно, ослабляется и теряет свою надлежащую силу. А потому в этом учении необходимо строго отличать древнецерковные верования от личных мнений самого Оригена, что не трудно сделать, потому что и сам Ориген почти всегда резко отличает одно от другого<sup>810</sup>.

Но важнее всего то, что в третьем же веке целый Поместный Собор, бывший в 252 году в Карфагене и состоявший из 66 епископов под председательством св. Киприана, с совершенной ясностью и несомненной уверенностью выразил свою веру в переход наследственной греховной порчи от Адама ко всем людям через самое их рождение. По поводу возбужденного в Карфагенской Церкви вопроса о том, нужно ли, по примеру совершившегося в Ветхозаветной Церкви обрезания в восьмой день, отсрочивать и крещение младенцев до восьмого дня или же следует крещать их и раньше, не придерживаясь этого срока, Собор, как известно, принял решение последнее, и свое постановление обосновал на следующем весьма замечательном соображении: «Если и величайшим грешникам, много грешившим против Бога, когда они потом уверуют, даруется отпущение грехов, и никому не возбраняется прощение и благодать, то тем более не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, а только произошедшими по плоти от Адама, восприял заразу древней смерти чрез самое рождение и который тем удобнее может приступить к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи»<sup>811</sup>. Употребленные здесь выражения, что младенец по тому самому, что происходит от Адама по плоти, принимает заразу

древней смерти и что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи, делают совершенно несомненным то, что Отцы означенного Собора в собственном или строгом смысле признавали существование во всех людях греховной наследственной порчи и переход ее к ним от Адама не через иной какой-либо путь, а через рождение. А их вера в сем случае, конечно, была не одной только их личной верой, но отголоском веры и всей древней Церкви.

Переходя затем к знаменитейшим Отцам и Пастырям Церкви четвертого века, мы у каждого из них, кто ни касался вопроса об общей греховности людей, находим вполне и одинаково ясное и определенное учение о наследственной греховной порче, в чем легко можно убедиться из следующих существеннейших и характерических черт их учения. Означенные Учителя прежде всего единогласно учат о всеобщей греховности людей с исключением из общего ее закона одного только Иисуса Христа, сверхъестественно родившегося от Пр. Девы, каковое исключение всегда ими необходимо предполагается, а иногда и прямо высказывается<sup>812</sup>. Далее, эту всеобщую греховность людей они поставляют во внутреннюю и зависимую связь с грехопадением Адамовым, утверждая, что «заблуждение одного Адама заблудило весь род человеческий»<sup>813</sup>, что грех, пришедши к людям от прародителя<sup>814</sup>, через одного перешел во всех<sup>815</sup>, или что все мы согрешили в Адаме, будучи в нем, равно как и он есть в каждом из нас, с поврежденным естеством человеческим<sup>816</sup>. Точнее же определяя мысль свою, они прямо указывали на зачатие и рождение, как на общий для всех проводник прародительской греховной порчи, поясняя при сем, что мы по тому самому уже, что через зачатие и рождение становимся преемниками Адамова естества, делаемся вместе с сим преемниками и его греха<sup>817</sup>, так как зачинаемся и рождаемся во грехе<sup>818</sup>, а зачинаемся и рождаемся во грехе потому, что по закону природы рожденное бывает то же с родившим, от подверженного страстиам рождается страстный, от грешника – грешник<sup>819</sup>, равно как от раба – раб же<sup>820</sup>. Наконец, Учителя четвертого века, признавая в людях наследственную

греховную порчу, как на ее несомненный признак, указывали на обнаруживающееся в каждом человеке болезненное состояние сил его души, а именно на слабость ума, особенно в разумении Божественных предметов, на немощность воли в ее стремлениях к добру и даже большую преклонность ко злу чем к добру<sup>821</sup>, а также на нераздельное с сим омрачение существующего в духе человеческом образа Божия<sup>822</sup>, хотя в то же время они совершенно далеки были от того, чтобы отрицать в падшем человеке всякую возможность знать Бога, при данных ему способах Богопознания<sup>823</sup>, или же возможность желать и делать доброе, при остающейся в нем ненарушимой свободе выбора между добром и злом<sup>824</sup>, равно как и сохранение в нем некоторых остатков образа Божия, при оставшейся в нем способности к Богоподобию<sup>825</sup>.

Таким образом бл. Августин был совершенно прав, когда на делаемый ему одним из пелагианцев упрек, будто бы он сам измыслил догмат о первородном грехе, отвечал так: «Не я выдумал первородный грех, в который кафолическая Церковь верует издревле, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения, новый еретик»<sup>826</sup>. Но что же вызвало Пелагия на отрицание догмата о первородном грехе? Конечно, не недостаток в ясном учении об этом Церкви, а совершенно иные, чисто личные побуждения и соображения. Он не был безусловно против учения о прародительском грехе и известного рода его влияния на всех людей; но только ему казалось совершенно несправедливым и даже опасным допускать при этом, чтобы грех Адамов повредил как всю его природу, так в особенности его свободу, а тем более, чтобы он путем физической наследственности мог наносить такой же вред его потомкам, так как через это должна бы была поколебаться в каждом вера в свои нравственные силы и свою ответственность перед Богом и вместе с сим ниспровергнуться всякая нравственность. А потому Пелагию представлялось необходимым, если и допускать влияние на людей первоначального греха Адамова, то не иначе как в том только смысле, что оно переходит на людей внешним путем примера и подражания, но отнюдь не путем физическим, оставляя поэтому

совершенно цельной и невредимой как их всю природу, так и свободу. Ввиду этих-то совершенно произвольных, хотя благовидных, соображений, образовалась у пелагиан, в противоположность церковному учению о наследственном грехе, своя особенная теория происхождения и распространения греха, сущность которой вкоротке можно представить в нижеследующих положениях: грех не есть что-либо субстанциальное и субстанциально принадлежащее природе человека, по душе творимого Самим Богом, а есть одно совершенно случайное мимолетное явление, возникающее только в области воли и не прежде развития в ней свободы, одной способной к его произведению<sup>827</sup>, он, далее, не есть даже какое-либо постоянное или неизменное состояние или расположение греховное, а есть один только случайный и мгновенный проступок воли против закона, оставляющий свой след только в памяти и совести грешника<sup>828</sup>, а потому первый грех Адамов даже в его собственной как духовной, так и телесной природе, не мог произвести никакого существенного повреждения, и тем более не мог произвести в его потомках, не могших наследовать от своего прародителя того, чего в своей природе не имел он сам<sup>829</sup>, не мог также грех Адамов перейти на его потомков, как только одна вина, распространяющаяся на них через вменение, потому что было бы совершенно противным правде – вменять в вину кому-либо то, в чем он вовсе не участвовал, а совершил кто-либо другой<sup>830</sup>; все люди, следовательно, рождаются такими же невинными и непорочными, какими были до грехопадения прародители, и в этом состоянии они находятся до тех пор, пока не разовьются в них сознание и свобода, при чем только и возможен грех<sup>831</sup>, грешат же они, отчасти увлекаясь примером Адамовым или подражанием ему<sup>832</sup>, но более в силу своей собственной же свободы, которая настолько сильна, что если бы человек вполне твердо и искренно решился, мог бы не сделать ни одного греха и стать навсегда безгрешным<sup>833</sup>, хотя при этом он все же не мог бы избавиться от смерти, составляющей необходимую дань созданной природы, а не следствие греха Адамова<sup>834</sup>.

Но понятное дело, что этого рода пелагианская доктрина шла в совершенный разрез с христианским учением не только о падении, но и искуплении человека, и потому совершенно напрасны были со стороны ее защитников попытки хоть сколько-нибудь примирить ее с откровенным и древнецерковным учением о прародительском грехе, как грехе в строгом смысле наследственном или, что то же, отнюдь не путем примера и подражания, а путем естественного рождения неизбежно переходящем от прародителя ко всем безусловно его потомкам. Все это с особенной силой и доказательностью и противопоставлял пелагианам бл. Августин, приводя против них и ясное свидетельство Откровения<sup>835</sup>, и такое же свидетельство древней Церкви, выразившееся в учении древних ее пастырей<sup>836</sup>, и в самом древнем ее обычай крестить младенцев<sup>837</sup>, а также указывая на тяготеющие над всеми людьми, не исключая и детей, всякого рода страдания и бедствия, как такого рода явления, которые вовсе были бы необъяснимы без предположения всеобщей и наследственной греховности людей<sup>838</sup>.

А между тем и само по себе положительное учение Августиново о первородном грехе, так как оно прямо им направлялось против лжеучения пелагиан, составляло собой большой противовес пелагианству. Сущность же его заключалась в следующем: Адам был не то, что каждый взятый теперь в отдельности человек, он был не только первым, но и родоначальным человеком, в котором заключалась природа всех дальнейших, имевших произойти от него, людей<sup>839</sup>. А потому весьма важно было, как для судьбы его самого, так и судьбы всего его потомства, сохранит ли он через повиновение воле Божией целой и неповрежденной свою природу или же повредит и исказит ее через грех? Случилось последнее. Адам согрешил, и грех его не совне только его коснулся (как учат пелагиане), а проник и поразил собой всю его природу. Тогда как до грехопадения в его природе царила полная гармония и равновесие между душой и телом, между стремлениями духовными и чувственными, так что когда душа свободно устремлялась к Богу и повиновалась Ему, тело послушно

повиновалось и служило ей самой, с грехопадением совершенно поколебались и нарушились в ней эта гармония и равновесие. С греховным перерывом повиновения души Богу, в наказание ей перестало ей самой повиноваться тело, и мало того, что перестало повиноваться, оно даже взяло верх над нею, так что в падшем человеке вместо закона ума воцарился закон похоти, и жизненным его началом вместо духа стала та же плоть, отвлекающая его от всего духовного и влекущая к чувственности и греху и таким образом из дочери греха становящаяся матерью греха<sup>840</sup>. Понятно после сего, что Адам мог произвести из себя потомков не с иной, как с той же поврежденною или такой природой, в которой уже чувственное преобладало над духовным, плоть над духом. Если же так, то необходимо все люди, происходящие от Адама, грешны, — грешны не потому, что они (как учит Пелагий) грешат по подражанию Адаму, а по тому самому, что от него плотски рождаются, рождаясь не иначе как от греховной плоти и с такой же похотью<sup>841</sup>; так как акт зачатия человека никогда не бывает чужд греховной похоти, а потому, как семя, из которого возникает тело его, так и самое его тело никогда не бывает чуждо этой греховной заразы<sup>842</sup> рождающиеся от благочестивых и возрожденных благодатью родителей, рождаются с греховной заразой, наподобие того, как от маслины доброй произрастает маслина дикая, потому что и в возрожденных или облагодатственных остается в некоторой степени плотская похоть, хотя совершенно бессильная и безвредная, при господствовании над ней духа, но всегда способная и готовая к греховным движениям, при ослаблении над ней этой власти<sup>843</sup>. Что же касается невозрожденных, то понятно, что она действует в них со всей своей неодолимой силой, делая их безусловными своими рабами, т. е. рабами греха, и отнимая у них всякую волю к деланию добра<sup>844</sup>, а потому ничего нет удивительного, что от таковых происходят подобные им самим плотские и греховные дети, по примеру того, как и от дикой маслины всегда происходит дикая же маслина.

Не трудно видеть, что бл. Августин своим столь твердым и характерным учением о сущности и способе распространения

первозданного греха совершенно отклонял и ниспровергал пелагианскую теорию происхождения и распространения греха, не находящую для себя основания ни в Откровении, ни в древнецерковном учении. Но нельзя не заметить, что и он сам, увлекаясь в борьбе с пелагианами, не избежал своего рода крайностей, допустивши в учении о глубине порчи падшей природы человеческой такого рода преувеличения, какие ни в каком случае не могли быть оправданы ни Откровением, ни учением древних Отцов и Учителей Церкви. Тем не менее за Августином должна быть признана несомненная заслуга его в его долговременной и успешной борьбе с опасным для христианской Церкви лжеучением пелагиан, отражению и ниспровержению которого он много помог и своими собственными полемическими сочинениями, а также тем, что вызвал на такого же рода деятельность в отношении к пелагианству и всю Западную Церковь. На Западе, как известно, с 412 по 431 год (начиная с Карфагенского и оканчивая Оранжским) состоялся целый ряд Поместных соборов, на которых осуждалась и низлагалась пелагианская ересь во всех ее видах<sup>845</sup>. Впрочем, нужно заметить, что в Западной Церкви и по низложении пелагианства не прекращались несогласия и споры. Только эти несогласия и споры возникали уже не из-за лжеучения Пелагиева, а из-за крайнего учения самого бл. Августина о следствиях первозданного греха, простертого им до уничтожения в падшем человеке всякой свободы к добру, вследствие чего, тогда как одни из западных учителей, опасаясь пелагианства, твердо стояли за все учение Августиново, другие, наоборот, стараясь ослабить и умирить последнее, волей и неволей иногда наклонялись к пелагианству, а то и другое не могло впоследствии не отразиться неблагоприятно на дальнейшей судьбе западного учения о наследственном прародительском грехе.

Что же касается Церкви Восточной, то, строго держась древнеотеческой веры в наследственную греховность людей, она, конечно, не могла иначе как только с полным сочувствием отнестись к борьбе на Западе с ересью Пелагиевою, и на самом

деле выразила такое сочувствие, что видно из засвидетельствования об этом самого римского епископа Келестина в его послании к Несторию, читанном на Третьем Вселенском Соборе<sup>846</sup>, а также из принятия Восточной Церковью (на Трульском Соборе)<sup>847</sup> одного из западных Карфагенских соборов (418 г.) с его определениями, прямо направленными против ереси Пелагиевой<sup>848</sup>. Но на самом Востоке между пастырями Церкви никаких не встречалось недоумений и пререканий, как вообще по поводу учения о наследственном прародительском грехе, так и в частности по вопросу о следствиях этого греха в отношении к падшей природе человеческой. Строго держась древнецерковного учения о наследственной греховности всех людей, они признавали несомненно внутреннюю и глубокую порчу их природы, но совместно с сим они считали не подлежащим сомнению и то, что эта порча не настолько велика и сильна, чтобы лишила человека всякой свободы в выборе доброго и стремления к нему или чтобы делала его безусловно неспособным к произведению чего-либо доброго. Св. Иоанн Дамаскин, всегда строго державшийся древнецерковного учения, хотя грех прародителей полагал в глубокой порче их природы, а именно, согласно с Августином, в ее склонности и ниспадении к веществу и чувственности<sup>849</sup>, но совершенно чужд был той мысли, чтобы с этим соединять безусловную неспособность падшей человеческой природы к добру, а напротив, твердо стоял за неотъемлемое право человеческой свободы – избирать доброе или злое, равно как и производить или согласное с законом, или ему противное<sup>850</sup>.

Так и впоследствии в Восточной Церкви учили о печальных следствиях прародительского греха Адамова, только ввиду особых обстоятельств полнее и точнее формулируя это учение. «Поелику, – говорится в православном исповедании кафолической апостольской Восточной Церкви, – в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили с ним и все, и стали в состояние греховное, быв не только греху подверженны, но и наказанию за грех... Потому-то с сим грехом мы и зачинаемся во чреве матери и рождаемся, как

говорит св. Псалмопевец: *се бо в беззаконих зачат есмь и во грехах роди мя мами моя* (Пс.50:7)<sup>851</sup>. Потому-то в каждом вследствие греха являются поврежденными и разум, и воля. Впрочем, хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том (согласно с мыслию Василия Великого), еще и теперь в воле каждого состоит быть добрым, или чадом Божиим, или злым и сыном диавола»<sup>852</sup>. В послании же восточных патриархов читаем следующее: «Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, и что отсюда распространяется прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет никого из рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени и не ощущал следствий падения в настоящей жизни. А бременем и следствиями падения мы называем не самый грех (как то: нечестие, богохульство, убийство, ненависть и все прочее, происходящее от злого человеческого сердца), но удобопреклонность ко греху<sup>853</sup>. Впрочем, каждый падший человек имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу свободную, живую и деятельную, вследствие чего по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывал и Господь, когда говорил, что язычники любят любящих их, и весьма ясно учит ап. Павел в послании к Римлянам (Рим.1:19), и в других местах, где говорит, что языцы, не имущие закона, естеством законная творят (Рим.2:14). Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом, ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным... В возрожденных же благодатно оно, будучи усиливаемо благодатью, делается совершенным и содельивает человека достойным спасения»<sup>854</sup>.

## **§64. Замечания и суждения по поводу возникших и существующих на Западе разных превратных и ложных о прародительском грехе и его следствиях мнений. а) В католичестве**

Между тем на Западе мы встречаемся с целым рядом превратных и ложных по сему предмету мнений, по поводу и против которых необходимо нам сказать несколько слов.

Первоначальным поводом и причиной к возникновению такого рода мнений послужили вышеупомянутые нами из-за крайнего учения Августинова о следствиях первородного греха споры, которые, начавшись в Западной Церкви вскоре после Августина, можно сказать, непрерывно длились в течение всего средневекового схоластического периода и, что весьма важно, почти всегда склонялись в пользу тех из западных богословов, которые пытались всячески умирить или ослабить учение Августиново. Последним же результатом такового отношения к учению Августинову о первородном грехе, как сейчас увидим, явилось то, что оно не только было очищено от некоторых своих крайностей, но и совершенно видоизменено и низвергнуто даже в том, что было в нем существенного и согласного с древнецерковным учением, и, несмотря на все это, чему нельзя не подивиться, в этом своем последнем виде оно получило право господства между позднейшими богословами в Западной Церкви. Чтобы яснее видеть, как это случилось, мы хотя вкратце коснемся тех из выдающихся в схоластический период богословов, которые предваряли и подготовляли подобное превращение в учении Западной Церкви о первородном грехе.

Анзельм Кентерберийский – один из самых знаменитых схоластических богословов – первый положил решительное и твердое начало не только ослаблению, но и всецелому, можно сказать, уничтожению Августинова учения о следствиях первородного греха, употребивши для этого – тоже весьма решительное, но вместе и столь же опасное средство – низвержение учения Августинова и о самой сущности первородного греха, а также неразрывно с ним соединенного

учения о первобытном совершенстве природы человеческой. По Анзельму, как и по Августину, первобытная праведность или святость человека заключалась в гармоническом отношении его к Богу и таковом же соотношении в нем самом между душой и телом. Но тогда как, по Августину, этого рода гармония была плодом взаимодействия между Богом и первым человеком, по Анзельму, она была одним только делом сверхъестественной благодати, которая, действуя на человека совершенно совне, являлась для него самой в себе беспорядочной и склонной к несогласию и борьбе природы упорядочивающим началом, или как бы кормчим. Грех поэтому первого человека, по Анзельму, состоял не в чем ином, как только в одном чисто внешнем отрицании правящей им совне сверхъестественной благодати, и следствием его для преступившего заповедь Божию человека было не что иное, как одно только лишение этой благодати (*defectus justitiae*) и возвращение к тому чисто натуральному состоянию, в котором он находился или должен быть мыслим находящимся без благодати и в котором такого рода явление, как борьба духа с телом или беспорядочные движения похоти, хотя составляют относительное несовершенство, но тем не менее несовершенство вполне натуральное и неизбежное, а потому чуждое всякой греховности. Что касается, наконец, наследственного прародительского греха, то опять, по Анзельму, хотя он действительно есть, но опять состоит отнюдь не в какой-либо греховной порче или склонности ко греху, передаваемой через зачатие и рождение, а единственno в том, что на всех людей по преемству переходит вина и осуждение прародителево за утрату им, вопреки воле Божией, первобытной праведности, переходит потому, что и сами они рождаются с недостатком этой праведности, наподобие того, как от господина, разжалованного в рабы, рождаются дети уже рабами, а потому все являются чадами гнева Божия и повинными осуждению и смерти, хотя в то же время, по Анзельму, все рождаются с природой цельной и неповрежденной, равно как и с силами вполне здоровыми и крепкими, только чисто естественными или неблагодатствованными<sup>855</sup>.

Не трудно видеть, что такого рода чисто отрицательным учением Анзельмовым о первородном грехе, как одной только утрате первобытной праведности, не только исключалась допускаемая Августином крайняя наследственная порча природы человеческой, но и всякого рода греховная наследственная в ней порча, так как им исключался самый источник этой порчи, т. е. самый же первородный грех, обращенный Анзельмом в противоположность Августину, полагавшему его в похоти плоти, в одну только внешнюю вину человека перед Богом, при сохранении натуральной цельности человеческой природы. Нельзя было поэтому ожидать, чтобы вышеозначенное учение Анзельмово о первородном грехе могло когда-либо на Западе взять полный верх над учением Августиновым, особенно если принять во внимание тот необычайный авторитет, каким пользовался Августин во всех западных богословских школах.

И на самом деле, по крайней мере на первых порах лучшие из западных схоластических богословов вовсе не расположены были жертвовать учением Августиновым о сущности первородного греха в пользу учения Анзельмова, что совершенно ясно из того, что тогда как одни из них, как, например, Гюго (Сент-Виктор) и Петр Ломбард, прямо противопоставляли учению Анзельмову о первородном грехе учение Августиново, другие, как, например, Бонавентура и Фома Аквинский, хотя пытались то и другое объединить и согласить между собой, но делали это без всякого ущерба в существенном учению Августинову и скорее в явный ущерб учению Анзельмову.

Так, по Гюго, первородный грех не есть одно только отрицательное лишение праведности (как учил Анзельм), а положительный, действительный порок, поразивший в преступившем заповедь Божию прародителю его душу неведением, а тело похотью, каковое повреждение переходит путем рождения и ко всем людям – переходит потому, что все рождаются с природой, пораженной тем же недугом, т. е. неведением и похотью, составляющими не одно наказание, но и вину или греховность; потому что неведение, с которым каждый

рождается, не есть только простой недостаток ведения, а как оно является во взрослом, есть отвращение от того, что должно знать, равно как и похоть не есть что-либо чисто естественное и нравственно-безразличное, а есть, чем оно и является впоследствии, нечто греховно-похотливое или страстное<sup>856</sup>. Петр же Ломбард, согласно с Августином, первородный грех полагал исключительно в одной похоти, не в безразличной или безгрешной, как думал Анзельм, а в положительно греховной и беспорядочной похоти, поразившей собой как первого человека вслед за его преступлением, так поражающей ныне и всех его потомков: потому что все люди не иначе зачинаются и рождаются, как только посредством греховносладострастной похоти, которой греховный яд, хотя непосредственно поражает одно затаивающееся и рождающееся человеческое тело, но посредственно, вследствие внутренней связи с телом души, простирает свое разрушительное влияние и на душу<sup>857</sup>.

Бонавentura затем, взявши соединить в одно как определение первородного греха Августиново, так и Анзельмово, делал это не по чему-либо иному, как вследствие сознания полнейшей несостоятельности самого по себе взятого определения Анзельмова, по смыслу которого, как ему казалось, не только человек, но и камни должны бы быть признаны с первородным грехом, так как и они лишены праведности. Соединяя же одно определение первородного греха с другим, он определение Августиновоставил на первом месте, а определение Анзельмово – на последнем; потому что в определении первом видел указание на самую сущность и причину первородного греха, а в последнем примечал одно указание на следствие, проистекшее из этой причины. Иначе говоря, Бонавентура грех прародителей полагал не в лишении ими первобытной праведности, а в допущенной ими и склонившей их вместо духовного к чувственному, греховной похоти, произведшей собой и самое лишение первобытной праведности. Вслед же за сим общий всем и наследственный грех он поставлял не в недостатке только первоначальной праведности, а в передающейся всем через самое зачатие и рождение похоти, заключающей в себе как бы в некотором

зародыше беспорядочные желания и злые страсти и поражающей собой как тело человека, так и при посредстве тела самую его душу, с лишением, конечно, при этом их чистоты и праведности<sup>858</sup>. Фома же Аквинский, хотя в понятии о первородном грехе первое место давал утрате первобытной праведности, а похоть ставил на втором месте, считая первую причиной прародительского грехопадения и последнюю – только ее следствием, но под утратой первобытной праведности он разумел ничто иное, как внутреннее низвращение человеческой воли, отклонившейся от своей истинной цели, или, что то же, отвратившейся от своего неточного блага – Бога, следствием чего и было ее устремление к чувственным благам или ниспадение в рабство греховной похоти<sup>859</sup>, – а потому понятие утраты первобытной праведности у Фомы Аквинского получило совершенно иной смысл, чем какой имело оно у Ангельма.

Но, несмотря на все это, Дунс-Скот взялся восстановить во всей своей силе прежнюю ангельмовскую теорию первородного греха, согласно с Ангельмом став утверждать, что первобытная праведность первого человека состояла не в чем ином, как в одной сверхнатуральной благодати, подобно всаднику или узде сдерживавшим и упорядочившим собой саму по себедискую и беспорядочную природу человеческую, что, далее, грех прародителей состоял не в чем ином, как в одном свержении ими с себя узды Божественной благодати, следствием чего было одно лишение ими этой благодати и возвращение к самому первоначальному состоянию своей чистой натуры, и что, наконец, поэтому и наследственный грех заключается не в чем ином, как в одном только лишении первобытной праведности и тяготеющей вслед за сим над всеми вине и осуждении, но отнюдь не в греховной порче самой природы человеческой, в которой как все вообще силы, несмотря на их склонность ко взаимной борьбе, цельны и ничем не повреждены, так и в частности возникающая в ней похоть, как явление чисто натуральное и относящееся притом к чувственной, а не к духовно-нравственной области, не содержит в себе (как и у животных) ничего испорченного или греховного<sup>860</sup>. Впрочем, в том, что Дунс-Скот соглашался с

мнением Анзельмовым о первородном грехе и твердо за него стоял, ничего не представлялось особенного, при обычном на Западе явлении различных и даже противоположных богословских направлений. Важно здесь было то, что это мнение не только не было прямо отвергнуто Западной Церковью на Тридентинском соборе, занимавшемся между прочим и определением учения о первородном грехе, но, по-видимому, ею даже было принято и одобрено, что отчасти можно видеть из самих же (хотя не вполне ясных и определенных) постановлений Тридентинского собора, особенно же из определений (на заседаниях) первого, второго и пятого, из коих в двух первых говорится, что грех прародителей состоял в утрате дарованной им святости и праведности (без точного определения, какого рода была святость и праведность), а в последнем между прочим утверждается, что в возрожденном не остается, безусловно, никаких следов греха или чего-либо неугодного Богу и что если в них остается похоть или удобовспаменяемая склонность (*fomes*), то она, вследствие своего вызова на борьбу, скорее для них полезна, чем вредна, и во всяком случае не есть грех, хотя сама от греха – и влечет ко греху<sup>861</sup>. Следствием же сего было то, что оно, хотя в более или менее умеренном и смягченном виде, но стало мало-помалу приобретать господствующее положение и символическое значение в Западной Церкви<sup>862</sup>.

Между тем, наряду и в связи с этого рода анзельмо-скотовским о первородном грехе мнением, возникло в католичестве же еще одно, касающееся тоже первородного греха, новое мнение, нашедшее в нем для себя основу и подпору и в свою очередь ставшее и его собой оправдывать и поддерживать. Мы разумеем возникшее на Западе в средние века мнение о непорочном зачатии или об изъятии от первородного греха по самому зачатию своему Пресвятой Девы, каковое в недавнее время уже успело даже взойти в Римской Церкви на степень догмата. А как образовалось внутреннее отношение между рассмотренным нами анзельмо-скотовским мнением и новым римским догматом, это понять не трудно. Так как, по смыслу анзельмо-скотовской теории,

первозданный грех состоял только в лишении сверх натуральной благодати, при остатке в падшем человеке хотя ослабевших и получивших ложное направление, но целых и неповрежденных его сил, то, для восстановления человека в первоначальное состояние праведности, вполне достаточно было того, чтобы к нему возвратилась потерявшая им сверхнатуральную благодать. А так как, далее, сверхнатуральная благодать излилась в преизбытке на Пресвятую Деву в самом Ее зачатии, или когда Она была еще в утробе материей, то понятно, что первозданный недостаток в благодати, общий всем людям, в Ней должен был быть восполнен, и Она должна была родиться в таком состоянии, в каком находился первый человек до своего падения, быв при естественных несовершенствах своей природы восполнена сверхнатуральной благодатью.

Но мы должны заметить, что анзельмо-скотовская теория, особенно в чистом ее виде, в каком передавали ее сам Анзельм и Дунс-Скот, далеко не такова, чтобы заслуживала того почета, какой ей дан в Западной Церкви. Она мало того, что одностороння, но совершенно неосновательна, произвольна и ложна. Ею прежде всего предполагается, что будто бы состояние природы первого человека, рассматриваемое само в себе, независимо от сообщенной ему сверхнатуральной благодати, было во всем существенном тождественно с настоящим состоянием нашей природы, так что первосозданной природе первого человека, как и нашей, одинаково свойственны были и борьба духовного с чувственным, и похоть. Но, перенося таким образом на первосозданную природу человеческую все, ставшее в нынешней природе естественным и неизбежным, отчего бы уже не перенести на нее и наших недугов, страданий и смерти, как и сделали пелагиане, признав все это естественной и необходимой принадлежностью нашей конечной природы? А между тем, мы знаем, что Бог создал человека для нетления, соделав его образом вечного бытия Своего (Прем.2:23), так что человек не иначе мог отдалиться от этого назначения своего и положения, как только через нарушение заповеди, долженствовавшей по угрозе Божией принести ему смерть (Быт.2:17). Бог, следовательно, создал человека с

природой, не только способной, но и настроенной или направленной единственно к тому, чтобы сохранять и поддерживать в себе полную и ненарушимую между телом и духом гармонию, как существенно необходимую для самой прочности и нерасторжимости их взаимного союза, и эта гармония, без всякого сомнения, царствовала во все время в природе первого человека до тех пор, пока он не нарушил заповедь, или пока грех не внес в его природу начала борьбы и вслед за ней разрушения и смерти. Как же после сего можно смешивать и отождествлять первобытное состояние природы человеческой, готовившейся и направлявшейся к нетлению или бессмертию, с нынешним состоянием ее борьбы, разрушаемости и смерти, ясно свидетельствующих не о том только, что над ней тяготеет наказание Божие, но и о том, что в ней самой существует внутренний разлад и беспорядок, как внутренняя причина этого рода явлений? Не значило ли бы это смешивать неповрежденное с испорченным, здоровое с болезненным или нормальное с ненормальным?

Далее, означенной теорией предполагается, что грех первого человека состоял почти исключительно в одной утрате первобытной праведности, которая в свою очередь была одним делом сверхнатуральной благодати. Потому что как нельзя представить того, чтобы свободно-разумный человек обладал сверхнатуральной праведностью, сам будучи в ней совершенно безучастным, так еще более немыслимо то, чтобы возникший уже не совне, а внутри человека грех, и притом настолько сильный и упорный грех, что мог собой отвергнуть Божественную благодать, никакой глубокой и существенной не произвел порчи в самой его природе, ограничив свое действие одним лишением ее сообщенной ей сверхнатуральной благодати. Вообще же вышеозначенная теория, волей или неволей действительный наследственный грех обращая в одну юридическую вину и осуждение, лежащие на всех людях, вследствие одной их родственной связи с их прародителями, одной своей стороной довольно близко примыкает к пелагианству, а таковое уже давно было всецело отвергнуто и осуждено Церковью.

Что касается, наконец, приютившегося под покровом этой теории нового римского учения о непорочном или чуждом первородного греха зачатии Пресвятой Девы, то прежде всего следует заметить, что далеко не вполне верна и несомненна та, в основе его кроющаяся и принятая самим Тридентинским собором (в 5 пр. 5 засед.), анзельмо-скотовская мысль, что будто бы для полного восстановления падшей природы человеческой достаточно только одного возвращения к ней утраченной Божественной благодати, почему с первого мгновения ее возвращения, каковым для Пресвятой Девы было самое зачатие Ее, а для всех других становится акт крещения, в природе человеческой безусловно уничтожается все греховное и неугодное Богу, уступая собой место одному непорочному, святыму и богоугодному. Считаем же эту мысль неверной потому, что даруемая падшему человеку через Иисуса Христа благодать, как мы знаем из Откровения и учения древней Церкви, не сразу или мгновенно подает ему освящение и спасение, а мало-помалу или постепенно, приспособляясь к его свободно-нравственному состоянию и сообразно с сим не только освящая, но вместе и врачуя его, как больного и недужного, почему было бы несправедливым преувеличением утверждать и предполагать, что будто бы в возрожденных нет безусловно никаких остатков греховного недуга, тогда как апостол Иоанн учил: *аще речем, яко греха не ишамы, себе прельщаем и истины несть в нас* (1Ин. 1:8), и ап. Павел говорил: *не еже бо хощу, добroe творю, но еже не хощу злое, сие содеваю. А ще ли еже не хощу аз, сие творю, уже не аз сие творю, но живый во мне грех* (Рим.7:19–20). А напротив, необходимо веровать, что тогда как возрожденным даруется в крещении полное отпущение вины и оставление их прежних грехов, для уврачевания находящейся в них недужной склонности ко греху, как противоядие, подается им только начало или семя новой духовно-благодатной жизни, которое они во всю жизнь свою должны вкоренять в себе и возвращать, в надежде через это самое достигнуть если не во время земной жизни, то по ее окончании полного искоренения в себе всех остатков греховного недуга своего естества, по слову Апостола:

начатой духа имуще, и мы сами в себе воздыхаем, всыновления чающе, избавления телу нашему. Упованием бо спасохомся (ибо мы спасены в надежде) (Рим.8:23–24; сравн. Рим. 7, 24). Но самым ясным и неотразимо очевидным признаком и доказательством всецелой несостоятельности вышепоказанного римского учения служит то, что оно стоит в полнейшем несогласии и противоречии с рассмотренным уже нами, как откровенным, так и древнецерковным учением о всеобщности передающегося через рождение всем людям греха, при делаемом в сем случае исключении только одному Иисусу Христу, бессеменно зачавшемуся и родившемуся от Девы Марии и Св. Духа. Как мы имели случай видеть, все древние Учителя, как восточные, так и западные, руководясь Откровением, совершенно единогласно учили о всеобщей греховности, всегда при этом необходимо предполагая, а иногда и прямо указывая на одно только исключение в сем случае, а именно в отношении к одному Лицу Иисуса Христа. Совершенно напрасны поэтому попытки позднейших латинских богословов отыскать хоть какие-либо темные указания на свой новый догмат<sup>863</sup> у древних Учителей Церкви, тем более, что последние, как можно судить по примеру бл. Августина<sup>864</sup>, из особеннейшего благоговения к лицу Пр. Девы, как Богоматери, считали даже вовсе неуместным касаться Ее в своих рассуждениях о грехе. Первый, как известно, пустил на Западе в ход мысль об изъятии Св. Девы от греха первородного живший в конце IX века, Пасхазий Роберт, поддерживать же и с особыенным рвением стал распространять (в XI веке в Лионе) некто аббат Гвиберт, чему немало способствовало установление в XII веке лионскими монахами праздника непорочному зачатию Пресв. Девы. Но лишь новое учение о непорочном зачатии Св. Девы стало входить в силу в Церкви Лионской, как против него с нещадной и грозной силой обличения выступил знаменитый Бернард Кляревий, который в своем послании к лионским монахам, их учение признавая вовсе неизвестным доселе древней Вселенской Церкви, еретическим и по своим следствиям опасным, писал между прочим следующее: «Ужасаюсь, видя, что ныне некоторые из

vas возжелали переменить состояние важных вещей, вводя новое празднество, неведомое Церкви, не одобряемое разумом, не оправдываемое древним Преданием. Ужели мы более сведущи и более благочестивы, чем отцы наши?.. Но вы скажете: должно как можно более прославлять Матерь Господа. Это правда, но прославление, воздаваемое Царице небесной, требует разумения: царственная Дева не имеет надобности в ложном прославлении, обладая истинными венцами славы и знамениями достоинства... Говорят, что должно почитать зачатие, которое предшествовало преславному рождению: потому что, если бы не предшествовало зачатие, то и рождение не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причине потребовал такого же чествования отца и матери Св. Марии? Равно могут потребовать того же для ее дедов и прадедов до бесконечности»<sup>865</sup>.

Такой сильный и твердый протест такого знаменитого в свое время пастыря, каков был Бернард, не мог остаться без важных последствий для дальнейшей судьбы возникшего на Западе нового учения о непорочном зачатии Св. Девы. Благодаря ему, мало того, что вышеозначенная попытка лионских монахов оказалась совершенно безуспешной, но и впоследствии в течение XIII и XIV веков, когда шли непрерывные из-за этого предмета споры, всегда на стороне Бернарда и против нововодителей становились лучшие из западных богословов, как, например, Петр Ломбард, Бонавентура, Фома Аквинат и даже самые папы, чем, само собой понятно, много заграждался путь к распространению и усилению нового учения о Св. Деве. Только с XV века стали меньше цениться и забываться давние по сему предмету предостережения и наставления, что выражалось в том, что с этого времени симпатии представителей Западной Церкви не столько из-за интересов веры, сколько ради личных интересов стали более и более склоняться на сторону ставшей значительно численной и сильной партии скотистов или францискан, а вместе с сим и на сторону взятого последними под защиту свою учения о непорочном зачатии Св. Девы. Впрочем, и для этого рода представителей западных немалой уздой служило опасение, как

бы через прямое отрицание так твердо Бернардом и его сторонниками защищаемого древнецерковного Предания не произвести больших смут в Церкви, вследствие чего они, несмотря на то, что, по-видимому, совершенно убеждены были в истинности учения о непорочном зачатии Св. Девы, не решались возвести его на степень догмата, с признанием противоположного учения еретическим. Так, например, папа Сикст IV сперва издал было буллу, которой одобрялось учение о непорочном зачатии и все обязывались принимать его, как несомненно истинное, но когда ею произведены были большие волнения в Церкви, он издал другую буллу, которой отменил постановления первой буллы, предоставив всем веровать согласно своему благочестивому настроению, с тем, чтобы одна сторона не осуждала другой<sup>866</sup>. Так отнесся к вопросу о непорочном зачатии Девы и Тридентинский собор, отказавшись от всяких по сему предмету рассуждений и одобрав только определение Сикста IV, выраженное в последней его булле<sup>867</sup>. Так поступали и все, следовавшие за Тридентинским собором, папы, которые, быв вызываемы разными внешними обстоятельствами (как, например, Павел V, Григорий XV и Александр VII), иногда прямо и видимо сами склонялись на сторону учения о непорочном зачатии Пр. Девы, но никогда не решались возводить это учение на степень догмата, равно как и празднику зачатия Пр. Девы не решались придать нового значения праздника непорочного зачатия (*immaculata conceptio*)<sup>868</sup>. Только папа Пий IX решился все это сделать в 1854 году, не задумавшись над тем, что через это он должен был порвать связь с учением о первородном грехе, не Восточной только, но и Древнезападной Церкви, а вместе с сим и навлечь на себя осуждение как одной, так и другой Церкви.

## **§65. б) В протестантстве и выродившихся из него разных рационалистических сектах**

Между тем в протестантстве, в протест против выше рассмотренной нами католической анзельмо-скотовской теории, возникло совершенно противоположное учение о сущности и следствиях первородного греха, стоявшее в связи с такого же рода учением и о первобытной праведности первого человека. Тогда как сторонники анзельмо-скотовской теории, согласно со своим учением о первобытной праведности, как одном сверхнатуральном даре, грех первого человека поставляли только во внешнем акте оттолкновения от себя Божественного дара, лютеране, наоборот, первобытную праведность человека поставляя в самом совершенстве его природы, совместно с сим старались как можно дальше углубить в эту самую природу происшедшее в ней возникновение первого греха, со всеми его разрушительными действиями. Тогда как, далее, защитники скотовской теории следствие первого греха, обозначаемое ими *defectus justitiae*, полагали в одной внешней утрате сверхнатуральной благодати, при сохранении в человеке целостности его чисто-натуральной природы, лютеране, наоборот, следствие грехопадения, обозначаемое и ими *defectus justitiae*, поставляли в совершенно ином, а именно в утрате Богосозданной природой человеческой ее состояния нормального и замене его состоянием совершенно ненормальным или, что то же, в совершенном низвращении природы человеческой и порче ее до самой глубины ее, в самых ее основах. Тогда как, наконец, первые, в частности, все силы в падшей человеческой природе, как душевые, так и телесные, считали находящимися только в чисто-натуральном состоянии, но совершенно способными при известных условиях к предназначенным им вначале нормальным отправлениям, почему и в плотских или чувственных движениях не видели ничего ненормального, – последние, наоборот, все высшие силы в падшем человеке, как то: ум, созданный для познания Бога, волю, предназначенную осуществлять закон Божий, чувство,

призванное к любви Божией, признали хотя не уничтоженными, но настолько испорченными и неспособными к своим нормальным отправлениям, что человек в сем случае стал (по Лютеру) соляным столпом (в который была превращена жена Лота), бездушным образом, или безжизненной статуей, без глаз, без чувств, без сердца, а также таковой признали и низшую или чувственную сторону природы человеческой, совершенно, по их мнению, уклонившуюся от своих нормальных отправлений, всегда зарождающей в себе и произрастающей из себя совершенно ненормальное явление похоти, составляющее не что-либо естественно безразличное, а действительный и положительный грех, грех, не уничтожаемый и в купели крещения и продолжающийся до самой смерти<sup>869</sup>.

Но не трудно видеть, что такое учение лютеран, хотя в основе своей заключало мысль верную о сущности первородного греха, как внутренней греховной порче, в более подробном своем развитии и дальнейших своих выводах представляло не меньшую крайность, чем анзельмо-скотовская теория. Лютеране, чтобы понять первородный грех не как внешнюю вину только, а как внутреннее расстройство природы человеческой, сочли почему-то нужным сперва допустить то, что первозданный человек по самой природе своей был совершен и свят, а затем и то, что он через свой грех в самой глубине низвратил свою природу, чуть не изменивши самой ее сущности или субстанциальности. Но какая была нужда делать это, не говоря уже о том, что для этого не представлялось никакого прямого и твердого основания в Откровении. А между тем отсюда-то неизбежно и проистекли все нижеследующие неразрешимые затруднения, в которых неизбежно очутились лютеране. Если, спрашивалось, первый человек действительно был свят и совершен по самой своей природе, то как понять возможность его падения, а еще более, как понять то, что он, несмотря на совершенство своей природы, не только пал, но и успел даже через свой грех чуть не субстанциально изменить в худшее самую свою природу? А так как, далее, никак нельзя было понять того, чтобы так легко и мгновенно могла сама собой совершенно и существенно видоизмениться природа

человеческая, созданная Самим Богом и от Него Самого стоящая в непосредственной зависимости, то здесь естественно напрашивалась такого рода мысль или предположение, не происходило ли все это с участия Самого Творца человеческой природы, не было ли как первобытное совершенство человека, так и изменение его в состояние противоположное – одним делом воли Божией, или безусловного ее предопределения? Наконец, естественно еще спросить: если бы падший человек действительно настолько повредил себя, что как по своему уму, так и сердцу и воле стал совершенно мертв для духовной жизни, то каким бы образом тогда он мог бы быть искуплен или спасен? Не потребовалось ли бы тогда для него, вместо восстановления и искупления, совершенно нового творения?

Впрочем, нужно заметить, что этого рода крайности в учении о первородном грехе отчасти самими же лютеранскими богословами были сознаны, а вследствие этого отчасти ослаблены и изглажены. Так, прежде всего наряду с их учением о первородном грехе возникшее учение о безусловном предопределении вскоре было ими совершенно оставлено, нашедши для себя приют только в небольшом обществе реформатов. Так, далее, крывающаяся в их учении мысль о греховной порче природы человеческой в самом ее корне или субстанции, которую открыто высказывал и защищал Флаций, тоже была ими совершенно отвергнута и оттеснена тем их ясным и прямым утверждением, что грех первородный, хотя есть лишение своего рода совершенства, с каким созданы были как низшие, так в особенности высшие способности человека, но не есть лишение этих самых способностей в их существе, основании и корне; он только есть утрата того света, которым озарен был ум человека, отвращение воли от Бога<sup>870</sup> и ее бессилие, а также полнейшее отвращение сердца от высшего блага<sup>871</sup>. Наконец, и преувеличенное их представление о потере в падшем человеке всякой свободы воли в делании чего-либо доброго более или менее было умерено и смягчено предоставлением за волей человеческой возможности и силы совершать дела праведности если не духовной (*justitiae*

*spirituaris*), то по крайней мере гражданской (*civilis justitiae*) или плотской и житейской<sup>872</sup>.

Но протестантство не остановилось на этом. Ставши дробиться на многие секты, все более и более удалявшиеся от духа учения как древнецерковного, так и откровенного, оно дошло впоследствии до полного отрицания первородного наследственного греха. Так, отчасти армениане, более же социниане совершенно повторили лжеучение древних пелагиан, отвергавшее всякую генетическую связь между грехопадением прародителей и грехами их потомков. Шведенборгиане же отвергли самый исторический факт падения первых людей. А позднейшие рационалистические теологи совместили то и другое заблуждение, ставши отвергать как наследственный прародительский грех, так и самый исторический факт падения прародителей.

Ввиду этого рода лжеучений лишне говорить о том, что они стоят в прямом противоречии с откровенным и древнецерковным учением, тем более, что и сами их защитники не скрывают этого. Но, кажется, не излишне будет сказать против них несколько слов, на основании одних соображений здравого разума, под покровом которого они надеются найти для себя покойное убежище.

Никто не станет отрицать того всеобщего и многознаменательного психологического факта, что безусловно в каждом человеке, на какой бы ступени развития он ни стоял, несмотря на прирожденность ему идеи добра или стремления к добру, наряду с сим всегда сознается и чувствуется совершенно противоположная склонность ко злу, и притом такого рода склонность, которая непрерывно и неустанно восстает против всех высших духовно-нравственных стремлений души и почти всегда их если не подавляет, то значительно ослабляет своим влечением в противную сторону, вследствие чего от каждого человека для достижения какого-либо поистине доброго и возвышенного дела, требуется большой борьбы, усилия, самоотвержения и подвига, тогда как, наоборот, для совершения чего-либо злого ничего подобного не требуется, так что это происходит как бы само собой. Откуда же,

спрашивается, в людях эта роковая склонность ко греху, несмотря на их стремления, желания и даже готовность делать доброе? Может быть, они сами собой с развитием и летами наживают ее через свою невнимательность и оплошность? Но этого нельзя допустить уже потому, что она является не в одних легких и рассеянных людях, но и в самых серьезных и строго внимательных, и притом всегда является как нечто им совершенно чуждо и даже враждебное. Не прививается ли поэтому к нам эта злая склонность совне через влияние внешней развращенной среды и дурных примеров? Но и этого нельзя сказать, потому что она заявляет о себе в каждом из нас при самых благоприятных для нравственности внешних условиях, и притом каждый из нас очень хорошо сознает, что оно не совне и не случайно сообщается нам, а существует внутри нас, как нечто готовое и внутренне связанное с нашей природой, что оно только внешними условиями вызывается и развивается или же ослабляется и подавляется, смотря по тому, какого рода бывают эти условия и как к ним относится наша воля. Между тем, насколько кто помнит свое детство, вместе с сим помнит и в тогдашнее время присутствие в себе и проявление в соответственной детскому возрасту форме того же злого начала. А наблюдения над такого рода явлениями в детях, каковы, например, капризность, гневливость, злобность, неохота к повиновению, падкость к запрещенному, способность и нечувствительность к причиняемым другим жестокостям и т. п., еще более убеждают в том, что и детям внутренне-присуща та же печальная склонность, влекущая их более ко злу, чем к добру. Как же, спрашивается, после этого можно иначе понять и объяснить всеобщность этой греховной склонности, если не предположить, что все безусловно люди получают ее через рождение вместе с самой природой своей от самих родителей, которые в свою очередь получили ее тоже от своих родителей? Восходя же этим путем все далее и далее, мы естественно должны будем предположить, что и прародители наши, произведя своих потомков на свет, тоже имели эту склонность, почему и передали им ее вместе с их рождением. Но здесь мы встречаемся со следующего рода весьма важным

недоразумением: откуда же появилась в первых людях склонность ко греху? С ней ли они были Самим Богом созданы или же они сами собой нажили ее через злоупотребление своей свободы, быв созданы невинными и безгрешными? Тем не менее разум, которому присуща вера в Бога, как премудрого и всеблагого Творца мира, не задумается над тем, на какое из означенных предположений следует ему склониться. Само собой понятно, что предположить, будто бы сам Бог, несмотря на то, что предназначил человека к нравственному совершенству, создал его с природой более склонной ко злу, чем к добру, было бы совершенно несообразно ни с премудростью, всегда и во всем вполне целесообразно действующей, ни со святостью, всегда направляющейся к одному добруму и отвергающей всякое зло, ни, наконец, с правдой Божией, если дающей кому-либо закон и требующей от кого-либо его исполнения, то не иначе как при представлении со своей стороны полной к тому физической возможности, а ничуть не при нарочитом устроении неодолимых к этому препятствий. Остается поэтому принять как единственно верное то предположение, что первый человек, как учит и Откровение, был создан с неповрежденной и вполне годной для духовно-нравственного назначения природой, но через свое грехопадение он ее повредил и наклонил ко злу, и в этом последнем виде через рождение передал ее своим потомкам.

Вот прямой и естественный путь соображений, следуя которым верующий разум может и должен дойти до настоящего и согласного с откровенным и древнецерковным учением объяснения существующей в мире греховной и физической порчи всех людей. И такое объяснение тем необходимее принять всякому верующему разуму, что все другие противоположные объяснения, как сейчас увидим, оказываются совершенно несостоятельными и неуместными.

Так, одни из противников наших (подобно древним пелагианам) причины нравственной испорченности людей ищут не в самой их природе, которую признают совершенно целой и невредимой, а вовне ее, и полагают таковую в превратном воспитании и влиянии совне дурных примеров. Но влече-

детях ко злу, как мы уже замечали, предваряет собой всякого рода сторонние примеры, из коих хорошие оно встречает с апатией, тогда как, наоборот, дурные с полной симпатией, а также предваряет и всякого рода воспитание, которое, если согласуется с ним, легко им принимается, тогда как, наоборот, если оно претит ему, с полным отвращением отталкивается. Потому-то и самое воспитание детей только тогда оказывается вполне целесообразным и плодотворным, когда заключается не в чем-либо ином, как в возможно более успешном преграждении и подавлении в воспитываемых детях их злых склонностей, с целью привития и утверждения на место их нравов и привычек добрых, тогда как, наоборот, та педагогика, которая своим идеалом доставляет одно только свободное и беспрепятственное развитие всех сил и склонностей детских, как многие опыты показывают, приносит самые гибельные плоды, часто воспитывая или, точнее сказать, развивая из детей нравственных уродов с самыми превратными правилами и с самыми грубыми, зверскими, ни перед чем не останавливающимися склонностями и страстями Между тем, нужно заметить, что и благонамеренная истинная педагогия не вполне удовлетворяется своими успехами в борьбе со злом, которое она предполагает и с которым неусыпно борется в своих питомцах, свидетельством чему служит непрерывнаямена разных педагогических теорий и систем, происходящая, конечно, из сознания неудовлетворительности существующих педагогических мер и желания придумать более пригодные и действительные.

Другие же из противников наших, как известно, причину всеобщей склонности ко злу людей полагают не вовне, а внутри самой их природы, но только этого рода греховную склонность они вовсе не считают чем-либо случайным или свободно-приобретенным, а признают, напротив, совершенно естественным и даже существенно необходимым явлением и свойством самой же природы человеческой, почему и происхождение ее пытаются изъяснить или вывести то из общей ограниченности природы человеческой, как природы тварной и конечной (лейбнице-вольфианцы), то из некоторых частных и

определенных свойств этой ограниченной природы, как то: неведения, составляющего первоначальную форму и ступень сознания человеческого (гегелианцы), а также из самолюбия и чувственности (Шлейермакер). Но изъяснять таким образом существующее в людях зло значит не изъяснять, а прямо отрицать самое зло, как действительное зло, относя его к чисто естественным и безусловно необходимым явлениям самой природы, вместе же с сим, далее, значит Самого Творца признавать виновником всех нравственных нестроений, замечаемых в природе человеческой, и людей из свободно-нравственных существ обратить в одни только чисто механические и безответственные орудия безусловной воли Божией. Кто же, не отказавшись от веры во всеблагого Творца, а также от сознания в себе свободно-нравственного достоинства и призвания, может согласиться на подобное объяснение, тем более, что оно, чего сразу нельзя не приметить, основывается на одном фальшивом или обманчивом смешении совершенно различных вещей, а именно смешении того, что составляет субстанциальную сущность человеческой природы, с тем, что относится только к ее состоянию, зависящему от личной человеческой свободы и носящему на себе неизгладимую печать этой же самой свободы? Каждый без особенного труда поймет, что иное дело – ограниченность тварной природы человеческой, заключающаяся только в отсутствии полного совершенства и ничуть не исключающая совершенства относительного, и иное – низвращение этой же самой природы через злоупотребление свободы, что, далее, иное – общее всем людям, вследствие их ограниченности, неведение или неполнота знания, и иное – превратное направление ума, свободно отвращающегося от истинного ведения, равно как совершенно иное – чисто естественное самолюбие и свободно-нравственный эгоизм, исключающий собой любовь к Богу и ближнему, или сама по себе в своем нормальном виде взятая чувственность и свободно-нравственное увлечение и порабощение ею духа человеческого.

Потому-то, следует заметить, даже лучшие мыслители древнеклассического мира, руководившиеся одними

естественными соображениями разума, а также древними преданиями, совершенно были чужды подобных объяснений греховной поврежденности всех людей, и в своих объяснениях ее более или менее приближались к учению откровенному о грехопадении первых людей и произошедшей отсюда порче всего рода человеческого.

По свидетельству пифагорейца Филолая, на которое ссыпался Климент Александрийский, всем древнейшим философам обще было то верование, «что человеческая душа заключена в теле, как в темницу, в наказание за какое-то преступление»<sup>873</sup>. Платон же, не колеблясь, прямо утверждал, что «природа и способности человека помрачены и повреждены в его родоначальнике с самого его рождения»<sup>874</sup>. А Цицерон, строже, чем кто-либо другой державшийся древних преданий и с такой же точностью передавший их, вот что замечал по поводу царящих в человечестве заблуждений и бедствий: «Эта заблуждения и бедствия жизни человеческой у древних прорицателей или истолкователей, обязанных изъяснять новопостулающим божественные таинства, послужили основанием к тому учению, что человек рождается в таком состоянии бедности и немощи только для заглаждения великого преступления, совершенного в высшей жизни. И мне кажется, что они тут видели нечто истинное; поэтому я соглашаюсь с мнением Аристотеля, что мы осуждены нести наказание, подобное тому, какому подвергались несчастные, попадавшиеся в руки разбойников Этрурии. Живые люди были связываемы лицом к лицу с мертвыми телами; то же совершается и с нашими душами в соединении их с нашими телами»<sup>875</sup>.

Что же касается самых древних преданий, которыми руководились означенные мыслители, то в них, в чем можно убедиться из исторических памятников, сохранялась и из рода в род передавалась, хотя часто в отрывочном и обезображенном виде, но та именно, а не иная мысль, что причина всех зол в мире и бедствий заключается в первых людях, которые, быв вначале невинными и блаженными, впоследствии, при участии виновника всякого зла, впали в некоторое преступление, и через это изменили к худшему как свою судьбу, так и судьбу

всего человечества. Общим отображением этой мысли было верование всех древних народов в существование на первых порах золотого века, смененного впоследствии веком железным, частнее же и определенное она выражалась в разного рода древних народных сказаниях, относившихся к произошедшей в судьбе людей несчастной катастрофе и обозначивших собой ту или другую ее черту или сторону. Таковы, например, были сказания у греков о наделенной всеми дарами неба молодой женщине Пандоре, по увлечению любопытством открывшей некоторый запрещенный ящик, изливший из себя как на нее, так и весь мир бездну всяких зол, а также о Прометее, решившемся похитить у божества некую тайну и за то преданном на терзание злому коршуну, рожденному от чудовищной ехидны – полуженщины и полуэзмия; у египтян о Тифоне, по своей злобе и зависти излившем зло и на землю и ставшем всегдашим врагом Изиде – жене и сестре Озириса; у персов – об Аримане, явившемся первому мужу и жене (Меглия и Мешиане) в образе змия, и через склонение их посредством обмана ко вкушению от плода, повредившем их чистую и невинную природу, а также у китайцев – о виновнике всех зол – гордом драконе, и произошедших в мире всех физических и нравственных нестроениях вследствие того, что человек под его внушением возмутился против верховного разума и власти и, обратив свою любовь к чувственным предметам, положил начало всем страстям и преступлениям<sup>876</sup>. Все это, очевидно, такого рода сказания, что в них нельзя не приметить самой близкой и внутренней аналогии с повествованием Св. Бытописателя о падении первых людей и его печальных последствиях для всего их потомства.

## **§66. Промысление Божие о падших прародителях и о происшедшем от них всем греховном роде человеческом**

Какой же, спрашивается, принял вид промысление Божие, естественно долженствовавшее измениться в отношении к человеку с грехопадением прародителей и происхождением от них всего греховного рода человеческого? Оно, конечно, во многом изменилось, но только изменилось во внешней своей форме или во внешних способах своего обнаружения, а ничуть не в самом существе своем, продолжая быть тем, чем оно было и в самом начале, т. е. одной благопречительной любовью Божией, ничего другого не желающей своему духовно-разумному и возлюбленному созданию, кроме одного блага, и ничего другого для него не делающею, как только то, что может способствовать этому самому благу.

## §67. Способ промышления естественный

Так, оно прежде всего изменилось в своих естественных отношениях к человеку, допустив во внешних условиях его существования произойти такого рода печальным изменениям, каких на первых порах вовсе не было, но каковые естественно должны были для него возникнуть вместе с его грехопадением. Хотя Господь создал человека в неистление (Прем.2:23), т. е. с той целью, чтобы, он был бессмертен не только по душе, но и по телу, и хотя соответственно с сим даровал ему все для этого благоприятное и нужное как в самом теле, так и во всех его внешних условиях, но все это внутренно и необходимо было связано с искренним и всецелым повиновением воле Божией, почему Господь, преподав Свою заповедь человеку, и оградил ее Своей прямой и решительной угрозою: *в онь же аще день снессте от него (запрещенного дерева), смертию умрете* (Быт.2:17). Это, понятно, означало не то, чтобы человек в самый день нарушения данной ему Богом заповеди должен был умереть или прекратить свое существование на земле, а то, что с этого времени должно будет совершенно измениться его назначение и положение на земле, как всегдашнего или бессмертного ее обладателя, или, что то же, его жизнь на земле должна будет сделаться вместо вечной – только скоропреходящей и временной, вместо прежней независимой ни от каких разрушительных влияний внешних земных стихий – вполне и безусловно им подчиненной, вместо прежней блаженной, безмятежной, безболезненной и никогда не стареющейся – полной одних изнурительных трудов и скорбей, болезней и страданий, приносящих и предваряющих собой самое разрушение и смерть. Потому-то Господь, произнося Свой приговор над преступившими Его заповедь первыми людьми, а в лице их и над всем, имевшим произойти от них, грешным потомством, осудил их не только на смерть, но и на бедственную, полную всякого рода трудностей, болезней и страданий жизнь, имеющую предварить собой смерть (Быт.3:16–19)<sup>877</sup>.

Но как ни грозен и ни тяжел был этот праведный суд Божий, постигший согрешивших людей, в глубине его заключена была и милость, всегда встречающаяся в Боге с правдой (Пс.84:11). Тогда как Господь, в силу правды Своей, наказал человека допущением во внешней его судьбе тех великих зол, которые естественно должны были возникнуть вслед за его грехом, в силу Своей милости, Он в этом же самом наказании представил человеку самые важные и действительные средства как к его удержанию от дальнейшего течения по пути ко греху, так и к вразумлению, раскаянию, и возможному исправлению, потому что Он не хощет смерти грешника, но еже обратитися нечестивому от пути своего и живу быти ему (Иез.33:11).

«По великодушию Божию, – так рассуждает по сему поводу св. Ириней, – человек познал и добро повиновения, и зло неповиновения, чтобы око ума, опытно зная то и другое, разумно избирало лучшее и он никогда не сделался ленивым или небрежным к заповеди Божией, а напротив, опытно зная, что то, что лишает его жизни, т. е. неповинование Богу, есть зло, никогда не покушался на это, и зная, что сохраняющее его жизнь повинование Богу есть добро, со всяким тщанием соблюдал его... Ибо как язык через вкус получает познание о сладком и горьком, и глаз через видение различает черное от белого, и ухо через слух знает различие звуков, так и ум, через испытание того и другого получая познание добра, становится тверже в сохранении его, повинуясь Богу, неповинование же сперва отвергает через раскаяние, как нечто горькое и злое, а потом разумно пересознает, каково то, что противоположно добру и сладости, чтобы никогда уже не пытаться на вкушение неповинования Богу»<sup>878</sup>. По Кириллу же Александрийскому, первый человек, по своем грехопадении, «получив в удел себе изнурительный пот и скорби, был предан как бы некоторой узде, болезням, злостраданиям и другим горестям жизни. За то, что не удержался благоразумно в свободной от трудов и беспечальной жизни, он предается злополучиям, дабы страданием уврачевал в себе болезнь, постигшую его среди блаженства»<sup>879</sup>. Так учили о значении постигших человека многоразличных жизненных трудностей и бедствий и другие

древние Отцы и Учителя Церкви, смотря на них то как на самые вразумительные напоминания о гибельности греха, то как на самое внушительное предостережение, преграду и врачевство против него. «Прежде преступления, – говорит св. Дамаскин, – все было подвластно человеку, так как Бог поставил его начальником над всем, что находится на земле и в водах... После же преступления... подвластная тварь восстала против своего владыки, поставленного Создателем, и человек осужден в поте лица возделывать землю, из которой взят. Но и ныне животные не остаются без пользы для человека, потому что, приводя его в страх, заставляют вспомнить и призвать на помощь Бога, Который сотворил его. После преступления, по определению Господа, стали также вырастать из земли терния, и самые розы, назначенные для удовольствия, покрылись тернием для того, чтобы напоминать нам о преступлении, за которое земля осуждена возвращать нам терния и волчцы»<sup>880</sup>. По Василию же Великому<sup>881</sup> и Златоусту<sup>882</sup>, все вообще появившиеся в жизни падшего человека бедствия и горечи составляют в отношении к последнему то же, что в отношении к больному употребляемые опытным врачом часто весьма неприятные и тяжелые, но полезные и благопотребные врачебные средства.

Наконец, по учению древних Отцов Церкви, и самая смерть – одно из первых в мире зол, допущена была Богом не для одного наказания, но и для возможной пользы или блага падшего человека. «Бог, – говорит, например, св. Феофил Антиохийский, – оказал великое благодеяние человеку тем, что не оставил его вечно связанным грехом, но, как бы осудив в ссылку, изгнал его из рая, дабы он этим наказанием очистил, в продолжение известного времени, грех, и исправившись потом... мог быть возвращен... что имеет совершившись после воскресения и суда. Ибо как сосуд, когда после устройства его окажется в нем какой-либо недостаток, переливается или переделывается, чтобы он сделался новым и неповреждённым, так бывает и с человеком через смерть, потому что он некоторым образом разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, т. е. чистым, праведным и бессмертным»<sup>883</sup>.

Подобные же мысли о значении смерти, общие и другим Учителям, с особенной ясностью и силой высказывает св. Кирилл Александрийский, пиша по сему предмету следующее: «Смертью законодатель останавливает распространение греха и в самом наказании являет человеколюбие. поскольку Он, давая заповедь, с преступлением ее соединил смерть, и поскольку преступник подпал сему наказанию, то и устроет так, что самое наказание служит ко спасению. Ибо смерть разрушает эту животную нашу природу и таким образом, с одной стороны, останавливает действия зла, а с другой – избавляет человека от болезней, освобождает от трудов, прекращает его скорби и заботы и оканчивает страдания телесные. Таким-то человеколюбием растворил Судия самое наказание»<sup>884</sup>.

## **Образ промышления сверхъестественный**

## **§68. Предвечное определение Божие о восстановлении падшего человека через посольство на землю Самого Сына Божия и ниспослание Святого Духа**

Промышление Божие, далее, много изменилось и в своем сверхъестественном отношении к человеку, так как вслед за его падением отступила от него дарованная ему вначале обильная сверхнатуральная благодать Божия. Но оно опять изменилось только по внешней своей форме, а не по самому существу, продолжая оставаться одной и той же бесконечной любовью Божией, создавшей человека для внутреннего и свободного общения с собой, а потому и по его падении не переставшей искать такового с ним общения и единения. Говорим же это прямо и решительно потому, что, как известно, у предвидевшего падение человека Бога еще от вечности состоялось решение и определение о его восстановлении через посольство в мир Своего Сына и Святого Духа и что это определение Божие стало входить в свою силу с первых мгновений по падении человека, на что указал Сам Бог Своими словами, обращенными в присутствии первых людей к их искуителю: *и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем тоя, твой твою будет блести главу, и ты блести будеши его пяту* (Быт.3:15). По этой-то причине, понятно, все промышление Божие о падших людях, если рассматривать его со стороны сверхъестественной, является ничем иным, как раскрытием и осуществлением предвечного определения или плана Божия о спасении людей, к чему оно непрерывно направлялось и направляется и чего всегда в известной мере достигало и достигает, получая отсюда свой особенный характер и значение. А потому, прежде чем мы приступим к учению о самом Божественном домостроительстве спасения человеческого, нам естественно и необходимо сперва вникнуть в учение о предвечном совете и предопределении Божием относительно спасения людей и изложить его, конечно,

в полном согласии с тем, как учит об этом Откровение и как учила древняя Церковь.

## §69. Учение откровенное

Что в совете Божием определено было спасти падшего человека через посредничество Сына Божия, об этом ясно засвидетельствовал Сам Сын, уча о Себе, что Он от Отца послан в мир для того, чтобы творить волю пославшего Его и совершить дело Его (Ин.4:34), что Он от Отца Своего, Который завещал Ему (над людьми) царство (Лк.22:29), получил заповедь, чтобы отдать (за спасение людей) жизнь Свою (Ин.10:17–18), и что поэтому Он по предназначению же (Божию) шел на смерть (Лк.22:22), совершившуюся и по свидетельству ап. Петра не по чему-либо иному, как по определенному совету и предведению Божию (Деян.2:23. Сравн. Деян.3:18). А что этот совет Божий был предвечным или вечным, это ясно видно из того, что ап. Петр Иисуса Христа, кровью Которого искупляются верующие, называет непорочным и пречистым агнцем, предназначенным еще прежде создания мира (1Пет. 1:19–20), а ап. Павел домостроительство спасения называет тайной, сокровенной от вечности в Боге (Еф.3:9), и об уверовавших во Христа учит, что Бог от начала через освящение Духа и веру истине избрал их ко спасению (2Сол. 2:13), что прежде создания мира предопределил Он усыновить их Себе через Иисуса Христа (Еф.1:4–5) и что для этого дарована им благодать во Христе Иисусе прежде вековых времен (2Тим. 1:9). В чем же, по учению Откровения, заключалось то побуждение, которое подвинуло Бога к предвечному предопределению и предначертанию будущего домостроительства спасения падших людей? Оно заключалось не в чем ином, как в одной к людям любви Божией, о чем засвидетельствовал Сам Христос, уча о Боге, что Он тако возлюби мир, яко и Сына Своего единородного дал есть, да всяк веруяй в Он не погибнет, но иметь живот вечный (Ин.3:16), а также прямо и ясно учили апостолы Иоанн и Павел, указывая на любовь, как на главное и единственное побуждение, предрасположившее Бога ко спасению людей через Своего Сына (1Ин. 4:9–10; Еф. 2:4).

Понятно поэтому, что предвечное определение Божие о домостроительстве спасения обнимало собой всех людей, или имело своею целью всем предоставить возможность спастись, что подтверждается и прямым свидетельством Откровения о том, что Бог не хочет погибели ни одному грешнику (Иез.33:11), а всем человеком хощет спастися и в разум истины приити (1Тим. 2:4), почему и долготершт на нас, не хотя да кто погибнет, но да вей в покаяние приидут (2Пет. 3:9), и Христос, пришед в мир призвать к покаянию не праведников, а грешников (Лк.5:32), предал Себя для искупления всех (1Тим. 2:6), за всех вкусил смерть (Евр.2:9), или умер (2Кор. 5:14), и стал умилостивлением за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира (1Ин. 2:2).

Но для спасения наделенного Богом свободной волей человека, по учению Откровения, недостаточно одного на то соизволения Божия, а требуется и со стороны самого человека и согласие, и живое участие. Потому-то предвечное определение Божие о спасении людей через Христа не было безусловным, а было поставлено в зависимость от их искренней и деятельной веры, почему и Сам Иисус Христос, уча о Боге, что Он тако возлюби мир, яко и Сына Своего единородного дал есть, к сему присовокупил: да всяк веруяй в Онь не погибнет, но иметь живот вечный... веруяй в Онь не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть (Ин.3:16,18), а также, преподав Своим ученикам заповедь о проповеди по всему миру Евангелия всей твари, Он опять присовокупил: иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет (Мк.16:15–16). Кроме того, об условии вступления в царство небесное Он учил еще: не всяк глаголяй ми: Господи, Господи, внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесех (Мф.7:21).

А так как не все преклоняются к вере в Сына Божия и творят волю Отца Его, а напротив, многие упорствуют и закосневают в неверии и грехе, что всеведущему Богу ведомо было от самой вечности, то, по учению Христову, от создания же мира уготованы были Богом как для праведников царство, так для грешников огнь вечный (Мф.25:34,41), т. е. от самой вечности предназначена была Богом как блаженная участь для

праведников, так и мучительная – для грешников, но предназначена была та и другая участь вовсе не потому, чтобы Сам Бог, желая одним блаженства, вместе с сим желал, чтобы другие мучились, а потому, что, как Он предвидел, одни своей собственной жизнью заслужат одно, а другие – другое, почему и Спаситель, уча об осуждении грешников на вечный огнь, здесь же указал, как на единственную его причину, на то, что они вели жизнь греховную (Мф.25:42,44), равно как и наоборот, единственную причину присуждения к блаженству праведников указал в одной их праведной жизни (Мф.25:35–40).

Таково в общем учение Откровения о вечном предопределении Божиим, касающемся спасения людей. Сущность его вкортко можно представить так: предвижая падение человека, Бог еще от вечности предопределил через Своего Сына спасти его, но спасти не против его воли, а под условием живой и деятельной веры во Христа; а так как вместе с сим Он предвидел, что одни из людей воспользуются предложенными им средствами спасения, а другие упорно отвергнут их, то от вечности же первым предназначил заслуженную ими участь блаженную, а последним – тоже ими самими заслуженную участь мучительную. Предполагать же здесь, как некоторые хотят, нечто похожее на безусловное предопределение, или предопределение, в силу одной только безусловной воли Божией, одних из людей, независимо от их личной свободы и заслуг, ко спасению и вечному блаженству, а других – к лишению спасения и затем к вечному осуждению, – это значило бы прямо противоречить вышеозначенным местам Писания, и даже не этим одним местам, а всему Писанию, которое так обильно Божественными заповедями, требующими от каждого их исполнения, наставлениями и убеждениями, клонящимися к вразумлению и исправлению грешников, а также обетованиями за добродетельную жизнь наград, равно как угрозами за жизнь порочную наказаний, что вовсе не мирится с мыслью о безусловном предопределении Божиим, исключающем собой всякое значение воли человеческой, а также значение добродетели и порока, равно как и за них награды и наказания.

Правда, в Писании встречаются некоторые места, которые, быв взяты отрывочно, могут представляться благоприятствующими сторонникам безусловного предопределения, но они на самом деле, как сейчас увидим, вовсе не заключают в себе чего-либо подобного, если понимать их в связи с контекстом речи, а также с параллельными местами и духом всего Писания. Так, ап. Павел в послании к Римлянам пишет: ихже бо предуведе (Бог), тех и предустави, сообразных быти образу Сына Своего... а ихже предустави, тех и призыва; а ихже призыва, сих и оправда, а их же оправда, сих и прослави (Римл.8:29–30). Здесь отрывочно взятые слова Апостола: предустави сообразных быти образу Сына Своего – толкуются в том смысле, что будто бы Бог по одной безусловной воле Своей предопределил некоторых не только к славе, но и к самой святой или Богоподобной жизни, так что последняя в отношении к предопределению Божию является не причиной, а необходимым следствием, равно как и наоборот, предопределение Божие в отношении к означенной жизни должно быть представляемо не как зависимое от нее следствие, а как ее безусловная причина. Но в таком случае спрашивается: для чего же Апостол прежде чем сказать: тех предустави, употребил выражение: ихже предуведе?

Оно, понятно, было бы совершенно лишне, если бы Апостол со словом предустави соединил мысль о безусловном предопределении. Но так как мы не вправе допускать подобного предположения, то необходимо должны понять вышеприведенные слова Апостола не иначе как в том смысле<sup>885</sup>, что Бог предопределил к славе тех, о которых предвидел, что они (по жизни своей) будут подобными образу Сына Своего или же являются, как говорится в предыдущем 28 стихе, любящими Его, а вместе с сим и достойными Его милостей.

В смысле безусловного предопределения к святости, а совместно с сим и к блаженству изъясняются защитниками этого учения и слова ап. Павла в послании к Ефесянам: яко же избра нас в Нем прежде сложения мира, быти нам святым и непорочным пред Ним в любви (Еф.1:4), в которых та

предполагается мысль, что будто бы Бог избрал верующих к славе не вследствие того, что они имели быть, как Он предвидел, святыми и непорочными, а для того именно и избрал, чтобы они были таковыми, и чем они должны были быть, вследствие самого избрания Божия. Но здесь речь, что нетрудно видеть, о предвечном избрании или предопределении не к вечной славе, а к исходатайствованной прежде сложения мира через Христа и подающейся как ефесским, так и всем христианам освящающей благодати, подающейся не с иной, а той именно целью, чтобы она не оказалась тщетной, а все воспользовались ею для приобретения святости и непорочности, каковую мысль Апостол в другом послании прямее выражает так: явися благодать Божия спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце (Тит.2:11–12). Избрание же такого рода, понятно, не исключает собой свободы в избранном, могущем и принять, и отвергнуть то, что предоставляется ему подобным избранием, пример чему представлен был Иудой, который, несмотря на то, что наравне с другими Апостолами избран был для того, чтобы приносить плод (Ин.15:16), не только отверг это, но и предал Самого Господа.

Более, по-видимому, благоприятствуют мысли о безусловном предопределении Божием, не только к святости, но и к ожесточению во зле, слова ап. Иуды: привнидоша бо нецыи человецы, древне предоставленнии на сие осуждение, нечестивии, Бога нашего благодать прелагающий в скверну и единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа отметающийся... (Иуд.1:4). Но здесь же об этих древле предоставленных к осуждению беззаконниках говорится, что они злоупотребляют благодатью Христовой, что они отмечаются Бога и Господа Иисуса Христа и упорствуют в своем нечестии (Иуд.1:11), почему на всеобщем Суде и будут судимы наравне с ангелами, не соблюдшими своего начальства и оставившими свое жилище (Иуд.1:6), и обличены во всех преступлениях своих (Иуд.1:14–15), а все это ясно показывает, что они были предоставлены на осуждение отнюдь не в силу одной

безусловной воли Божией, предложившей им все нужные ко спасению средства, а вследствие упорства их же собственной воли, ожесточенно отвергшей как эти средства, так и Самого всеблажого их Подателя, что, конечно, наперед ведомо было Богу<sup>886</sup>.

Но более всего благоприятствующими учению о безусловном предопределении представляются для его сторонников следующие места в 9-й главе послания к Римлянам: *еще бо не рождшимся, ни сотворившим (Исаву и Иакову) что благо или зло, да по избранию предложение Божие пребудет, не от дел, но от призывающего речеся ей (Ревекке), яко болий поработает меньшему, якоже есть писано: Иакова возлюбил, Исава же возненавидел... Темже убо ни летящего, ни текущего, но милующего Бога... егоже хощет, ожесточает... Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь (Рим.9:11–13, 18, 21)?* А между тем, как сейчас увидим, и в них не оказывается ничего тождественного с означенным учением, если только понять их не отрывочно, а в связи с контекстом речи и главной целью Апостола, заключающеюся в том, чтобы уяснить иудеям, почему они, несмотря на свои преимущества перед язычниками, явились отвергнутыми Богом, тогда как язычники были Им призваны и вступили в Его Церковь. Главные и существенные мысли, содержащиеся в 9-й главе послания к Римлянам, могут быть представлены вкратце в следующем виде. Благодать оправдания, которой, к величайшему прискорбию Апостола, лишились иудеи, несмотря на то, что по плоти происходили от Авраама, заключается не в рождения плотском, а таком, какое делает детьми обетования или детьми Божиими (Рим.9:2–8), и она не что-либо приобретенное вследствие каких-либо родовых преимуществ или личных заслуг, а один дар милости Божией, похожей на тот ничем еще не заслуженный дар любви, какой еще до рождения был предызбран и возлюблен Иаков (Рим.9:11–12), и потому в своем даянии она зависит не от хотящего, ни от подвизающегося, а от милующего Бога, Который кому хочет подает ее, и кого хочет – лишает, предоставляя того

собственному жестокосердию или греховному упорству<sup>887</sup>. Но если так поступает Бог, по Своей воле одних милуя, а других отвергая от Своей милости, то да не покажется это кому-либо несправедливым, чего не может быть в Боге (Рим.9:14). Потому что (как предполагается у Апостола) Он знает, кого помиловать или пожалеть, а также с кем поступить так, как поступил с ожесточившимся против Него фараоном (Рим.9:15–17). Если изделие не может сказать сделавшему его, зачем меня так устроил, то уместно ли подобное же возражать человеку против Бога, Который, подобно горшечнику, устрояющему одни сосуды для почетного, а другие – для низкого употребления, одних из людей избирает в сосуды Своего милосердия, а других обращает в сосуды гнева и погибели (Рим.9:20–24)? А между тем Бог не по одному желанию Своему обращает одних в сосуды гнева и погибели, а вследствие их собственного ожесточения и упорства, так как Он с великим долготерпением щадит эти сосуды гнева (Рим.9:22), щадит, по слову Апостола в другом послании, не с иной, как той целью, чтобы всяк, кто бы очистил себя (от всяких скверн греховных), мог стать сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело (2Тим. 2:21). И сосуды Своего милосердия уготовляет, по Апостолу, Бог опять не вследствие одной только безусловной Своей воли, а под условием, со стороны милуемых Им, веры в Его Сына, в чем является не только милость, но и правда Божия. А потому ап. Павел так заключает свою 9-ю главу: что убо речам, яко языцы, не гонящий правду, постигла правду, правду же, яже от веры. Исраиль же, гоня закон правды, в закон правды не постиже. Чесо ради? Зане не от веры, но от дел закона: преткнувшись бо о камень претыкания, якоже есть писано: се, полагаю в Сионе камень претыкания, и камень соблазна, и всяк веруяй в Онь не постыдится (Рим.9:30–33).

После этого не трудно видеть, что речь у ап. Павла в 9 главе – вовсе не о предопределении Божиим людей к вечной славе или к вечному осуждению, а об избрании их и отвержении в отношении к существующему на земле благодатному царству, и притом об избрании и отвержении вовсе не безусловном, а условливаемом, со стороны призываемых, верой или неверием,

вследствие чего и случилось то, что тогда как уверовавшие из язычников, благодаря своей вере, вступают в благодатное царство Христово, не уверовавшие из иудеев, потому именно, что не уверовали, оказались в отношении к этому царству отверженными Богом или, прямее сказать, сами себя отвергли, как выразился об этом сам же ап. Павел, обращаясь к ним по поводу своей проповеди к язычникам, с такого рода замечанием: вам бе лепо первее глаголати слово Божие, а понеже отвергосте е и недостойны творите сами себе вечному животу, се обращаемся во языки (Деян.13:46).

## §70. Учение древнеотеческое

Согласно с Откровением учили о вечном предопределении Божием ко спасению падших людей и все древние Учители и церковные писатели, только более уясня и определяя, а также оправдывая откровенное учение, ввиду противоположных и ложных мнений, а именно языческого *fatum*, поставлявшего как волю, так и всю судьбу человека в безусловную зависимость от неумолимой судьбы и гностико-дуалистического учения о предназначении человека по различию самой природы своей или к доброму и блаженству, или ко греху и вечному мучению.

Уже св. Иустин, в противоположность этого рода ложным мнениям, с совершенной ясностью и решительностью учит о вечном предопределении ко спасению людей, как предопределении, условливаемом их свободным произволением, а также о предназначении Им последней блаженной или мучительной участи, как о предназначении, условливающемся собственной их добродетельной или порочной жизнью и потому основывающемся на одном предведении Богом этой самой жизни, ничего в ней не предрешающем и не вынуждающем. По Иустину, предвечный план о людях, созданных со свободной волей для делания правды, вполне был соображен с их волей, почему Богом, признавшим это за лучшее, определены были им известные периоды времени для пользования своею свободой, а также назначены были всеобщие и частные суды<sup>888</sup>. А так как Бог предвидел и предвидит будущее, то и приготовляет каждому участь, сообразную с его заслугами<sup>889</sup>. Но «если мы говорим, что будущие события были предсказаны, не то говорим, будто они совершаются по необходимости судьбы, а то, что Бог, зная наперед будущие дела всех человеков, и определяя в Себе, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству дел своих, предсказывает через пророчественного Духа, что они получат от Него сообразно с достоинством своих дел<sup>890</sup>. Ибо если не так, а все бывает от судьбы, то совершенно нет в нас свободы... Но что человек со свободным произволением или

поступает хорошо, или грешит, это мы таким образом доказываем. Мы видим, что один и тот же человек переходит к противоположным вещам; а если бы определено было ему судьбой или быть порочным, или честным, то он не был бы способен к таким противоположностям и не мог бы многократно меняться. Да и не были бы одни хороши, а другие худы. Ибо тогда мы утверждали бы, что судьба – причина пороков, и между тем делает противное самой себе, или надлежало бы признать за истину то (вышесказанное) положение, что нет ни добродетели, ни порока, но только в мнении различается доброе или худое, а это, как показывает истинный разум, есть величайшее нечестие и беззаконие»<sup>891</sup>.

То же самое и с такой же ясностью и несомненностью повторяет и св. Ириней, уча, что «наперед все знающий Бог каждому подготовил приличное жилище: тем, которые ищут света нетления и к нему прибегают, Он милостиво дарует желаемый ими свет, другим же, Его презирающим, отвращающимся и избегающим и как бы самим себя ослепляющим, Он подготовил достойную противников света тьму, и не хотевших покоряться Ему предал соответственному наказанию... Ибо как бегущие этого временного света сами себя предают мраку, так что они сами причина того, что лишены света и живут во мраке, а не свет – причина такой жизни их... так и бегущие вечного света Божия, содержащего в себе благо, сами причина того, что будут жить во тьме, лишенные всех благ, потому что сами сделались причиной такого положения своего»<sup>892</sup>.

В таком же смысле понимали и оправдывали предопределение Божие, в противоположность маркионитам и гностикам, и Тертуллиан<sup>893</sup>, и Климент Александрийский<sup>894</sup>, указывая основание для него не в чем-либо ином, как в одном предведении добрых или порочных действий человеческих, а потому и последнюю его причину полагая не в безусловной воле или в одном предведении Божием, а в этих же самых действиях человеческих.

Ориген же эти самые мысли раскрывает еще подробнее и обстоятельнее, имея при этом в виду то возражение

противников, что будто самое предведение Божие уже предрешает собой и предустанавливает те или иные человеческие действия, а также их неосновательные ссылки на некоторые из мест Писания, повидимому, говорящие в пользу безусловного предопределения Божия. Предведение Божие, по Оригену, к действиям человеческим относится отнюдь не как условливающая их причина, а скорее как условливаемое ими следствие, потому что предвидящий их Бог предвидит, как свободные действия, существующие происходить из одной свободной воли человеческой. А потому последние, понятно, возникают сами собой, совершенно независимо от предведения Божия, так что они и в таком случае проис текли бы, если бы и не были наперед Богом предвидены, наподобие того, как предсказываемые пророками будущие события (например, предательство Иуды и т. п.) происходили независимо от самых предсказаний, и произошли бы и тогда, когда не были бы наперед предсказаны<sup>895</sup>. Соответственно же с сим Ориген стих 29-й 8-й главы к Римлянам, на который ссылались его противники, изъяснял в том смысле, что Бог потому именно и предопределил некоторых к оправданию и славе, что наперед предзнал, что они по своей жизни будут подобны Его Сыну<sup>896</sup>, и слова ап. Павла (Рим.9:20–24) о предназначении одних людей в сосуды чести, а других в сосуды позора, понимал так, что Бог, как Творец, конечно, имеет власть над людьми, как горшечник над глиной, чтобы из одного и того же материала человеческой природы устроить сосуды чести и сосуды позора, но, несмотря на это, он не поступает несправедливо (*irrationabili aliqua aut fortuita gratia*), так как соделывает сосудами чести только тех, которые очищают себя от всякой скверны греха, и сосудами позора – тех, которые не очищают себя через покаяние от своих грехов<sup>897</sup>.

Так учили о вечном предопределении Божием ко спасению людей и все Отцы и Учителя IV века, подтверждением чему служит отчасти и прямое их учение об этом предмете, но более всего их общее учение о домостроительстве спасения человеческого, как зависящем не от одного Бога, но и самих людей. Так, например, по Василию Великому,

«домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке есть возвзвание его из состояния падения<sup>898</sup>, и притом возвзвание постепенное и вполне приспособленное к немощи человеческой, так как Домостроитель нашего спасения в глубине богатства Своей премудрости и в неисследованных судах разумения предначертал для нас легкое и к нам применимое руководство, приучая нас (подобно больным глазами) сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились»<sup>899</sup>, что, понятно, было бы совершенно излишне, если бы по предопределению Божию для спасения человека не требовалось его собственной воли. По Григорию Назианзину домостроительство спасения людей в своем существе есть ничто иное, как врачевство, вполне приспособленное Богом к немощным силам человека, с тем, чтобы последний сам по своей доброй воле мог принять его, так как оно только при этом условии может принести ему свою пользу<sup>900</sup>, почему Бог и не принуждает человека ко спасению, а только убеждает, и определил, что не для нехолящих должно делать добро, но благодетельствовать желающим<sup>901</sup>.

Но особенного внимания заслуживает прямое и точное об этом учение Иоанна Златоустого, сущность которого можно вкратце изложить в следующих положениях. Домостроительство спасения людей во Христе не есть что-либо новое или случайное, а от вечности предоставленное или предопределенное дело Божие<sup>902</sup>, имевшее производиться Самим Богом, но не без участия и со стороны человека, потому что хотя Бог желает одного спасения нашего и все делает для этого<sup>903</sup>, но в то же время и от нас требует известного участия, большую часть производя Сам<sup>904</sup>. А так как Бог не нуждался в том, чтобы, подобно людям, сперва дожидаться самого совершения людских дел, а потом уже судить о них, поскольку Ему все наперед известно<sup>905</sup>, то Он от вечности же одних предыбрал к блаженству, а других предназначил к мучениям, сделав это отнюдь не по какой-либо необходимости, а по Своей правосудной воле, наперед предвидевшей в делах людей достойное или награды, или наказания<sup>906</sup>. «Ибо избрание Божие

бывает, хотя не за добрые только дела, а и по любви к нам, но и не по одной только любви, а и за нашу добродетель. Если бы достаточно было одной только любви, тогда все должны были бы быть спасены, а если бы, наоборот, достаточно было бы одной нашей добродетели, то излишне было бы явление Сына Божия в мире и излишне было бы все домостроительство Его. Итак, это делается и не по одной любви (Божией), и не за нашу только добродетель, но под условием той и другой вместе»<sup>907</sup>. Поэтому никто не имеет основания и права делать какой-либо упрек Богу за то, что Он избирает того или другого ко спасению и блаженству, так как Он избирает лучших, и Его избрание служит свидетельством не только Его любви к избираемым, но и добродетели их<sup>908</sup>. Что же касается неизбранных или отвергнутых Богом, то опять в сем случае не виновен Бог, так как Он предвидел, что они, несмотря на то, что Им будут призваны, не послушаются Еgo, и несмотря на то, что им будет дарована благодать, воспротивятся и отвергнут ее, что и сывалось, и сывается на самом деле<sup>909</sup>. По этой-то причине, по Златоусту, нужно отличать в Боге волю предшествующую, по которой Он, вследствие любви Своей, не хочет смерти ни одного грешника и подает все средства, необходимые для его спасения, и волю последующую, по которой в силу правды Своей обрекает Он на мучение тех, которые упорно отвергают все спасительные средства и с тем же упорством закосневают во зле<sup>910</sup>.

Согласно с сим учили и знаменитейшие Учителя Запада: св. Иларий<sup>911</sup>, Амвросий<sup>912</sup>, и бл. Иероним<sup>913</sup>, предопределение Божие обосновывая на предведении, а предведение поставляя в зависимость от такого или иного нравственного достоинства людей, в свою очередь зависящего от свободного принятия или непринятия последними дарованных Богом и для всех открытых средств спасения. Так на первых порах учил и бл. Августин, но, к сожалению, впоследствии, быв увлечен борьбой с пелагианами, он отказался от своих прежних убеждений, ставши проповедовать и отстаивать безусловное предопределение Божие, что не могло не отразиться неблагоприятно на дальнейшей судьбе учения о предопределении на Западе.

На Востоке же как во время, так и после Августина никаких не было поднимаемо недоумений по вопросу о предопределении, и восточные пастыри Церкви продолжали учить о нем в том же духе и смысле, в каком доселе учили их предшественники. Так, например, по замечанию св. Кирилла Александрийского, хотя Бог еще от вечности, до совершения людьми их дел, присуждает к той или иной участи, но поступает в сем случае не ложно, а справедливо; потому что Он наперед предвидит, каковы они будут, подобно тому, как еще до рождения предвидел, что Иаков будет сравнительно с Исаевом лучшим и богобоязнейшим, почему и возлюбил его, тогда как Исаев отверг (Мал.1:2), или как предвидел относительно Иеремии, что он будет достойнейшим провозвестником Его воли, почему освятил его еще во утробе матерней (Иер.1:5), а также как, по слову ап. Павла (Рим.8:29), о верующих предузнал, что будут в жизни своей подобны Сыну Божию, почему и к славе их предопределил<sup>914</sup>.

Феодорит же ввиду того ложного мнения, что будто Бог тем самым, что предвидит, уже предопределяет людей к той или иной жизни, присовокупляет к сему следующее: «Но никто пусть не утверждает, что причиной здесь служит предведение, потому что не предведение их сделало таковыми, а Бог только издали предусмотрел будущее, как Бог. Ибо если я, смотря на бешенного, закусившего удила и сбросившего с себя седока, коня, скажу, что он, приближаясь к стремнине, бросится в нее, и затем по слову моему сделается это, то не я ввергнул коня в пропасть. И Бог всяческих, издалека все предвиная, как Бог, не доводит тем до необходимости одного преуспевать в добродетели, а другого делать зло. Если бы Сам Он принуждал к тому и другому, тогда несправедливо было бы одного провозглашать победителем и увенчивать, а другому определять наказание... Но Он не несправедлив, а потому побуждает к добру и запрещает противное тому, а также хвалит делателей добра и наказывает по Своей собственной воле возлюбивших порок<sup>915</sup>.

Но особенного внимания заслуживает учение об этом самого верного и точного истолкователя древнеотеческих

верований, св. Иоанна Дамаскина, который сущность его передает в следующих кратких и характерных положениях: «Должно знать, что Бог все предвидит, но не все предопределяет. Он предвидит и то, что зависит от нас, но не предопределяет его: потому что не хочет, чтобы было зло и не вынуждает добродетели... Предопределяет же по Своему предведению Бог то, что от нас не зависит. Ибо, по Своему предведению, Он предназначил уже все, что сообразно с Его благостью и правдою»<sup>916</sup>. А так как Дамаскин под независящим от него и по Своему предведению наперед Богом предназначенным для нас разумеет воздаяния за нашу добродетельную или порочную жизнь<sup>917</sup>, то, по его мысли, Бог только предопределяет ту или иную будущую участь людей, и притом предопределяет не по безотчетному Своему решению, а сообразно со Своей благостью и правдой, на основании предведения человеческих заслуг. Что же касается самой жизни людей, своей святостью или порочностью условливающей этого рода заслуги, то Бог, хотя ее предвидит, но, сохранивая свободу, вовсе к ней не предопределяет, вследствие чего, несмотря на то, что Он хотел бы во всех видеть одно доброе и всех спасти, допускает в них возникновение и возрастание и злого, хотя оно противно Его воле и должно влечь за собой Его грозный суд<sup>918</sup>. Причина поэтому и самого присуждения людей не только к блаженной, но и к мучительной будущей участи, заключается не в Боге, а в самих же людях, через свою собственную жизнь заслуживающих себе у Бога или награды, или наказания<sup>919</sup>. Так продолжали учить на Востоке и после Дамаскина в дальнейшие века<sup>920</sup>, почему, когда по случаю распространившегося в XVII веке лжеучения о безусловном предопределении, представился для пастырей Восточной Церкви повод высказать об этом свое осуждение, оно было дано в том именно духе и смысле, в каком учили о предопределении все древние восточные и до Августина западные Учителя Церкви. Но прежде чем приведем означенное суждение Восточной Церкви о безусловном предопределении, считаем нелишним сказать несколько слов о вызвавшем их на то самом же лжеучении.

## §71. Ложное на Западе учение о безусловном предопределении и суд о нем Восточной Церкви

Начало учению о безусловном предопределении на Западе, как уже замечали, положил бл. Августин, пришедши к нему вследствие своей горячей борьбы с Пелагием. Пришел же он к нему таким образом. Опровергая Пелагия, учившего, что в каждом человеке духовно-нравственные силы так здоровы и крепки, как были в первом человеке до его грехопадения, и что поэтому каждый и сам собой без благодати может делать всякое добро, Августин при этом в увлечении и сам впал в крайность, ставши учить совершенно противоположному, а именно тому, что все люди, вследствие наследственного прародительского греха, так повредились во всей своей природе, что, утратив всякую способность и свободу к добру<sup>921</sup>, стали представлять из себя одну массу погибших (*massam perditionis*) и добычу губителя-диавола<sup>922</sup>, а потому, если они могут быть спасены и на самом деле спасаются, то не иначе как исключительно одной благодатью Божией, вседействующей и непреоборимой силой, производящей в них и веру, и добрые дела, и делающей их достойными любви Божией<sup>923</sup>. Встречаясь же, далее, с неотразимым вопросом: почему не все спасаются, если спасение всецело зависит от одного Бога, он в ответе на него допустил новое и крайнее положение, и именно то, что Бог предопределил к благодати и святости, а также к славе и блаженству только определенное число избранных, всех остальных предоставивши их собственному произволу, почему тогда как первые необходимо освящаются благодатью и соделываются достойными будущей блаженной участи, последние, быв лишены благодати, закосневают в своих грехах и через это заслуживают ожидающие их вечные муки<sup>924</sup>. А так как и после этого естественно напрашивался вопрос: почему именно Бог избирает для помилования тех или иных людей, тогда как других отвергает, и как примирить это с правдой Божией, то Августином придуман был для этого такой ответ: причина этому заключается в глубинах премудрости и любви

Того, Который кого хочет милует и кого хочет отвергает, и в этом никакой нет неправды, потому что все повинны пред Богом и заслуживают осуждения, если же Бог, несмотря на то, некоторых прощает и милует, то это все же отнюдь не дает всем остальным основания и права винить Бога за свою судьбу, так как все они перед Ним виновники и должники<sup>925</sup>. Таким образом Августин шаг за шагом отступал от древнецерковного учения об условном предопределении Божиим, пока совершенно не уклонился в противоположную сторону, став полагать причину предопределения Божия не в предведении нравственного достоинства избираемых или отвергаемых людей, а в одной безграничной воле Божией, безусловно предопределяющей одних к святости и блаженству, а других отвергающей от того и другого. Правда, что это крайнее воззрение Августина несколько смягчалось тем, что он безусловное предопределение Божие ограничивал одними только предызбранными к вечному блаженству, не простирая его на всех остальных, по своей собственной греховности заслуживающих вечного мучения, но не трудно видеть, что в своем последовательном развитии оно необходимо вело ко включению в область безусловного предопределения Божия и осуждаемых на вечные мучения, так как здесь предполагалось, что Бог по одной Своей только воле лишает не избранных Им средства к их духовному уврачеванию, а через это и достижения вечной славы.

Ничего поэтому нет удивительного в том, что означенное учение, стоявшее в прямом несогласии с откровенным и древнецерковным учением, несмотря на высокий авторитет Августинов, не только не нашло себе полного сочувствия на самом Западе, но даже вызвало против себя упорную и продолжительную так называемую полупелагианскую борьбу, начавшуюся с протesta монахов Адрumentского монастыря (в Африке), а также южно-галиканских, во главе которых стоял преп. Иоанн Кассиан. Тем менее оно могло найти для себя сочувствия, при своем развитии до крайних выводов, от чего удержался сам Августин, но что могло быть сделано другими. Поэтому-то каждый раз, как скоро возникали на Западе строгие предестиниане, пытавшиеся развить и оправдать учение

Августиново во всех его крайних выводах, всегда против них со стороны большинства выступало живое и сильное противодействие, одерживавшее над ними верх. Так, когда во главе предестиниан (в VI в.), появился некто Люцид<sup>926</sup>, который, строго развивая учение Августиново, стал учить о безусловном предопределении Божием не только избранных к святости и блаженству, но и отверженных к пороку и мучениям, против него выступили с особенной силой своей полемики Викентий Лиринский, Геннадий и в особенности Фавст, следствием чего было полное осуждение учения Люцидова на Поместном соборе Арелатском (524 г.)<sup>927</sup>. Так было и в IX веке, когда (монах Орбакийского монастыря) Готшальк, поставив для себя задачей восстановить учение Августиново о предопределении во всей его строгости, стал учить о двояком безусловном предопределении Божием и избранных – к блаженству, и отверженных – к осуждению. Против него восстали Рабан Мавр и Гиикмар, и он за свое учение был осужден на соборах Майнцском (848 г.) и Вачентском (855 г.)<sup>928</sup>. Впоследствии, в цветущий период схоластики, как известно, слишком далеко заходили в своей защите учения о безусловном предопределении фомисты, но им дан был сильный отпор скотистами, сторону которых в учении об условном предопределении приняла и вся Западная Церковь.

Но, не нашедши благоприятной для себя почвы в католичестве, учение о безусловном предопределении нашло таковую в протестантстве. Лютер, как известно, и начал свою реформу с того, что в падшем человеке признал совершенную утрату свободно-нравственной воли до потери ею даже способности воспринимать или отвергать благодать Божию, отсюда же необходимо перешел он к признанию совершенной безусловности и непреоборимости за оправдывающей и спасающей благодатью, а затем естественно пришел и к учению о безусловном предопределении, распростерши его с одинаковой силой как на спасаемых, так и на погибающих, как на добродетель, так и на порок, как на будущее блаженство, так и на будущие мучения. Это столь суровое и безотрадное учение на первых порах было вполне разделяемо и главнейшим по

реформе сотрудником Лютеровым – Меланхтоном, который поэтому и поместил его в ряду других пунктов вероучения лютеранского в первом издании своего богословского сочинения: *Loci theologici* (1521 г.). Но вскоре Меланхтон совершенно отложился от него, сознав всю его неосновательность и шаткость, и потому, исключив его из учения лютеранского в других двух изданиях своего вышеозначенного сочинения (1535 и 1543 гг.), каковое обстоятельство имело весьма важное влияние на дальнейшую судьбу учения о безусловном предопределении. Благодаря ему, это учение было отвергнуто значительным большинством лютеран, несмотря на долгую и упорную борьбу, с одной стороны, между сторонниками Меланхтона, получившими (вследствие допущения ими некоторого содействия со стороны воли в благодатном спасении человека) наименование синергистов, а с другой – между защитниками учения о предопределении Лютерова, получившими от стоявшего во главе их Флацция название флацианистов.

Но тем не менее нашелся человек, который успел объединить между собой сравнительно небольшое число строгих приверженцев Лютерова учения и образовать из них общество, получившее название реформатского. Это был Кальвин, который, взявши поддерживать учение Лютерово о безусловном предопределении, не только ничем не ослабил его, но еще более усилил, приведши его в более строгую систему и возведши к такого рода общим понятиям о воле Божией, по которым она, вследствие своей безграничности и всемогущества, будто бы необходимо должна безусловно царить над всеми тварными и конечными волями, составляющими в отношении к ней одно ничтожество, и от которой поэтому одной безусловно зависит нужное для проявления ее милости и правды, как избрание одних, так отвержение других, как добродетель первых, так и порок последних, как блаженная участь спасаемых, так и мучительная участь погибающих. Но это учение Кальвиново, хотя отличалось полной и даже выпуклой ясностью, через это самое обнаруживало очевидную неосновательность, почему в самом

обществе кальвинистов произошло деление на секты. Сперва появились в нем армениане (получившие имя от своего главы Армения, профессора Лейденской академии), восставшие против учения Кальвинова о предопределении, и гомаристы (получившие название от Гомара, профессора Лейденской же академии), решившиеся остаться верными этому учению. Впоследствии же самые гомаристы распались на так называемых супраляпсариев и инфраляпсариев, из коих первые безусловное предопределение Божие относительно избранных и отверженных помещали прежде падения человека (*supra lapsum*), а последние – совмещали с самим падением (*Cintra lapsum*), по поводу чего, как известно, из представителей всех означенных партий состоялось в Дордрехте (в 1618 г.) собрание, и на нем хотя было утверждено учение о безусловном предопределении, но уже в значительно смягченном, а именно в том виде, что из всех, повинных греху и осуждению, людей Бог одних избирает единственно по Своей безусловной воле для проявления в них Своей милости, почему через Своего Сына искупил их и дарует им веру и благодать, необходимо их спасающих, всех же остальных по той же Своей воле предназначил для проявления в них Своей правды, почему и лишил их всех средств спасения и они необходимо погибают<sup>929</sup>.

Но тем не менее и в этом последнем своем виде учение Кальвиново не могло не являться крайне возмутительным для благовоспитанного христианского смысла и чувства, так как оно прежде всего низвергало собой истинное понятие о всесвятом, всеблагом и правосудном Боге, представляя Его Самого виновником в людях как добра, так и зла, и потому милостивым без правды и праведным без милости, а вслед за сим совершенно низвергало и истинное понятие о свободно-нравственном достоинстве и назначении человека, делая из него одно чисто страдательное орудие безусловной воли Божией и через это обращая в ничто все его лично-свободные желания добра, все свободные и напряженные усилия к возможно большему осуществлению его в своей жизни<sup>930</sup>. Потому-то иерархи Восточной Церкви, когда распространение этого учения вызвало их на свой суд о нем, предали его

анафеме на Иерусалимском Соборе, бывшем в 1672 г. А проповедников его признали худшими всех неверных. Вот самое их весьма замечательное определение: «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины. Ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, который хощет всем человеком спастися и в разум истине приити (1Тим. 2:4); но поскольку Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие – худо, то посему одних определил к славе, а других осудил... Но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределляемых или осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестием... Не значит ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значит ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Бог не причастен никакому злу, равно желает спасения всем, у Него нет места лицеприятию; почему мы исповедуем, что Он справедливо предает осуждению тех, которые остаются в нечестии по развращенной своей воле и нераскаянному сердцу, но никогда, никогда не называли и не назовем виновником вечного наказания и мучений и как бы человеконенавистным Богом, Который Сам изрек, что радость бывает на небе о едином грешнике кающемся. Верить таким образом или мыслить мы не дерзаем никогда, доколе имеем сознание, – и тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме и признаем худшими всех неверных»<sup>931</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> - См. т. I. § 13. стр. 55–57.

<sup>2</sup> - Herm. Pastor. Iid. II. mand. 1.

<sup>3</sup> - Contr. haeres. lib. 1. с. 10. п. 1.

<sup>4</sup> - De praescript. ad vers, haeret. с. 9.

<sup>5</sup> - De virgin, veland. с. 1.

<sup>6</sup> - De praescript. с. 13.

<sup>7</sup> - De princip. praefat. п. 4.

<sup>8</sup> - Симон Волхв, Менандр Василид, Карпократ и другие учили, что мир образован ангелами. Тертулл. De praescript. haeret. с. 46. Ирин. Advers. haeres. lib. 1. с. 23–25. Епифан. Haeres. 22 et 24. Керинф же учил, что мир образован некоторой низшей силой без ведома верховного Бога. Ирин. Advers. haeres. lib. III. с. 11. Епифан. Haeres. 28. А офиты, манихеи и прискиллиане утверждали, что мир своим происхождением обязан злому началу или диаволу. Ирин. Advers. haeres. lib. 1. с. 30. Тертулл. De praescript. haeret. с. 47. Епифан. Haeres. 37. Августин. De natura boni, с. 42.

<sup>9</sup> - Таковы были Гермоген и многие другие еретики. Тертулл. Adv. Hermogen. с. 11. Евсевий. Hist, eccles. V. с. 27.

<sup>10</sup> - Таковы все гностики, объяснявшие происхождение мира от Бога, при посредстве эманаций.

<sup>11</sup> - Dialog, cum Tryph. п. 5.

<sup>12</sup> - Cohort, п. 23.

<sup>13</sup> - Ibid. п. 22.

<sup>14</sup> - Ibidem.

<sup>15</sup> - Dialog. п. 62.

<sup>16</sup> - Ibid. п. 84.

<sup>17</sup> - Ibid. п. 62. 128. Понятно поэтому, что выражения Иустиновы в первой апологии: «Мы научены также, что Бог по благости Своей вначале все устроил из безобразного вещества», вовсе не заключают в себе мысли о совечной Богу материи, а могут и должны быть понимаемы в смысле

устройения Богом мира из созданной Им же Самим материи, только имевшей на первых порах вид бесформенною вещества.

<sup>18</sup> - Orat. contr. graec. n. 5.

<sup>19</sup> - Ibidem.

<sup>20</sup> - Orat. contr. graec. n. 4. 7.

<sup>21</sup> - Legat. n. 4.

<sup>22</sup> - Ibid. n. 16. ср. n. 13.

<sup>23</sup> - Ibid. n. 10.

<sup>24</sup> - Hist, de I ecol. alex. 1, 334.

<sup>25</sup> - Вот, например, как читается то главное место, в котором речь о мире, как субстанции и теле Божием: «Если мир, как говорит Платон, есть художественное произведение Божие, то, удивляясь его красоте, я возношу к его Художнику, или пусть мир будет сущностью и телом Бога, как думают перипатетики, вместо того, чтобы поклоняться Богу, причине движения в этом теле; мы не будем припадать к этим бедным и слабым стихиям...» и т. д. Legat. n. 16.

<sup>26</sup> - Gesch. d. drei erst, jahrh. IV.

<sup>27</sup> - Apolog. n. 15.

<sup>28</sup> - AdAutolic. lib. 11. n. 4.

<sup>29</sup> - Ibid. n. 10.

<sup>30</sup> - Advers Hermog. c. 3, 4, 7 et 10.

<sup>31</sup> - Contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2 et 4.

<sup>32</sup> - Ibid. lib. IV. c. 20. n. 1.

<sup>33</sup> - Phil. X. 32.

<sup>34</sup> - Cont. Noet. c. 10.

<sup>35</sup> - Феофил. Ad Autolic. lib. II. n. 10. Ирин. Contr. haeres. lib. II. c. 5. n 4; lib. IV. c. 20. n. 1. Тертул. Advers. Hermog. c. 14. Ипполит. Contr. Nuet. c. 10.

<sup>36</sup> - Феофил. Ad Autolic. lib. II. n. 10. Ирин. Contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2: c. 11. n. 1 Тертул. Advers. Prax. c. 7. Ипполит. Contr. Nuet. c. 10.

<sup>37</sup> - Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 20. n. 1.

<sup>38</sup> - «Ἐστι δὲ οὐν καταπεπαικέναι, τό τήν τάξιν τών γενομένων εἰς πάντα χρόνον απαράβατος φυλάσσεσθαι τεταχέναι, καὶ τής παλαιάς αταξίας ἐκαστον τών κτισμάτων καταπεπαικέναι (Strom, lib. VI. c. 16. Patr. Curs. compl. graec. T. IX. col. 369). На этом, вероятно, основании Фотий приписывает Клименту признание вечной материи (Bibl. cod. 109).

<sup>39</sup> - Strom. Ibidem.

<sup>40</sup> - Strom, lib. III. c. 3.

<sup>41</sup> - Strom. lib. I. c. 11; lib. II. c. 16; lib. V. c. 14. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 160 et 161.

<sup>42</sup> - Μόνος γάρ ὁ Θεός ἐποίησεν, ἐπεί καὶ μόνος ὅντως ἔστι Θεός Ψιλῶ ίῶ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελήσαι αὐτὸν ἔπειται τό γεγενήσαι (Cohort. c. 4. Patr. curs. compl. graes. N. VIII. col. 164).

<sup>43</sup> - Cohort. c. 10. col. 213.

<sup>44</sup> - Paedag. lib. I. c. 7. col. 320.

<sup>45</sup> - Paedag. lib. III. c. 12. col. 678 et 680.

<sup>46</sup> - Contr. Cels. lib. IV. n. 57. Fragm. in Genes, ad cap. I. vers. 12.

<sup>47</sup> - De princip. lib. II. c. 1. n. 4: lib. IV. n. 33 et 34.

<sup>48</sup> - Ibidem.

<sup>49</sup> - Contr. Cels. lib. IV. n. 60.

<sup>50</sup> - Comment. in Ioann. T. II. n. 5.

<sup>51</sup> - Ibid, n. 12.

<sup>52</sup> - Ibid. n. 2

<sup>53</sup> - Ibid. n. 6.

<sup>54</sup> - De vita S. Gregor. Thaumat. in opp. Greg. nyss. Patr. curs. compl. graec. T. 46. col. 912.

<sup>55</sup> - Вот вкортке самое рассуждение Дионисия. Один взгляд на вседневную жизнь должен бы научить поборников слепого случая, что каждая вещь, носящая на себе печать мысли и порядка, не может произойти случайно сама собой, а должна иметь свою причину в разуме, имеющем определенную цель и употребляющем для этого соответствующее средство. Дом, например, или корабль появляется не потому, чтобы куски

дерева или бревна сами собой случайно сошлись и заняли определенные места, а потому, что по указанно строителя рабочие приготовляют их, как нужно, и кладут на назначенные места. Не будь этого, они всегда оставались бы одними безвидными кусками дерева и никогда не образовали бы из себя ни дома, ни корабля. Город также возникает не сам собой из случайно собравшихся и приладившихся друг к другу камней, а при полощи и действии архитектора и строителей, пользующихся ими согласно с указаниями архитектора. Не будь этого, камни эти сами собой никогда бы не образовали из себя города. И войско является стройным и чинным не потому, чтобы солдаты случайно сами собой сошлись, вооружились, как кому пришлось, и заняли какие угодно места, а потому, что они наперед своим начальником были собраны, обучены и всегда действуют под его распоряжением. Не будь этого, никогда бы не могло из солдата образоваться стройное войско, действующее правильно и согласно с требованиями военного искусства. Кто же после этого может понять, чтобы слепые и неразумные атомы (Эпикуровы) могли случайно сойтись между собой и образовать столь разнообразный и прекрасно устроенный мир, чтобы одни из них случайно образовали из себя солнце, другие луну и звезды, третьи землю, четвертые воду или эфир и т. д.? (Euseb. *praeparat. evangel. lib. XIV.* c. 25). Можно заметить, что подобное рассуждение находится и у Минуция Феликса. Имея в виду тех мыслителей, которые представляли, что вселенная произошла из случайно собравшихся между собой частиц материи, он живописно изображает замечаемые как во всем мире, так особенно в устройстве светил небесных и человеческого тела гармонию и целесообразность, отсюда приходит к следующему выводу: «Ужели человек не придет к той мысли, что нужен высший Художник и Ум совершеннейший для того, чтобы все это было создано так совершенно и сохраняло такой порядок» (*Octav. c. 17 et 18*)?

56 - Св. Ириней, впрочем, совершенно ясно приписывает Св. Духу участие в творении мира наравне с Сыном, так как он Сына и Духа уподобляет рукам Божиим, при посредстве

которых, не нуждаясь ни в какой сторонней помощи, Бог сотворил все (Contr. haer. lib. IV. с. 20. п. 1).

<sup>57</sup> - Orat. 2. contr. arian. n. 27.

<sup>58</sup> - Ad Serap. epist. 1. n. 28.

<sup>59</sup> - Ibid. n. 31.

<sup>60</sup> - In Hexaem. homil. 2. n. 5.

<sup>61</sup> - Contr. Eunom. lib. V. Quod Spiritus creator est.

<sup>62</sup> - Ibid. Quod si quis Spiritum ex Deo non dicat, ne Verbum quidem. n. 3

<sup>63</sup> - Orat. 45. n. 5.

<sup>64</sup> - например, св. Кирилл Александрийский: «Бог Отец все совершает через Сына в Духе» (De rect. fid. ad regin. orat. altera, n. 51. Сравн. De sanct. et vivif. trinit. capitul. 22. Contr. Julian, lib. 11. Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 584. Дамаскин: «Сын... сила Отца, предустроющая творение всех вещей... Дух же... совершивший (τελεσθειρούσ) творения всех вещей» (De fid. orthodox, lib. 1. с. 12).

<sup>65</sup> - Orat. de incumat. n. 2. Сравн. Васил. Велик. Нехаемер. homil. I. n. 2. 3. 7 et 11.

<sup>66</sup> - Orat. 28. n. 16.

<sup>67</sup> - De fid. orthodox, lib. I. с. 3.

<sup>68</sup> - Августин. Confess. lib. XI. с. 4. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. с. 3.

<sup>69</sup> - Нехаемер. homil. 2. n. 2.

<sup>70</sup> - Ibid. n. 3. Подобные мысли еще раньше довольно подробно раскрывал на Западе Лактанций (Instit. lib. II. n. 8).

<sup>71</sup> - Orat. de incamat. Verb. n. 2.

<sup>72</sup> - Divin decret. epitom. с. V.

<sup>73</sup> - См. вышеозначенные места Василия Великого, св. Афанасия и бл. Феодорита.

<sup>74</sup> - Orat. 29. n. 9.

<sup>75</sup> - Advers Eunom. lib. I. n. 27.

<sup>76</sup> - In Genes. homil. 2. n. 2 et 4.

<sup>77</sup> - Ad Oros. contr. Priscil. с. 2.

<sup>78</sup> - Opuscul. theolog. et polemic. ad Marin. Patr. curs. compl. grace. T. 91. col. 272.

<sup>79</sup> - De fid. orthodox, lib. II. c. 2 et 3.

<sup>80</sup> - Orat. de incamat. Verbi. n. 3.

<sup>81</sup> - Hexaemer. homil. 2. n. 3.

<sup>82</sup> - Ad Oros. contr. priscill. c. 2.

<sup>83</sup> - Capit. de charit. Centur. IV. n. 1–4. Patr. curs compl. graec. T. 90. col. 1048.

<sup>84</sup> - Ex ipso principium et origo substantiae universorum, id est, ex voluntate ejus et potestate (In hexaemer. lib. I. c. 5. n. 19).

<sup>85</sup> - Omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus fundamentum est univensorum (Ibid. c. 6).

<sup>86</sup> - In Hexaemer. Patr. curs. compl. graec. t. 44. col. 69.

<sup>87</sup> - Advers. Kunom. lib. V. Quod etiamsi Spiritus non vocetur filius, perspicuum tamen est cum ex Deo esse...

<sup>88</sup> - Orat. contr. arian 3. n. 62.

<sup>89</sup> - «Рожденное не то, что сотворено, и сотворенное не то, что рождено... Люди, например, рождают людей, но не творят. Если Бог рождает Себе Сына, то не творит, т. е. не рождает Его отличным от Себя по существу» (Advers. haers. lib. III. haeres. 76. с. 36. н. 2).

<sup>90</sup> - «Творить – это принадлежность деятельности (ένεργείας), а рождать – естества. Естество же и деятельность не одно и то же, следовательно, не одно и то же рождать и творить» (Thesaur. assert. 18).

<sup>91</sup> - «Вселенная сотворена, а не родил ее Бог из Самого Себя, чтобы быть ей тем же, чем Сам Он есть. Напротив, Он создал ее из ничего; чтобы не было равного ни Тому, Кем создана, ни Сыну Еgo, чрез Которого создана» (De Genes. contr. manich. lib. I. c. 2. n. 4). «Из ничего Бог сотворил все, а из Самого Себя Он не сотворил, но родил равного Себе, Которого мы именуем Сыном Божиим» (De liber. arbitr. lib. I. c. 2. n. 5).

<sup>92</sup> - «Не из сущности Божией тварь произошла, а волею и силою Божиего приведена из небытия в бытие... Рождение

состоит в том, что из сущности рождающего производится рождаемое, равное ему по сущности; творение же и создание состоит в том, что творимое и созидаемое происходит вне, а не из сущности творящего и созидающего, и без всякого сомнения не есть подобно ему по сущности» (De fid. orthodox. lib. I. c. 18).

<sup>93</sup> - In Hexaem. homil. 1. n. 7.

<sup>94</sup> - In Genes. homil. 3 n. 3.

<sup>95</sup> - Ibidem.

<sup>96</sup> - In Ioann. homil. 5. ad verba: in ipso vita erat.

<sup>97</sup> - Иларий, например, Tract, in Psalm. 2. n. 14. Августин. De civit. lib. XI. c. 24. Феодо рум. In Genes. comment. qu. 4.

<sup>98</sup> - Григор. Наз., например, Orat. 38. n. 9. Август. De civit. lib. XI. c. 4. n. 2. De Genes. ad liter. lib. V. c. 18. Кирил. Алекс. Contr. Julian. lib. II. Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 597. Максим Исповед. Capit. de charit. Centur 4. n. 4. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

<sup>99</sup> - Амврос. In Hexaem. lib. I. c. 9. Григор. Нисск. Advers. Eunom. lib. I. n. 27. Август. Ad Oros. contr. priscill. c. 2. n. 2. Максим. Испов. Capit. de charit. Centur. 4. Дамаск. De fid. orthodox, lib. I. c. 9.

<sup>100</sup> - Так, например, Иоанн Скотт, Эригена вместо учения о творении пытался восстановить древний пантеизм. Но его пример не нашел себе подражателей.

<sup>101</sup> - Фридегис Турский, например, защищал реальную действительность ничто, как бесконечного рода, из которого все существующие роды вещей получили свою форму (Ritter. VII, s. 189). Александр Гальский делает различие между *nihilum privatum* (т. е. ничтожеством, представляемым грубой и необразованной материей) и *nihilum negativum* (полным ничтожеством), утверждая творение в смысле последнем (Gieseler. Dogm. s. 495). Фома Аквинский поставляет на вид, что творение из ничего составляет предмет веры, а не доказательного знания. Пытаясь же приблизить его к разуму, он смотрит на Бога, как первообраз всякого бытия, и предполагает, что в Нем от вечности существовала идея о мире, которая, через внешний акт воли Божией быв осуществлена вовне, и

стала самым миром (summ. P. 1. quaest. 44. art. 2). Подобное же представление и у Альберта Великого (Baur. Lehrbuch. der dogm. Gesch. § 82. p. 254). Дунс-Скот же прямо и твердо настаивает на одном, что Бог есть *primum efficiens* (Prolog. comment. sent. lib. II. dist. 1. qu.2).

102 - Впрочем, нужно заметить, что мы вовсе не имеем намерения совершенно отрицать значимость канто-лапласовской гипотезы. Сама по себе эта гипотеза, как довольно правдоподобно объясняющая нечто из мирообразовательного процесса, имеет свою долю научного значения, хотя против нее сильно говорят предполагающие другой кроме солнца центр тяготения, неподвижные звезды, а также многие кометы, обращающиеся около солнца в направлении, прямо противоположном направлению планет (См. Ульрин. Бог и природа, т. I. отд. 2 образов, солнечн. системы и вселенной). Но она теряет все свое значение в связи с той целью, для которой пользуются ею материалисты, пытаясь посредством ее одной и с исключением всякого предположения о высшей разумной причине вполне объяснить происхождение вселенной. Если бы появилась и другая, даже более удовлетворительная и совершенно верная гипотеза, чем канто-лапласовская, то и она ничего не прибавила бы к существу дела, при отрицании мысли о премудром Виновнике мира. Мы, например, самым основательным и отчетливым образом можем изучить и другим передать все, что относится к механическому процессу при образовании часов или другой какой-либо машины, но кто поймет нас, если мы станем настаивать на том, что этот процесс происходит не при участии художнического ума, а только благодаря действию одних механических сил природы?

103 - Dialog, cum. Triph. n 5.

104 - См. §4

105 - Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 3.

106 - Advers. Hermog. cap. 3.

107 - De princip. lib. II. c. 3. n. 1.

108 - Ibid. lib. III. c. 5. n. 3.

<sup>109</sup> - Ibid. lib. 1. c. 2. n. 10.

<sup>110</sup> - Ibid. lib. III. c. 5. n. 3.

<sup>111</sup> - См. символ Церкви Иерусалимской, Антиохийской, Кесарие-Палестинской и Кипрской. Сравн. Ирин. Contr. haeres. lib. I. c. 10. n. 1 et 2; lib. III. c. 4. n. 2. Тертул. De praescript. adv. haer. c. 9.

<sup>112</sup> - См. Тертул. De virgin. Veland. c. 1.

<sup>113</sup> - См. I hot. biblioth. cod. 235 in Patr. Curs. compl. grace. T. 103. col. 1140 et 1141.

<sup>114</sup> - Orat. 2. contr. arian. n. 57.

<sup>115</sup> - In Haexemer. homil. I. n. 5.

<sup>116</sup> - Advers. Eunom. lib. I. n. 26.

<sup>117</sup> - In Ioann, evang. lib. I. I. c. VI. Curs. compl. Patr. grace. T.

73. col. 83. Сравн. Фульгентия Ad Trasimund. lib. II. c. 6.

<sup>118</sup> - In Genes, quaest. 4.

<sup>119</sup> - De civit. lib. XII. c. 15. n. 2.

<sup>120</sup> - Confess, lib. XI. c. 6. lib. XII. c. 30.

<sup>121</sup> - De civit. lib. XI c. 6.

<sup>122</sup> - De Genes, ad litter, lib. V. c. 19. n 38.

<sup>123</sup> - De civit. lib. XI. c. 6.

<sup>124</sup> - Confess, lib. XIII. c. 37. n. 52.

<sup>125</sup> - De civit. lib. XII c. 17. n 2; lib. XI. c. 4. n 2.

<sup>126</sup> - Confess. lib. XI. c. 12 et 13.

<sup>127</sup> - Poemat. dogmatic. orat. 3. vers. 63–69.

<sup>128</sup> - De fid. orthodox, lib. I. c. 3.

<sup>129</sup> - Ibid. lib. II. c. 6.

<sup>130</sup> - Ibid. c. 1.

<sup>131</sup> - Ibid. c. 3.

<sup>132</sup> - например, Шлейермахер, Твестен и другие.

<sup>133</sup> - Феоф. Антиох. Ad Autol. lib. II. n. 13.

<sup>134</sup> - Васил. Велик. Hexaemer. homil. 3. n. 3; homil. 1. n. 5 et 8.

<sup>135</sup> - Феодорит. In Genes. comment. quaest. 1. 2 et 3.

<sup>136</sup> - Дамаскин. *De fide orthodox.* lib. II. c. 6 et 2. Таково же мнение и Оригена. *Homil. in Genes.* 1.

<sup>137</sup> - Нехаemer. *homil.* 2. n. 6. Сравн. Григ. Нисс. *In Hexaemer.* Pat. curs. compl. graec. T. 44. col. 81. Август. *Confess.* lib. XIII. c. 5. Дамаск. *De fid. orthodox,* lib. II. c. 9.

<sup>138</sup> - См. Ипполит. *Fragm. Genes, apud Galand.* in B. Patr. Август. *De Genes, contr. manich.* lib. I. c. 5–7. Дамаск. *De fide orthodox,* lib. II. c. 5. Подобное различие встречаем даже в одной из Ветхозаветных Книг, а именно в Книге Премудрости Соломоновой, гл. 1, ст. 14 и гл. 11, ст. 18.

<sup>139</sup> - например, Златоуст. *In Genes, homil.* 2. n. 2. Васил. Велик. *Hexaemer. homil.* 1. n. 5. Федорит. *In Genes. quaest.* 2.

<sup>140</sup> - *Strom.* lib. VI. 16.

<sup>141</sup> - *De princip.* lib. IV. n. 16.

<sup>142</sup> - *De opificio mundi.*

<sup>143</sup> - *Contr. adversar. leg. et prophet.* lib. I. c. 8. *De Genes, ad lit.* lib. V. c. 3. n. 6; lib. IV. c. 23 et 33. n. 52. *De Genes. ad lit. imperfect.* c. 7.

<sup>144</sup> - *De Genes. contr. manich.* lib. I. c. 14. n. 20.

<sup>145</sup> - В первых, например, трех днях творения он примечает образ Троицы, Отца, Слова и Премудрости; в возникновении растений в день третий – образ будущего воскресения, а в солнце и луне, созданных в четвертый день – образ Бога, подающего свет человеку, и человека, нуждающегося в Божественном свете, и т. п.

<sup>146</sup> - *Ad Autholic.* lib. II. n. 12–23.

<sup>147</sup> - *In Genes* 1,6.

<sup>148</sup> - *Contr. arian. orat.* 2. n. 19.

<sup>149</sup> - *In Hexaemer. homil.* 1. n. 7.

<sup>150</sup> - *In Hexaemer. homil.* 2. n. 8.

<sup>151</sup> - *Ibid, homil.* 6. n. 2.

<sup>152</sup> - *Ibid.* n. 8.

<sup>153</sup> - *Hexaemer.* lib. 1. c. 10. n. 36–38.

<sup>154</sup> - *Hexaemer. sub fin.*

<sup>155</sup> - *In Genes. homil.* 3. n. 3.

- 156 - *Advers. haeres. lib. II. haeres. 65. n. 4.*
- 157 - *In Genes. quaest. 22.*
- 158 - *De fid orthodox. lib. II. c. 7.*
- 159 - Смотр. Aug. Bost., *geologie dans les rapports avec la revelation*, in Boulet. theol. Mai. 1863. p. 113.
- 160 - *Geschichte der natur. Erlangen. 1835.*
- 161 - *Geologie. Neuchat. 1838.*
- 162 - *Hexaemeron. Augsburg. 1829.*
- 163 - *Discours sur les rapports entre la science et la religion revlee. Paris. 1843.*
- 164 - Геологические формации или наслоения внутри земли обыкновенно сводятся геологами к трем эпохам – первичной, вторичной и третичной, с подразделением их на частные отделы или периоды. В первую половину первичной эпохи (в периоды кембрийский и селурский) встречаются первые самые простые и как бы зародышевые растительные и животные организмы, хотя и в громадных размерах, а именно: из растений – водоросли, а из животных по преимуществу зоофиты и моллюски. Во вторую половину этой эпохи (в периоды девонский и каменноугольный) сперва появляется множество громадных, но обуглившихся голосемянных растений, а именно хвоющей, папоротников и плавунов, а несколько позднее (в период пермский) появляются из животного царства некоторые животные хрящеватые, как бы рыбы, а также амфибии, называемые лабиринтодонами (гигантскими черепахами). В течение вторичной эпохи (в периоды – триасовый, юрский и меловой) открываются остатки растений более разнообразных, чем в первичную эпоху, и притом цветоносных и плодоносных (сосудосемянных), а из царства животного остатки рыб (ихтиотид) и птиц. В третичную эпоху являются уже все классы как растений, так и животных, все ближе и ближе подходящих к существующим на земле растениям и животным. За этими тремя геологическими эпохами у геологов следуют еще два периода – диллювиальный или потопный, сохраняющий в себе остатки всех существовавших на земле до потопа животных, а также человека, и

аллювиальный или послепотопный – последний исторический период, обнимающий самый верхний слой земли.

165 - Смотр. О библейск. ист. твор. в связи с естествен. историей. Правосл. Обозр. 1874 г. Апрель.

166 - См. биб. ист. в согл. с естеств. Правосл. Обозр. 1874 г. Март.

167 - См. Васил. Велик. Нехаemer. homil. 2. п. 6.

168 - Orat. 2 contr. arian. п. 82.

169 - De incarnat. Verb. п. 3.

170 - Orat. 43. п. 5. Сравн. Ориг. De princip. lib. II. с. 9. п. 6.

171 - De fid. orthodox. lib. II. с. 2.

172 - In Genes. homil. 3. п. 3.

173 - De civit. lib. XI. с. 24.

174 - In Genes. quaest. 4.

175 - И по учению древних Учителей, не иная указывается главнейшая цель мира как Сам Бог, Который начало и конец всего (Амврос. Нехаemer. lib. I. с. 5. Максим, у Евф. Зигаб. Panopl. dogmat. lit. 3) и к Которому все духовно-разумные существа стремятся, прославляя Его и благоугождая пред Ним (Клим. Алекс. Strom. lib. IV. р. 488. Тертул. Apolog. с. 17). По Афинагору, мир сотворен не потому, чтобы имел в нем нужду Бог, Который Сам для Себя есть все, свет неприступный, мир совершенный (Legat. pro christian. п. 16). Но для Него самая большая жертва та, если мы знаем, кто распостер и округлил небеса и утвердил землю... если мы, признавая Бога Создателем... воздеваем к небу чистые руки (Ibid. п. 13. Сравн. Иуст. Apolog. I. п. 13. Посл. к Диогнету п. 3). По словам Феофила Антиохийского, Бог все создал из небытия в бытие, с тем, чтобы из дел Его было познаемо и разумеваемо Его величие (Ad Autholic. lib. I. п. 4). Ни в чем не нуждаясь и существуя прежде веков, Он восхотел создать человека, дабы им познаем был, и для него-то предуготовал мир (Ibid. lib. II. п. 10). Св. Афанасий премудрость Божию, отпечатлевшую везде свой образ в мире, сравнивает с тем царским сыном, который, принявши по воле своего отца построить город, на каждом здании начертал свое

имя с тем, чтобы жители навсегда помнили как о нем, так и об его отце (Orat. 2. contr. arian. n. 81).

<sup>176</sup> - Смотр. толков. на Шестоднев или на Книгу Бытия Василия Великого, Златоуста, Амвросия, Ефрема Сирена и других.

<sup>177</sup> - Григ. Наз. Orat. 40. n. 7. Кирил. Алекс. In evang. Ioann. lib. I. c. 6.

<sup>178</sup> - Тертул. Advers. Marcion. c. 1, 16, 25 et 26. Афанас. Contr. gent. n. 2 et 7. Васил. Велик. Hexaemer. hom. 2. n. 4 et 5. Амвр. Hexaemer lib. I. c. 8. Григ. Наз. Orat. 40. n. 45.

<sup>179</sup> - Август. Confess. lib. VII. c. 12. Enarrat. in Psalm. 68, 118 et 144.

<sup>180</sup> - Ориг. In Genes. homil. 3. n. 2. Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5.

<sup>181</sup> - Тертул. Adv. Marcion. c. 14. Август. De Genes. ad lit. lib. XI. c. 6. n. 8. Лактанц. De ira Dei, c. 13. De vit. beat. c. 5.

<sup>182</sup> - Злат. In Math. homil. 13. n. 6.

<sup>183</sup> - Тертул. Advers. Prax. c. 10.

<sup>184</sup> - In Ioann. homil. 5. ad verba: in ipso vita erat.

<sup>185</sup> - Устроенные впоследствии, по распоряжению Божию, лики херувимов в самой скинии (Исх.36:35, 37:7–9) должны были это представление об ангелах мало-помалу прививать и к сознанию всего народа еврейского. Не иная мысль об ангелах находится в следующих словах Моисеевых, если читать их по переводу 70-ти: «Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу ангелов Божиих» (Втор.32:8).

<sup>186</sup> - Слова из символа Иерусалимской Церкви. Подобным же образом выражен этот член веры и в символах – Антиохийском, Кесарие-Палестинском и Кипрском. Смотр, ч. I. § 13.

<sup>187</sup> - Epist. c. 18.

<sup>188</sup> - Vis. 3. c. 4. Mandat. 6. c. 2. Vis. 2. c. 2.

<sup>189</sup> - Epist. ad Trail. c. 5.

<sup>190</sup> - Apolog. I. n. 6.

191 - Legat. n. 10. Сравн. п. 24.

192 - Advers. haeres. lib. II. с. 2. п. 3.

193 - Apolog. с. 22.

194 - Следы этого соображения можно замечать у св.

Иустина, когда он говорит о следующем за Сыном Божиим воинстве уподобляющихся Ему ангелов (Apolog. I. п. 6), у Климента Александрийского, когда он, рассматривая лестницу сотворенных существ, на высших ступенях ее поставляет ангелов, за которыми следует уже Сам Творец их Сын Божий (Strom. lib. VII. с. 2), а также у тех Отцов и Учителей, которые находили более уместным и вероятным представлять, что Бог сперва создал бесплотных духов, как более близких к Себе и совершенных существ, а после уже создал, как низший и менее совершенный, чувственный мир с человеком во главе. В средние же века под схоластической формой находит его у Раймунда Сабундского. Затем под разными видами и формами его можно встречать у всех, верующих в духовный мир западных философов и богословов.

195 - Ирин. Advers. haeres. lib. II. с. 2. п. 3 et 4. Евсев. Кес. Demonstr. evang. IV. с. I. Васил. Велик. De spirit. ad Amphiloch. с. 16. Амврос. In Hexaemer. 1. с. 3 et 4. Златоуст. De incomprehens. advers. anom. orat. 2. In epist. ad Colos. homil. 3. п. 2. Феодорит. In Genes. quaest. 2. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 2.

196 - Смотр. ч. 1. § 13.

197 - Смотр. ч. 2. § 13.

198 - Lib. contr. Auxent. п. 6.

199 - In Hexaemer. lib. 1. с. 5. п. 19. Contr. Praefat. ad Psalm. n. 2.

200 - In cap. I. epist. ad Titum.

201 - Moral. XXVIII. 14.

202 - Οδηγού с. 4. То же мнение разделяли Кассиан (Collat. 8. с. 7), Юнилий Африканский (De part. divin. leg. lib. II. с. 2), и другие.

203 - Orat. 38. п. 9. et 10.

204 - Contr. graec. п. 7.

<sup>205</sup> - Ad Stagir. lib. I. in opp. T. I. p. 157–158. ed. Montfauc.

<sup>206</sup> - Встречались, впрочем, между верующими в древней Церкви и другого рода мнения относительно времени создания ангелов. Так, например, по мнению Геннадия Массалийского. Бог создал ангелов в промежуток времени между созданием первоначального мирового первовещества и образованием из него стройного мира (*De eccles. dogmat. c. 10. in Patr. curs. compl. latin.* T. 68. col. 983). Другие думали, что ангелы созданы были в первый день вместе со светом (См. Епифан. *Haeres.* 65. n. 4 et 5. Август. *De civit. lib. XI.* c. 7. 9). Некоторые даже предполагали, что они созданы после человека (См. Август. *De civit. lib. XI.* c. 2). Но все эти мнения, так нелегко миримые с библейским учением о миротворении, не нашли себе в древней Церкви последователей и оставлены были в ней без внимания.

<sup>207</sup> - Фот. *Biblioth. cod. 473.* Димитр. Рост. *Летоп.* отд. 1. стр. 10. Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 18.

<sup>208</sup> - Простран. хр. катихиз. чл. 1-й. отв. на вопр.: что прежде сотворено, видимое или невидимое? Изд. 1877 г. стр. 31.

<sup>209</sup> - *De fid. orthodox. lib. II. c. 3.* Сравн. *Tertul. de carn. Christ. c. 6.*

<sup>210</sup> - Некоторые же находились под влиянием того неверного об ангелах представления, какое могло возникнуть на основании буквального понимания 2-го стиха 6-ой главы Бытия по переводу 70-ти, где читалось, что ангелы Божии (вместо – сыны Божии, т. е. сифиты) пояли себе в жены дочерей человеческих (т. е. дочерей от кайнитов).

<sup>211</sup> - *Apolog. 2. n. 5. Dialog. cum Tryph. n. 57.*

<sup>212</sup> - *Contr. graec. n. 12.*

<sup>213</sup> - *Legat. pro christian. n. 24. De resurrect. n. 16.*

<sup>214</sup> - *De carne Christ. c. 6. Contr. Prax. c. 7. Contr. Hermog. c. 35.*

<sup>215</sup> - *Divin. instit. 11. 15. De princip. lib. I. c. 6. n. 4. lib. II. c. 2. n. 1 et 2. lib. IV. n. 35.*

<sup>216</sup> - *Photh. Biblioth. cod. 106.*

<sup>217</sup> - *Ibid. cod. 234.*

218 - De Spirit. sanct. c. 16.

219 - De Noet. et arcan. c. 4.

220 - Татиан, напр., Ориген, Мефодий, Василий Великий.

Смотр. вышеуказан. цит.

221 - Так понимал их Тертулиан.

222 - По Августину, разумные природы называются телесными потому, что они описываются местом, подобно душе человеческой, заключенной в теле (De Spirit. et anim. c. 18). Впрочем, сам Августин колеблется в решении вопроса о бестелесности ангелов. Он то по-видимому приписывает им эфирную и действительную телесность, то вопрос этот считает неразрешимым (De civit. lid. XV. c. 23. Epist. 157).

223 - De comm. ess. Patris fil. et 8. S. n. 51.

224 - Contr. Eunom. lib. XII. Orat. 4. in Orat. Domin.

225 - Orat. 40. n. 7.

226 - In Genes. homil. 22. n. 2. Ad Stagir. lib. I. in opp. T. VI. p.

86. ed. Savil.

227 - Haeres. 26.

228 - In Ioann. IV. 2.

229 - In Genes. quaest. 21 et 48. In Exod. quaest. 29.

230 - Epist. 100. ad Avit. 3.

231 - Moral. II. 3 et 4.

232 - De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

233 - Лактанций, например, (Divin. instit. II. 15. VII. 21), Евсевий (Demonst. evang. III. 5 IV. 1).

234 - De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

235 - Act. V. См. Labbei concil. T. XVIII. p. 448.

236 - Dialog. cum Tryph. n. 57. Сравн. Федорит. In Exod. quaest. 29.

237 - De fid. orthodox. lib. II. c. 3. Сравн. Феодорит. In Genes. quaest. 3. Григор. Велик. Moral. lib. II. c. 3.

238 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

239 - De resurrect. mort. n. 16.

240 - Ad Epiphan. de haeres. origenist.

241 - De dogmat. eccles. c. 13. Тот же автор De divin nom. c. 4.

242 - De fid. III. 2.

243 - Contr. Pelag. II. 3.

244 - De Trinit. lib. 11. c. 9.

245 - De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

246 - Исключение в сем случае составляет только

Тертулиан, который, неправильно основываясь на том, что Христос пришел спасти только человека, а не падших ангелов (конечно, не ради превосходства первого перед последними, а ради того, что человек способен был принять спасение, утверждал, что ангелы по природе своей стоят ниже людей (Advers. Marcion, lib. II. c. 8. et 9). Подобное, впрочем, высказывал еще и Ориген, что ангелы по достоинству ниже истинных учеников Христовых и святых, но не вообще человека (In Math. T. X. n. 13. In Ioann. T. I. n. 24).

247 - Иларий, например De trinit. lib. I. n. 9. Златоуст. In Ioann, homil. 18. Advers. anom. de incomprehens. orat. 3. et 4. Григорий Нисск. In cont. homil. 8. Август. De civit. dei, lib. V. c. 9. Исид. Пелус. lib. I. epist. 195. Феодорит. In Psalm. 32, 7. Дамаск. De fid. orthodox, lib. II. c. 3 et 4.

248 - Кирилл Иерусалимский, например, пишет: «Представь, как многочислен народ римский, представь, как многочислены другие народы грубые, ныне существующие, и сколько их умерло за 100 лет; представь, сколько погребено за тысячу лет; представь людей, начиная от Адама до настоящего дня; велико множество их, но оно еще мало в сравнении с ангелами, которых более. Их девяносто девять овец; а род человеческий есть одна только овца: по обширности места должно судить и о многочисленности обитателей. Населяемая нами земля есть как бы некоторая точка, находящаяся в средоточии неба: посему окружающее ее небо столь же большее имеет число обитателей, сколько больше пространство; а небеса небес содержат их необъятное число. Если написано: тысяща тысящ служаю Ему, и тмы тем предстояю Ему (Дан.7:10), это не потому, чтобы такое именно было число ангелов, но потому, что большею числа Пророк изречь не мог» (Catech. XV. n. 24. Сравн.

Tit. Бостр. In Luc. XII. 32. Илар. In Matth. comm. c. 8. n. 26.  
Григор. Нисск. Advcrs. Eunom. orat. XII. in opp. T. II. p. 711. ed.  
Morel).

249 - Афинагор, например, Legat. pro Christ. n. 10. Афанас.  
Contr. arian. orat. 2. n. 27. Златоуст. Contr. anom. de incompreh.  
Serm. 2. n. 4. Дионис. ареоп. De coelest. hier. c. 14. Феодорит. In  
Genes. quaest. 3. Epitom. divin. decret. c. 7.

250 - Ad. Trall. epist. c. 5.

251 - Contr. haeres. lib. II. c. 30.

252 - Strom. lib. VI. c. 7 el 16; lib. VII. c. 2.

253 - De princip. lib. 1. c. 5 et 8.

254 - Tract. in Psalm. 118. III. 3. n. 10.

255 - Catech. 6. n. 6. Catech. II. n. 11 et 12.

256 - Contr. Eunom. lib. III. n. 2.

257 - Orat. 28. n. 31.

258 - Epist. I. ad Serap. n. 13 et 27. Epist. 2. n. 4. Epist. 3. n. 3.

259 - In Genes. homil. 4.

260 - Есть, без сомнения, говорит Златоуст, и другие силы,  
которых мы не знаем и по именам... Не одни ангелы, архангелы,  
престолы, господства, начала и власти суть обитатели небес, но  
и бесчисленные иные роды и невообразимо многие классы,  
которых не в состоянии изобразить никакое слово. А откуда  
видно, что сил более вышеупомянутых и что есть силы, которых  
и имен мы не знаем? Ап. Павел, сказав об одном, упоминает и о  
другом, когда свидетельствует о Христе: посадив Его одесную  
Себе на небесных, превыше всякого начальства, и власти, и  
силы, и господства, и всякого имени, именуемого не точию в  
веке сем, но и в грядущем (Еф.1:21). Видите, что есть какие-то  
имена, которые будут известны там, но теперь неизвестны?  
Посему и сказал: «имене именуемого не точию в веке сем, но и  
в грядущем» (Contr. anom. De incompreh. homil. 4. n. 4).

261 - Ad Oros. c. 11. Enchirid. c. 57. n. 15.

262 - Comment. in epist. ad Ephes. c. 1. vers. 20–22. Ту же  
мысль высказывал и Феофилакт в своем изъяснении 21 стиха 1-  
ой главы послания к Ефесянам.

<sup>263</sup> - «Мы принимаем, – пишет Григорий Великий, – девять чинов ангельских, потому что из свидетельства слова Божия знаем об ангелах, архангелах, силах, властях, началах, господствах, престолах, херувимах и серафимах. Так, о бытии ангелов и архангелов свидетельствуют почти все страницы Свящ. Писания; о херувимах и серафимах, как известно, говорят часто Книги пророческие; имена еще четырех чинов исчисляет ап. Павел в послании к Ефесянам, говоря: превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и он же в послании к Колоссянам пишет: аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти. Итак, когда к тем четырем, о которых он говорит Ефесянам, т. е. к началам, властям, силам и господствами, присоединим престолы, раздельно означатся пять чинов; а когда к ним присоединятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы, то, без сомнения, окажется девять чинов ангельских (In Evang. lib. II. homil. 34. n. 7).

<sup>264</sup> - De coelest. hierarch. c. 6. n. 2.

<sup>265</sup> - De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

<sup>266</sup> - Contr. haeres. lib. II. c. 30. n. 3.

<sup>267</sup> - Epist. 2 ad Serap. n. 4.

<sup>268</sup> - De Spirit. ad Amphiloch. c. 16.

<sup>269</sup> - In epist. ad Colos. homil. 3. n. 2.

<sup>270</sup> - De princip. lib. II. c. 9. n. 5 et 6. lib. III c. 5. n 5; lib. I. c. 8 n. 1.

<sup>271</sup> - Феофил Александрийский по поводу лжеучения Оригенова, в его опровержение, между прочим, писал следующее: «Если бы (Ориген) понимал всю силу слова: Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти: то знал бы, что они от начала так созданы, а не нерадение и не ниспадение других подало повод Богу наименовать их началами, и властями, и силами» (Paschal. lib. 11).

<sup>272</sup> - Orat. 6. n. 12.

<sup>273</sup> - Orat. 38. n. 9.

<sup>274</sup> - Advers. antropom. c. 4.

- 275 - De fid. orthodox. lib. c. 3. Сравн. Иуст. Apolog. 1. п. 6.  
Дионис. Ареопаг. De divin. nomin. c. 4.
- 276 - Афинагор, например Legat. pro christ. п. 24. Татиан.  
Contr. graec. п. 7. Ириней. Contr. haeres. lib. IV. с. 37. п. 1, 2 et 6.  
Василий Велик. De Spirit.ad Amphiloch. с. 16. Григорий Богосл.  
Orat. 38. п. 9. Август. De civit. Dei. lib. XII. с. 9. Дамаск. De fid.  
orthodox. lib. II. с. 3.
- 277 - Афинагор, например Legat. pro christ. п. 10. Григорий  
Назианз. 28. т. 31. Епифан. Haeres. 51. п. 34. Дамаск. De fid.  
orthodox. lib. II. с. 3.
- 278 - Ad Authol. lib. II. п. 18.
- 279 - De homin. structure. orat. 2. п. 1.
- 280 - Divin. decret. epit. с. 9. Сравн. In Genes. quaest. 20.
- 281 - Некоторые в самом прямом положении человеческого тела и в лице его или взоре, обращенном горе – к небу, видели превосходство его перед телами всех животных, Лактанций.  
например Divin. instit. lib. VII. с. 5. Августин. De Genes. contr.  
manich. lib. I. с. 17. п. 28.
- 282 - De resurrect. п. 10.
- 283 - Contr. haeres. lib. V. с. 3. п. 3.
- 284 - Ibid. lib. II. с. 3. п. 4.
- 285 - De resurrect. с. 15.
- 286 - De homin. opific. с. 8 et 9.
- 287 - De resurrect. п. 7, 8 et 10.
- 288 - De resurrect. mort. п. 15.
- 289 - De cam. resurrect. п. 15 et 16.
- 290 - Contr. haeres. lib. V. с. 6. п. 1.
- 291 - Cathech. 4. п. 18.
- 292 - Comment. in Isai. с. 1. п. 13.
- 293 - Orat. 38. п. 11.
- 294 - De prophet. obscur. II. п. 5.
- 295 - De civit. Dei. lib. XIII. с. 24. п. 2.
- 296 - De fid. orthodox. lib. II. с. 12.
- 297 - De resurrect. п. 7.

298 - Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1.

299 - См. Том 2. §62.

300 - De Genes. ad lit. lid. VI. c. 12. n 22. De Genes. ad lit. imperfect. lid. c. 16. n. 60. Сравн. Григ. Нисс. De hom. opif. c. 8.

301 - См. Феодорит. Divin. decret. epist. c. 9.

302 - Мнение Ритгена. См. Probefragment einer Phisiol. d. Menschen. 1852.

303 - Мнение Окена. См. Wagner Geschichte der Urweit. 1845 р. 413. Таково же по своим выводам учение – Рудольфа, Тревирана, Бурдаха и Бурмейстера.

304 - Следы этой гипотезы видны уже у естествоиспытателей прошлого века, например Эразм. Дарвина († 1802 г.) и Демелье. Развита же она французским естествоиспытателем Ламарком (в его сочинении Philosophic zoolog. Paris. 1830).

305 - См. Lesson. hist. natur. T. II. p. 20.

306 - См. Die Welt. W. Gjirtner. Wien 1852. p. 198–206.

307 - См. замеч. стат. в «Правосл. Обозрении»: О первоначальном происхождении на земле рода человеческого. 1860 г. мес. февраль и март.

308 - Под дыханием жизни не что иное, как только душу, нужно разуметь потому, что это самое дыхание жизни, производящее в человеке то, что он является истинным человеком или созданным по образу Божию существом, везде в Писании ни иначе называется как душою или духом.

309 - См. Злат. In Genes. homil. XIII. n. 1 et 2. Феодорит. Divin. decret. epit. c. 9.

310 - Этому не противоречат встречающиеся у Моисея такого рода выражения, что «душа – в крови», или: «кровь – душа» (Лев.17:11; Втор. 12:23). Понимать их в смысле отождествления души с телом (как поступали маркиониты) нелепо, следует же понимать их так, что Моисей, применительно к понятиям евреев, кровь представлял только условием всех жизненных проявлений души и как бы некоторым ее жилищем, почему от лица Божия он говорит: «Плоти с душою ее, с кровью ее не ешьте. Я взыщу кровь, в которой жизнь ваша» (Быт.9:4–5).

311 - Эту же мысль о душе повторяет Товит, когда, обращаясь в молитве своей к Богу, между прочим говорит: «Твори со мною, что Тебе благоугодно, повели взять дух мой, чтобы я разрешился и обратился в землю... повели освободить меня от этой тяготы в обитель вечную» (Тов.3:6).

312 - например, Геннадий Массалийский. См. *De dogm. eccles.* с. 20.

313 - *De resurrect.* n. 8. *Dialog. cum Tryph.* n. 40.

314 - *Ibidem.*

315 - *Ibid.* n. 10.

316 - *Dialog. cum Tryph.* n. 14.

317 - *Legat. pro christ.* n. 27.

318 - *De resurrect. mort.* n. 12 et 15.

319 - *Contr. haeres. lib. V.* с. 7. n. I.

320 - *Contr. haeres. lib. II.* с. 33. n. 4.

321 - *De resurrect. sam.* n. 17.

322 - *De anima.* с. 43.

323 - *De princip.* lib. I. с. 1. n. 7

324 - *De princip.* lib. III. с. 1. n. 2 et 3; с. 4. n. 2–4.

325 - *Contr. Cels. lib. VI.* n. 71. Ориген, кроме того, духовность души подтверждает тем, что человек есть образ Божий, а образом невещественного и чистейшего Духа может быть только духовное, а не вещественное (*In Genes. homil. 1.* n. 13. *Contr. Cels. lib. VI.* n. 64 et 65).

326 - *Instit. lib. VII.* с. 13. *De opific. Dei.* с. 16. *De beat. vit.* с. 12 et 13.

327 - *Contr. gent.* n. 31.

328 - *Orat. contr. gent.* n. 31 et 32.

329 - *Orat. cathech.* n. 23.

330 - *Homil. 3 in verb.: attende sibi.* n. 7.

331 - *Ibid.* n. 8.

332 - *Homil. 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit.* n. 5.

333 - *De anima. Patr. curs. compl. graec.* T. 45. col. 193.

<sup>334</sup> - Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78. col. 1197.

<sup>335</sup> - Epitom. divin. decret. c. 9. De homin.

<sup>336</sup> - Эту же самую мысль о душе имели в виду древние Учителя, когда утверждали, что она есть разумная причина, созданная для управления телом (как, например, Августин: *De quantit. anim.* с. 13. п. 22, и Григорий Великий *in Ezechiel. lib. II. homil. 5.* п. 9), или что она самодвижущая субстанция, тогда как тело через нее движется (например, Максим Испов. *Opuscul. de anima. Patr. curs. compl. graec.* T. 91. col. 356).

<sup>337</sup> - Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78. col. 1204.

<sup>338</sup> - Epitom. divin. decret. c. 9. De homil.

<sup>339</sup> - Иларий (*Tract. in 129 psalm.* п. 6). Василий Великий (*In Isaiam.* с. 1. п. 13). Григорий Назианзин (*Orat. 7.* п. 23). Григорий Великий (*In Ezechiel. lib. II. homil. 5.* п. 9).

<sup>340</sup> - Григорий Нисский, например (*Orat. cathech.* с. 8), Августин (*De quantit. animae.* с. 1. п. 2), Феодорит (*Epitom. divin. decret.* с. 9), Максим Испов. (*Opuscul. de anima. Patr. curs. compl. graec.* T. 91. col. 358 et 427), Дамаскин (*De fid. orthodox.* lib. II. с. 12).

<sup>341</sup> - Василий Великий (*Homil. 3 in verb. attende sibi.* п. 7), Григорий Назианзин (*Orat. 45.* п. 7. *Orat. 38.* п. 11). Григорий Нисский (*De anima. Patr. curs. compl. graec.* T. 45. col. 218), Августин (*De morib. eccles. catholic.* lib. I. с. 12. п. 20), Максим Испов. (*Opuscul. de anim. Patr. curs. compl. graec.* T. 91. col. 426).

<sup>342</sup> - Амвросий, например (*De Abrah.* lib. II. с. 8), Григорий Великий (*Moral.* lib. II. с. 3), Дамаскин (*De fid. orthodox.* lib. II. с. 3). Тертуллиан же прямо приписывал душе тело, но приписывал его в том смысле, в каком усвоил и Самому Богу, разумея под телом то, через что существуют вещи, какого бы рода они ни были (*Contr. Prax.* с. 7. *Contr. Hermog.* с. 35. *De carn. Christ.* с. 11).

<sup>343</sup> - *De resurrect.* п. 10.

<sup>344</sup> - *Orat. contr. graec.* п. 12 et 13.

<sup>345</sup> - *Contr. haeres.* lib. V. с. 9. п. 1; с. 6. п. 1.

- 346 - Advers. Marcion. V. c. 15.
- 347 - Strom. VII. c. 12.
- 348 - De resurrect. n. 8.
- 349 - Dialog. cum Tryph. n. 4.
- 350 - Contr. graec. n. 13 et 20.
- 351 - Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1; c. 9. n. 1.
- 352 - De anima. c. 10, 12, 15, 19 et 20.
- 353 - Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum ey animam, cui Eocadulum corporis accomodetur praeter carnem (Advers. Marcion V. c. 15).
- 354 - Strom. IV. c. 3, 25, 26; V, 12.
- 355 - De opific. homil. c. 8.
- 356 - Adv. Scrutat. serm. 18.
- 357 - De opific. homil. c. 9.
- 358 - De inspirat. p. 323. T. II. ed. graec.
- 359 - De resurrect, n. 15.
- 360 - Orat. cathech. IV. n. 18.
- 361 - Comment. in Isai. c. 1. n. 13.
- 362 - Carm. arcan. orat. 2.
- 363 - In Genes. homil. 21. n. 6.
- 364 - De civil. Dei. XIII, 24. n.2.
- 365 - De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 366 - Разг. между Еранист. и Правосл. о неслит. соед. ест. во Христе. Хр. Чт. 1846. ч. 1 стр. 337.
- 367 - Epitom. divin. decret. c. 9.
- 368 - De dogm. eccl. c. 15, 19 et 20.
- 369 - Dialog. cum Tryph. n. 6.
- 370 - Ibid. n. 5.
- 371 - De resurrect. n. 10
- 372 - Apolog I. n. 17.
- 373 - De resurrect. n. 10. Apolog. I. n. 8.
- 374 - Apolog I. n. 10 et 12. Сравн. н. 8 et 17. Можно заметить, что воззрение Иустиново на полную зависимость бессмертия

души от воли Божией разделял и ученик его Татиан, но он довел его до крайности, все нужное для бессмертия души отнесши к одному Богу и никаких задатков для бессмертия не предположивши в самой душе. По его представлению, бессмертие души первого человека исключительно зависело от его связи с дарованным ей Богом бессмертным Божественным духом, в котором собственно заключался тот образ Божий, каким украсил Бог человека. По падении же последнего Божественный дух разделился с его душой, улетел, подобно голубю, на небо к своему первоисточнику – Богу, вследствие этого душа естественно должна была лишиться бессмертия и подвергнуться смерти наравне с телом, с которым некогда и воскреснет. Этот, впрочем, последний вывод Татиан несколько смягчает делаемым им исключением по отношению к душам праведным, которые, по его представлению, через свою богоугодную жизнь опять могут возвращать к себе Божественный бессмертный дух и, никогда не разлучаясь с ним, могут никогда не умирать, продолжая жить вечно (*Orat. contr. graec.* n. 7, 12, 13, 15, 16 et 20).

375 - *Ad Autholic.* lib. II. n. 27.

376 - *Ibidem.*

377 - *De resurrect.* n. 12 et 16.

378 - *Legat. pro Christ,* n. 31.

379 - *De resurrect, mort.* n. 12.

380 - *Ibid.* n. 13.

381 - *Ibid.* n. 18.

382 - *Advers. haeres.* lib. II. c. 34. n. 2.

383 - *Ibid.* lib. V. c. 7. n. I.

384 - *De resurrect. cam.* n. 34.

385 - *De testim. anim.* n. 4.

386 - *De baptism,* n. 5.

387 - *Philosoph.* X, 34.

388 - Клим. Алекс. *Strom.* lid. VII. Dt vit. beat. n. 5, 9 et 12.

389 - *De opific. Dei,* n. 16. *Instit.* lid. VII. De vit. beat. n. 5, 9 et

12.

390 - Contr. gent. n. 33.

391 - De incamat. Dei-Verbi et advent. in carn. n. 4 et 5.

392 - De eo, quid sit ad imag. Dei. In Patr. curs. compl. graec. T.

44. col. 1328.

393 - Orat. 2. n. 28 et 75.

394 - In Genes. homil. 21. n. 6.

395 - Divin. decret. epitom. c. 9. de homin.

396 - Moral. IV. 1. n. 5. Dialog. IV. c. 5. 6 et 45. Можно заметить, что Григорий Великий в подтверждение бессмертия души ссылается еще на то, что некоторые удостаивались видеть посмерти душ несомых, ангелами на небо (Dialog. IV. c. 7 et 10).

397 - Opuscul. de anim. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col.

354–360.

398 - Cathech. 4. n. 18.

399 - Haeres. 44. vel 61. n. 37.

400 - Lib. III. epist. (ad diac. Isydor.) 95.

401 - Epist. Cacholic. Sophron. Binii. concil. T. V. p. 175.

402 - De Trinit. lib. VI. c. 5. n. 8.

403 - De immortalit. anim. c. 1, 2 et 7.

404 - Ibid. c. 8 et 12.

405 - De Trinit. lib. XV. c. 5.

406 - Ibid. lib. XIV. c. 3 et 4.

407 - De fid. orthodox, lib. 11. II. c. 12.

408 - Ibid. c. 28.

409 - Можно заметить, что древними Учителями, а также христианскими писателями в общих и существенных чертах высказано было все, что только могло быть сказано в пользу бессмертия души, а потому в дальнейшее и даже настоящее время мы встречаемся только с повторением ими сказанного, хотя повторением в более развитой и доказательно построенной форме. Таково, например, по существу своему так называемое метафизическое доказательство бессмертия души, основывающееся на простоте и неразложимости души, причем, подобно некоторым древним учителям, обыкновенно указывают на единство или тождество с собой души, всегда не по частям,

а всецело проявляющей себя во всех своих актах, а ввиду материалистического учения о единстве души, как гармонии тела, обыкновенно ссылаются на присущую душе способность к рефлексу, в силу которого она, сознавая себя как самодеятельное начало, всегда во всех своих отправлениях ясно отличает себя как от тела, так и от всех чувственных впечатлений. Таково также по своему характеру и позднейшее так называемое телеологическое доказательство, основывающееся на замечаемой везде сообразности средств с целями и переходе отсюда к сознанию необходимости удовлетворения в будущей жизни неудовлетворенных в настоящей жизни стремлений души к истине, добру и блаженству, на что как вообще, так по преимуществу в применении к нравственным стремлениям, требующим праведного воздаяния, указывалось и древними Учителями. Таково и так называемое религиозное доказательство бессмертия души, основывающееся на жизненно-религиозных отношениях ее к Богу, как образа к своему вечному Первообразу, на что, как мы видели, тоже неоднократно было указывало древними Учителями. К сказанному можно присовокупить, что некоторые из ученых в настоящее время находят возможным оправдывать научным образом возможность явлений душ, чтобы через это опытно доказать бессмертие души. Между тем на возможность и действительность подобного рода явлений находятся указания у некоторых древних христианских пастырей (например, у св. Иустина и у Григория Великого).

410 - De resurrect. n. 7.

411 - Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1. Таково представление и у Тертуллиана (De resurrect. carn. n. 6).

412 - Иуст. De resurrect. n. 10. Ириней. Contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 4.

413 - Иуст. Dialog, cum Tryph. n. 4. Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 4. n. 3.

414 - Епифаний, например Haeres. 70. n. 2 et 3. Август. De Genes, ad lit. imperfect. lib. c. 16. n. 60.

- 415 - Strom. II, 22; V, 4.
- 416 - Contr. Cels. lib. VIII. n. 49. De princip. lib. I. c. 1. n. 7.
- 417 - Hahaemer. lib. VI. c. 8. n. 45.
- 418 - Cathech. 4. n. 18.
- 419 - In Psalm. 48. n. 8.
- 420 - De hominis opific. c. 16. Quid sit ad imag. Dei. Curs. patr. graec. T. 41. col. 1527.
- 421 - In Genes. homil. 8. n. 3.
- 422 - Orat. 45. n. 7.
- 423 - Advers. antropomorphist.
- 424 - De Trinit. lib. XIV. c. 3.
- 425 - In Genes. quaest. 21.
- 426 - Epist. lib. III, 95.
- 427 - De fid. orthodox. lib. c. 12.
- 428 - Григ. Нисск. De homin. opific. c. 4. Злат. In Genes. homil. 8. n. 3. Феодорит In Genes. quaest. 20. Исидор Пелус. lib. III. epist. 95.
- 429 - Август. De Trinit. lib. XII. c. 7. Кирш. Алекс. lib. IX. comment, in Ioann, c. 14. vers. 20.
- 430 - Григор. Наз. Orat. 31 (theologiae 5). n. 22. Кирил. Алекс. Advers. Iulian. lib. V. col. 765 (Curs. patr. grace. T. 76). Август. De civit. lib. XII. c. 23; lib. XVI. c. 5 et 32. Дамаск. De fid. orthodox. I. c. II.
- 431 - Григ. Наз. Orat. 18. n. 7; Orat. 28. n. 7. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 4.
- 432 - Orat. 32. n. 27.
- 433 - De fid. orthodox. lid. 11. c. 12.
- 434 - Lib. de dignit. condit. human, c. 2.
- 435 - Confess. lib. XIII. c. 11. De Trinit. lib. IV. c. 4, 5 et 11; lib. XIV. c. 8.
- 436 - In Genes. quaest. 21.
- 437 - Contr. haeres. lib. IV. c. 4. n. 3.
- 438 - De princip. lib. 1. c. 1. n. 7.
- 439 - De dignit. condit. human. c. 2.

- 440 - In Psaim. 48. n. 8.
- 441 - De opific. homin. c. 16.
- 442 - In Ioann, tractat. 3.
- 443 - De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 444 - Advers. Prax. n. 5.
- 445 - In Genes. quaest. 21.
- 446 - Orat. contr. gent. n. 31.
- 447 - Dialog. cum Tryph. n. 4.
- 448 - De resurrect. mort. n. 13.
- 449 - Instit. divin. lib. VII. De vita beat. n. 5.
- 450 - Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 4.
- 451 - Tract. in Psalm. 134. n. 14.
- 452 - In Psalm. 48. n. 8.
- 453 - Epist. 146.
- 454 - De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 455 - Dialog. cum Tryphon. n. 102.
- 456 - Apolog. 1. n. 28.
- 457 - Ibid. n. 43.
- 458 - Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 1.
- 459 - Ibid. c. 4. n. 3.
- 460 - Ibid. c. 37. n. 6.
- 461 - Ibid. c. 4. n. 3.
- 462 - Ibid. c. 37. n. 2.
- 463 - Legat. pro Christ. n. 24.
- 464 - Orat. contr. grace, n. 7.
- 465 - Ad Autholic. lib. II. n. 27.
- 466 - De exhortat. castitat. c. 1.
- 467 - Sfrom. II. 4; III, 9; IV. 23.
- 468 - De princip. lib. II. c. 9. n. 6.
- 469 - In Genes. homil. 19. n. 1. horn. 20. n. 3. horn. 22. n. 1.
- 470 - Enchirid. 105. De ver. relig. c. 14. n. 27.
- 471 - De homin. opific. c. 4. сравн. c. 16.
- 472 - Ibid. c. 3.

- 473 - In Genes. homil. 8. n. 3. homil. 21. n. 2.
- 474 - Lib. III. epist. 95.
- 475 - In Genes. quaest. 21.
- 476 - De Trinit. lid. IX. c. 4.
- 477 - Contr. haeres. IV. c. 41. n. 2; c. 37. n. 7.
- 478 - Cohort. ad gent. c. 6.
- 479 - Instit. divin. lib. IV. c. 28.
- 480 - Ibid. lib. VII. c. 9.
- 481 - Orat. 45. n. 6 et 7.
- 482 - Oral. 32. n. 15. Orat. 38. n. 11. Oral. 7. n. 23.
- 483 - Epist. XVIII. Horontiano. n. 10.
- 484 - Cenfes. lib. I. c. 1.
- 485 - De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 486 - Лакт. Instit. lib. VII. c. 5. Август. Confess. lib. 1. c. 1.
- 487 - Амврос. Epist. 43. Horontian. n. 10. Мак. Вел. Бесед, об обращ. души к Богу и соединении с Ним. Григ. Наз. Orat. 45. n. 7.
- 488 - Лакт. Instit. divin. lib. IV. c. 28.
- 489 - Григор. Наз. Orat. 42 (2 in Pascha) n. 67. ed. Lips. 1690.
- Григор . Нисск. Cathech. c. 5. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 29.
- 490 - Григ. Нисск. Orat. 2. in verba: faciamus homil. Клим. Алскс. Strom, lib. II. c. 22. Ориг. De princip. lib. III. c. 6. n. 1. Амврос. De dignit. cond. hum. c. II и III. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 491 - Григор. Наз. Orat. 39 (in sanct. Ium.) n. 7. Злат. Apud Damasc. Sacr. Parall. in opp. T. II. p. 313. ed. Le Quien.
- 492 - Ирин. Advers. haeres. lib. IV. c. 38. n. 3. Григ. Наз. Orat. 7. n. 23. Orat. 45. n. 7. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
- 493 - См. Васил. Валик. In Hexaemer. lib. I. n. 5 et 6.
- 494 - Предполагать поэтому, как некоторые делали, будто бы бытописатель словами: мужа и жену сотворил их, обозначил не два особенные родовые индивидуума, а только два родовые или половые отличия, совмещенные на первых порах в одном и том же человеческом индивидууме – совершенно противно и его

мысли, и мысли Самого Иисуса Христа. Что Бытописатель под мужем и женой разумел два отдельные индивидуума, это совершенно ясно из множественной формы слова: их, а также дальнейших слов: и благословил их Бог, глаголя: раститесь и множитесь и наполняйте землю, и господствуйте ею и обладайте (Быт.1:28), и по множественной форме и по самому смыслу своему необходимо предполагающих в первоозданных муже и жене два отдельные и действительные лица. Конечно, в таком, а не иом смысле свидетельство Моисеево об изначальном создании мужа и жены разумел и Христос, когда ссылался на него пред фарисеями, в подтверждение Богоучрежденности и нерасторжимости союза между брачущимися лицами (Мк.10:6). Понятно поэтому, что в христианской Церкви должно было быть совершенно отвергнуто, и на самом деле отвергалось, древнеязыческое мнение о мужеженственности (андрогамии) первоозданного человека (См. Август. *De Genes ad lit.* IX. с. 3 et 6).

495 - Следует поэтому заметить, что ничего общего с библейским учением не имеет то объяснение сравнительно с мужем позднего создания жены, которое придумывали Баадер и подобные ему мистические теологи, предполагая, что первоначально вовсе не было в плане Божием созидать жену и что к этому вызван был Бог только впоследствии, через возникшее в первом человеке-муже во время обозрения животных, а также последовавшего за сим сна, греховное возбуждение или даже самое греховное падение, преградой к чему должно было послужить создание для него жены. В словах Господа: не добро быти человеку единому, сотворим ему помощника по нему (Быт.2:18), прямо указывается только на необходимость человеку иметь подобного себе помощника, как на побуждение к созданию Богом жены, но нет и намека на то, чтобы подобным поводом для Бога послужило усмотрение или даже предведение Им возникновения в человеке плотских греховых склонностей, для ограждения бы которых оказывалось нужным создание жены. Что касается, далее, приведения к первому человеку всех животных для наречения им имен, то опять составляет один чистый произвол – видеть в

нем искушение человека, тогда как, по ясному изображению Бытописателя, оно имело значение введения человека в дарованное ему господство над всем царством животных. Ссылка здесь на слова: Адаму же не обретеся помощник, подобный ему (Быт.2:20), ничего подобного не подтверждает. Потому что этими словами только обозначается факт сознания Адамом своего по отношению ко всем животным отличия и обособления, но ничуть не какого-либо греховного возбуждения или увлечения. Во сне же Адамовом видеть что-либо греховное решительно воспрещает уже то одно, что он был наведен на Адама Самим Богом, вследствие чего скорее следует, согласно с древними Учителями, признать за ним самое глубокое и таинственное значение, так как во время его полагалось Богом основание для того брачного союза, который имел быть образом таинственного союза Христа с Церковью (Афанас. Comment, in Psalm. 50. Злат. In Genes. homil. 18).

К этому можно присовокупить, что против возникновения в первом человеке до вкушения от запрещенного плода всякого рода греховных помыслов и чувств ясно говорит свидетельство Самого Бога, по заключении шестидневного творения, а следовательно, а следовательно, и по окончании жены его, что они беста оба нага и не стыдятся (Быт.2:25).

496 - Из древних Отцов Церкви один Григорий Нисский высказывал такое предположение (De opific. homin. c. 17), которое другими не разделялось.

497 - Киприан. Epist. 59 ad Fidum. По Тертулиану, весь род человеческий происходит от семени согрешившего вследствие обольщения диаволом первого человека (De testim. animae. c. 3).

498 - Амврос. Apol. David. II. c. 12. n. 71.

499 - Ibidem.

500 - Ирин. Contr. haeres. lib. V. c. 16. Илар. In Matt. c. XVIII. n. 16. Август. De civit. Dei. lib. XIII. c. 14.

501 - Амврос. De paradis. 48. Август. Serm. 90 de verb. evang. Matt. 22. n. 7. Serm. 268. n. 3. De bono conjung. c. 1.

502 - Можно заметить, что еще Юлиан мельком высказывал подобные мысли. Пейерием же они были вполне развиты и последовательно изложены в его сочинении: *Praeadamitae* (ed. 1655 г.). Хотя Пейерий от своего лжеучения клятвенно отрекся перед папой Александром VIII, но оно нашло себе между рационалистами немалое число последователей.

503 - *De homin. structur. orat. 2. n. 1.*

504 - Феодорит. *In Genes quaest. 42.* Злат. *In Genes. homil. 20.* Август. *De civit. Dei, lib. XV. c. 16.*

505 - *Herod. lib. II, c. 99, 100;* Диод. Сицил. Истор. Библиот. кн. II, стр. 212. СПб. 1774 г. *Bailly, Ttaiti de l'astronomie indienne et orientale*, p. 110, 129, ed. Paris. 1787.

506 - Cicero – *deditiv. 1, 1. § 19.* Diogen. Laert. lib. IX. serm. 35.

507 - Will, Jones. *De la chronologie des Hindous (recherches sur l'Asie. T. II).* Abel. Remusat. *nouveaux mélanges asiatiques. T. I. p. 61.* Paris. 1829.

508 - Статист. опис. Кит. империи, ч. I. стр. 159, 161.

509 - La Place. *Exposition du système du monde. liv. V. c. 1.* Klaproth. *Mémoires relatifs à l'Asie.* p. 397. Paris. 1824. Сравн. Глера: *Les livres saints vengcs.* T. I. p. 127–239. Paris. 1845.

510 - Смотр, например, Blumendach. *Manuel d'hist. naturelle trad. l'allemand.* T. I. p. 77–80. Metz. 1803. Wiseman. *Discours sur les rapports entre la science et la religion révé�ne.* p. 96–141. ed. 1843.

511 - Wiseman. *Discours sur les rapports entre la science et la relig.* p. 1–96. Paris. 1843.

512 - Защитники коадамитов ссылались еще на невозможность без допущения многих родоначальников объяснить заселение некоторых стран, например недавно открытой Америки. Но теперь считается неоспоримым, что Америка была известна древним народам, имевшим с ней свои сношения, что американцы – переселенцы из Азии, о чем свидетельствуют памятники азиатской культуры, и что переселение могло найти для себя путь через пролив Берингов и Алеутские острова.

513 - Fourmont. *Reflexion sur l' origine, l' hist. et la success. des ancien. peuples.* T. I. liv. 1. ed. Paris. 1747.

514 - Klaproth. *Tableaux hist. de l' Asie.* Paris. 1814; *Annales de philosophie chretienne.* T. VIII, № 43. Paris. 1834: *Voyage et traditions, croyances, superstitions et reste des traditions primitives, observées par M. Dumont D' Orville dans son voyage autour du monde.*

515 - Ссылка в сем случае на подобное же благословение Божие, данное и животным (Быт.1:22), нисколько не мешает такого рода изъяснению. Потому что сущность и сила этого благословения, сравнительно с данным первым людям, конечно, должны быть совершенно иные, точно также как и самые животные по природе своей совершенно иные, чем люди. Кроме того, ничего нам Откровение не говорит и мы ничего не знаем и о том, как происходят души животных.

516 - *De princip. lib. 1. proleg. n. 5.*

517 - *Contr. haeres. lib. II, c. 33. n. 1–3.*

518 - *Ibid. n. 5.*

519 - *De anim. c. 24.*

520 - Этот вид традиционизма не должен быть смешиваем с тем его грубейшим видом, по которому предполагалось, что душа происходит от его же семени родителей, от которого происходит и тело. В последнем виде традиционизм, отождествлявши дух с материей, составлял достояние одних совершенно чуждых христианству материалистов и еретиков люцифериан (Август. *Haeres.* 81. Геннад. *De dogm. eccles.* c. 16). А потому у нас, при обозрении гипотез происхождения душ, не может быть о нем и речи.

521 - *De anim. c. 19, 25, 27, 36 et 37.*

522 - *De princip. lib. I. c. 6. n. 2; c. 8. n. 2. lib. II. c. 1. n. 1; c. 9. n. 3, 5 7. lib. III. c. 3. n. 3, 5; c. 5. n. 4.*

523 - *Ibid. lib. I. c. 7. n. 4. lib. II. c. 8. n. 4. lib. III. c. 3. n. 5.*

524 - *De orat. n. 24. Contr. Cels. lib. I. n. 33.*

525 - *In epist. ad Rom. lib. V. n. 1. In Luc. homil. 14 et 39. In Iohan. t. I. n. 22. Contr. Cels. lib. VIII. n. 50. In Lev. horn. 8. n. 3; hom. 12. n. 4.*

- 526 - In Ierem. homil. 11. n. 5. De princip. lib. II. c. 3. n. I; c. 8. n. 3.
- 527 - In Genes. hom I. n. 13. In Iohan. t. 20. n. 3. In Cant. homil. 2. n. 9. In Proverb. select. n. 9. In epist. ad Rom. lib. III. n. 7. lib. II. n. 9. De princip. lib. II. c. 8. n. 3.
- 528 - Epist. 78. ad Marcell.
- 529 - De opific. Dei. c. 18.
- 530 - De Trinit. X. 20.
- 531 - Ex nullo homine generantur animae (de Noe et arca 4).
- 532 - Contr. Iohann. Hierosolym. ad Pammach. c. 22.
- 533 - Epist. 15 ad Turribium de Priscill. error. c. 9.
- 534 - Epist. 190 ad Orat. c. 5. n. 16. De anima et orig. 1. 15. 16.
- 535 - Epist. 52.
- 536 - Бесед. 30. § 1.
- 537 - Ap. Band. Monum. Eccles. T. II. p. 54. Contr. Monophys. or. 4. Можно заметить, что Иероним Аполлинария относит к сторонникам традиционизма (Epist. 78 ad Marcell.)
- 538 - Злат, напр: «душа не рождает, ни рождается» (Homil. 25 in varia Math.).
- 539 - Compefis. Auct. PP. noviss. p. 97.
- 540 - В своей апологии (сар. 9) Памфил не обвиняет, а совершенно оправдывает Оригена, по поводу его мнения о предсуществовании душ, как такого мнения, которое не выдавалось за догмат, а только не без основания предлагалось как более вероятное, сравнительно с другими мнениями.
- 541 - Advers. gent. lib. I.
- 542 - In Ephes. 1, 4, 7.
- 543 - Apud Phot. cod. 119.
- 544 - Май. Collect. auct. 7, 178.
- 545 - Нумн. I. 89; III, 588. По свидетельству Иеронима (Epist. 38 de error. Iohann. hierosol.) и Августина (Haeres. 70), ее держались манихеи и присциллиане.
- 546 - De opific. homil. c. 28.
- 547 - Oral. 31, 37.

- 548 - Epist. ad Ioan. hieros.  
549 - In Ioan. 1, 9.  
550 - Divin. decret. epitom. с. 9.  
551 - De fid. orthodox. lib. II. с. 12.  
552 - Instit. lib. III. с. 18.  
553 - Epist. 226. ed Marcell.  
554 - De peccat. orig. с. 31. Epist. 217 ad Vital. 5. Epist.  
166. ad Hieron. 9. De Genes. ad lit. VI. 9.  
555 - Epist. 15. ad Turrib. с 10.  
556 - Homil. 25 in varia Matth.  
557 - De inspirat.  
558 - Advers. Nestor. lib. I. (In Opp. T. VI. p. 18. ed. Lut. 1638).  
559 - Divin. decret. epitom. с. 9. В подтверждение своей мысли Феодорит между прочим ссылается на слова Моисеевы: аще изыдет младенец изображен, да будет око за око, зуб за зуб, аще же изыдет не изображен, тщетою отщетится (Исх.21:22–24), видя здесь тоже указание на то, что в первом случае необходимо предполагается уже существование души в теле младенца, а в последнем таковое предположение исключается.

560 - Вот самое стоящее внимания рассуждение Лактанциево. Указавши на то, что душа, вследствие духовности своей природы, не может делиться, а потому не может рождать из себя другой души и сама рождаться, он говорит следующее: «Итак, причина происхождения душ принадлежит одному и только одному Богу, почему и все мы, как говорит Лукреций, имеем одно и то же небесное происхождение и одного и того же (небесного) Отца. Ибо от смертного человека ничто не может родиться, что не было бы смертно также, как и он. И отцом не должен также почитаться тот, кто вовсе не чувствует того, что из своей души отделяет или передает душу, а если бы и чувствовал, то не запоминает, когда и как это бывает. Отсюда становится ясным, что души даются не от родителей, а от одного и того же Отца всех – Бога, Который один держит (в своей власти) закон и способ (их) рождения, равно как один и производит его... Потому-то (родители) испрашивают себе у

Бога рождения детей, показывая этим, что не от них самих зависит иметь их... По этой же причине часто от родителей ученых дети рождаются глупые, равно как, наоборот, от глупых рождаются умные» (De opific. Dei. cap. 19).

561 - De Trinit. X. 20. Tract, in Psalm. 91. § 3.

562 - Noe et area. 4.

563 - Contr. Ioann. hierosolym. ad Pammach. c. 22.

564 - Epist. 15. ad Turrid. c. 9.

565 - Ibid. c. 10.

566 - Apud Mansi. IX. p. 396.

567 - Прав, испов. ч. I. Отв. на вопр. 28.

568 - например, Бернард. 27. in Cant. n. 6. In nativit. Domin. serm. 2.

569 - Берляг. Catholisch. dogmatic. T. IV. (ed. 1853 n). § 34.

570 - На Западе, например, Клей, Майергофер и другие. У нас пр. Филарет.

571 - Кант, Шеллинг с последователями и сторонники спиритизма.

572 - Кирил. Алекс. Advers. Nestor. lib. I. Геннад. De eccl. dogm. c. 14.

573 - Эту мысль о всеобщности Промысла Божия Премудрый весьма характерно выражает в следующем обращении к Богу: «Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил; ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как бы сохранилось то, что не было призвано Тобою» (Прем.11:25–26)?

574 - De resurrect. mort. n. 18.

575 - Strom. lib. V. c. 1.

576 - De ira Dei. c. 9.

577 - Ibidem.

578 - De offic. I. c. 13.

579 - Contr. haeres. lib. V. c. 10.

580 - De fid. orthodox. lib. II. c. 29. Эту же мысль ясно высказывали также Феофил Антиохийский (Ad Authol. lib. I. n. 3) и Немезий (De nat. homin. c. 42).

581 - In Ioann. homil. 5, ad verba: in Ipso vita erat.

582 - Лактанций. De fals. sapient. c. 28. 7. Нерон. Epist. 43. n.

## 6. ad Clesiph advers. Pelag.

583 - Афанас. Orat. contr. gent. n. 41.

584 - Кирилл. Александр. In Ioann. lib. IX. p. 793.

585 - Васил. Велик. De Spirit. sanct. ad Amphilioc. c. 8.

586 - Август. De Genes. ad litt. IV. c. 12. n. 22.

587 - Ibidem.

588 - Ibid. n. 23.

589 - Григор. Наз. Orat. 14. n. 33.

590 - Феодорит. De provident. Orat. 1.

591 - Ad Autholic. n 5.

592 - Облич. себе самому и испов. Твор. Св. Отцов, XII, 216. Снес. Златоуст. In epist. ad Coloss. c. 2. homil. 5; In Ioann, homil. 18. n. 2.

593 - De provident. Orat. 2.

594 - Феодорит. De provident.

595 - Григор. Наз. Таинств. песноп. слов. 5. в Твор. Св. Отц. IV. 231.

596 - Афанас. Contr. gent. n. 42 et 44. Сравн. Клим. Рим. Epist. I. ad Corinth. c. 20.

597 - Август. In Ioann. Tract. II. n. 10.

598 - Афанас. Велик. Orat. contr. gent. n. 42.

599 - Афинаг. De resurr. mort. n. 18.

600 - Ирин. Contr. haeres. lib. II. c. 26. n. 3. Ту же мысль повторяли: Климент Алекс. (Strom. I. c. II), Ориген (In Num. hom. 23. n. 4) и Минуций Феликс (Octav. n. 17).

601 - Август. De civit. Dei, lib. V. c. II . Григор. Велик. Lib. XXVII. c. 18. n. 35 in cap. 37. Иов.

602 - Златоуст. In Matth. homil. 19. n. 7.

- 603 - Васил. Велик. Epist. 97 (101); Григор. Наз. Orat. 14. п.
- 33.
- 604 - Златоуст. In Epist. ad Colos. с. 2. homil. 5.
- 605 - Васил. Велик. De Spirit. sanct. с. 14. Гр игор. Наз. Orat. 31. (Theolog. 5) п. 25.
- 606 - Златоуст. In Acta Apost. homil. 23. п. 4. In 2 Epist. adTimoth. с. 4. homil. 8. п. Феодорит. In cap. 38 Ezechielis. Дамаск. De fid. orthodox. lib. 2. с. 29.
- 607 - Ориг. In genes. homil. 3. п. 2. Bacia. Вел. Quod Deus non est auct. mal. п. 4 et Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 29.
- 608 - Кирилл. Иерус. Orat. cathech. 8. п. 4. Златоуст. Ad Stagir. orat. 1. п. 2.
- 609 - Август. De civit. Dei, lib. IV. с. 33.
- 610 - Ирин. Contr. haeres. lib. V. 24. п. 3.
- 611 - Августин. De civit. Dei, lib. XVIII. с. 2.
- 612 - Августин. De Genes. ad litt. imperf. cap. 5.
- 613 - Григ. Наз. Orat. 14. п. 31.
- 614 - Феофил. Антиох. Ad Autholic. lib. II. п. 17. Татиан. Ad Graee. с. 12. Август. Contr. Iulian. op. imperf. V, 8.
- 615 - Quod Deus non est auct. mal. п. 5.
- 616 - Афанас. Contr. gent. п. 7. Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. п. 6. Август. De genes. contr. Manich. lib. II. с. 29.
- 617 - Август. Contr. Faust. lib. I. с. 3. II. 22. с. 20.
- 618 - Григ. Велик. Мог. I. 23. с. 24. п. 46.
- 619 - Август. Enarr. in psalm. 53. п. 8.
- 620 - Ad Stagir. orat. I.n. 16. Снес. Григ. Наз. Orat. 14. п. 31.
- Амврос. Offic. I. с. 12. Август. In Psalm. 36 et 136.
- 621 - Orat. 4 (1 contr. Iulian.) п 4. XLVII.
- 622 - О том, что молитву должно предпочитать всему. Твор. Св. Отц. Твор. Васил. Велик. ч. V. стр. 388 и 339–341.
- 623 - Можно заметить, впрочем, что немалозначительным поводом к развитию и распространению теории мирового самоуправления послужило учение Лейбница о мире, как наилучшем творении Божием, и о предустановленной гармонии

мировой. Последователи Леибиневы – вольфианны, принявши за несомненное, что мир создан Богом наилучшим, отсюда прямо пришли к тому заключению, что мир не нуждается ни в какой сторонней поддержке, так как это свойственно только произведениям несовершенным, нуждающимся в своем сбережении, а также в улучшениях и поправках. К такому же выводу пришли они и признав в мире предустановленную гармонию, причем казалось им совершенно лишним делом или даже вредным вмешательством всякое действие Божие, обращенное на мир. Но сам Лейбниц вовсе не считал необходимыми подобных выводов из своего учения о мире наилучшем и о предустановленной в нем гармонии, а напротив, прямо и решительно исключал их, утверждая, что Бог есть существо абсолютное, а потому вне Еgo не должно быть ничего такого, что бы не зависело от Него.

624 - Хотя, судя по частным чертам, усвояемым в Апокалипсисе ангелам седми малоазийских Церквей (Откр. гл. 2 и 3), легко можно разуметь под ними епископов этих Церквей, но есть основание под ними разуметь не только епископов – видимых представителей означенных Церквей, но и ангелов, как невидимых их представителей, основание же это заключается в следующих словах Самого Господа, явившегося ап. Иоанну: «Тайна седми звезд, которые ты видел в деснице Моей, и седми золотых светильников есть сия: седь звезд суть Ангелы седми Церквей, а седь светильников, которые ты видел, суть седь Церквей» (Откр.1:20).

625 - В пользу действительности этих примеров ясно говорит свидетельство Самого Иисуса Христа, Который, изгоняя из бесноватых бесов, прямо называл их духами нечистыми, повелевая им изытии из людей (Мк.5:8; 1:25; 9:25; Лк. 8:25) и Который пред Своими врагами вовсе не отрицал того, что изгоняет бесов, а отрицал только то предубеждение, будто Он изгоняет их силой веельзевула (Лк.11:15). Кроме того, Он и апостолам преподал власть изгонять бесов (Мф.10:1, 8; Мк. 16:17–18), каковой властью и на самом деле пользовались они, быв в сем случае убеждены, что изгоняют бесов, а не производят что-либо иное (Лк.10:17; Мк. 9:29; Деян. 16:18).

626 - Ирин. Contr. haeres. lib. IV. с. 37. п. 6. Татан. Orat. contr. graec. с. 7. Васил. Велик. Contr. Eunom. lib. III. п. 2. Амврос. De Spirit. sanct. I, 7. п. 83. Август. De civit. Dei. lib. XII. с. 9.

627 - Racia. Велик. Quod Deus non est auct. mal. п. 8. De Spirit, sanct. ad Amphiloch. с. 16.

628 - Васил. Велик. De Spirit. sanct. с. 16. Contr. Eunom. lib. III. п. 2.

629 - Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. п. 8.

630 - Васил. Велик. De Spirit. sanct. с. 16.

631 - Кирилл Иер. Orat. catech. 16. п. 23.

632 - Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. п. 8.

633 - Григор. Наз. Orat. 38. п. 9. Песноп. таин. слов. 4. (Твор. Св. Отц. IV, 228), и слов. 6. (там же стр. 237). Григор. Велик. Moral. IV. с. 13. Анастас. Odhg. с. 4.

634 - Афинаг. Legat. pro Christian. п. 24. Григ. Hucc. Catech. с. 6. Златоуст. Homil. 4. in epist. Ephes. Дамас. De fid. orthodox. lib. II. с. 4.

635 - Дамаск. Ibidem.

636 - Ирин. Contr. haeres. lib. IV. с. 41. п. 2. Татиан. Advers. graec. с. 7. Кирил. Иерус. Orat. cathech. 2. п. 4. Васил. Велик. Advers. Eunom. lib. II. п. 27. Феодорит. Divin. decret. epitom. с. 8.

637 - Мнение, что гордость была главным грехом, низвратившим природу диавола и возмутившим ее против Бога, между древними Учителями и писателями было господствующим. Его, например, высказывали Ориген (In Ezech. homil. 9. п. 2), Афанасий (Orat. de virginit. in opp. T. I. р. 824. ed. Commel.), Василий Великий (Comment. In Isai. с. 2. vers. 13. с. 10, vers. 14). Амвросий (Epist. 84), Григорий Наз. (Песн. таинств. слов. 6. Твор. Св. Опт IV. 237), Златоуст (In Genes. homil. 22. п. 2), Иероним (Comment. in Ezechiel. с. 16), Кирилл Алекс. (Contr. antropomorph. с. 17), Феодорит (Divin. decret. epitom. с. 8), и в сем случае иногда (как, например, Афанасий, Василий Великий, Иероним и Феодорит) ссылались то на слова ап. Павла: да неразгордевся в суд впадет диавол (1Тим. 3, 6), то на слова из пророка Исаии, применяя их к диаволу: на небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол мой... буду подобен

Вышнему (Ис.14:13, 14.). Было, впрочем, и такое мнение, будто диавол пал от зависти или к первым людям (Иуст. Dialog. cum Tryph. с. 124. Ирин. Advers. haeres. lib. IV. с. 40. п. 3. Тертул. De patient. п. 6), или к Сыну Божию (Лактанц. Divin. instit. 2, 8), но оно так примирялось с прежним господствующим мнением, что диавол сперва впал в гордость, а вслед за ней и в зависть (См. Лев. De coll. serm. IV. Григор. Вел. lib. pastoral. part. III. с. 11). Что же касается встречающегося у некоторых, на основании Быт. гл. 6. ст. 2, мнения будто бы грех падших духов состоял в плотском смешении с дщерьми человеческими (Афинаг Legat. pro christ. п. 26. Тертул. Virg. veland. п. 7. Лактанц. Divin. instit. II, 15. Илар. In Psalm. 132, 2), то оно, как несогласное со словом Божиим, было совершенно отвергнуто и без внимания оставлено (См. Златоуст. In Genes. homil. 22, п. 2 et 3).

638 - Иуст. 2 Apolog. п. 5. Афинаг. Legat. pro christ. п. 24.

639 - Кирил. Иерус. Catech. orat. 2. п. 4.

640 - Кирил. Алекс. In Ioann. lib. V. р. 507. ed Lutet.

641 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 4. Август. De civit. Dei, XI. 9.

642 - Григор. Наз. Orat. 38. п. 9. Orat. 6. п. 12.

643 - Васил. Велик. De Spirit. sanct. с. 16.

644 - Кирил. Иерус. Orat. catech. 16. п. 23.

645 - Тертул. Advers. Prax. п. 3.

646 - Афанас. De comm. essent. Patr. Fil. et Spirit. п. 52.

Васил. Велик. homil. in Psalm. 28. comment. in Isai. с. 6. в. 6.

Григор. Наз. Orat. 28. п. 31. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II, с. 3.

647 - Феодорит. Divin. decret. epitom. с. 7.

648 - Афанас. De Commun. Patr. Fil. et Spirit. п. 52.

649 - Ефрем Сир. Advers. Scrutat. serm. 5.

650 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 3. Сравн. Дион.

Ареопаг. О небесн. иерарх. изд. 1839 г. стр. 17, 21, 27, 35, 39 и 59.

651 - Григор. Низ. Песноп. таинст. слов. 6. Тв. Св. Отц. IV, 236.

652 - Афинаг. Legat. pro christ. п. 10.

653 - Григор. Наз. Orat. 28 (de theolog. 2, n. 31). Так учили и многие другие Отцы и Пастыри Церкви, например св. Иустин (Dialog. cum Tryph. n. 5.), Ориген (In Ierem. homil. 10. n. 6), Иероним (In Gal. IV, 3), Августин (De Genes. ad litt. XII, 36) и Дамаскин (De fid. orthodox. lib. II, с. 3). Встречается также у некоторых мнение об особенных ангелах, поставленных над отдельными видами бытия царств природы, неорганического, органического и животного (Ориг. In Ioann. T. XIII. n. 49. In Num. homil. 14. n. 2. Август. De divers. quaest. LXXXIII. quaest. 79).

654 - «Что некоторым из ангелов, – пишет Феодорит, – вверено начальство над народами, об этом свидетельствует божественный пророк Даниил, говоря: князь же царства персского стояше противу мне (10, 3), а также упоминая о князе эллинском и присовокупляя, что не было никого, кто помог бы ему ходатайствовать пред Богом, о свободе иудеев, кроме князя их Михаила» (Дан.10:20–21) (Divin. decret. epitom. с. 7). По Григорию Богослову, «каждому (ангелу) дано особое начальство от Царя иметь под надзором людей, города и целые народы» (песноп. таинств. сл. 6. Твор. Св. Отц. IV. 236). И по Дамаскину, «ангелы охраняют части земли, правят народами и местами, как поставлены на то Творцом» (De fid. orthodox, lib. II. с. 3). То же высказывали и многие другие Учителя и писатели, например Климент Алекс. (Strom. VI. 6), Ориген (In Genes. homil. 16. n. 2), Василий Великий (Contr. Eunom. lib. III. n. 1), Златоуст (In Matth. homil. 49) и Епифаний (Haeres. 51. n. 34).

655 - «Я уверен, – пишет св. Григорий Богослов, – что особенный ангел покровительствует каждую Церковь, как научает меня Иоанн в Апокалипсисе» (Orat. 42. n 9). По Амвросию, «Господь, для защиты паствы Божией, не только поставил епископов, но и ангелов определил» (Exposit. evang. Luc. lib. II. n. 50). Так учили и другие Отцы и Пастыри Церкви, например Ориген (In Numer. homil. II. n. 5; homil. 20. n. 3), Иларий (In Psalm. 124), Василий Великий (Epist. 238 ad episc. nicopol.) и Епифаний (Haeres. 25. n. 3).

656 - Так понимали слова Спасителя древние знаменитые толковники, например Ориген (In Num. homil. 20. n. 3), Василий

Великий (Contr. Eunom. lib. III. n. 1) и Златоуст (In epist. Coloss. c. 1. homil. 3. n. 4).

<sup>657</sup> - Что ангелы-хранители даются одним только верующим или христианам, это древние знаменитейшие Учителя, с присовокуплением некоторыми из них, что ангелы и в Ветхом Завете давались богообязненным иудеям, основывали на словах Спасителя: что ангелы именно малых верующих в Него выну видят лицо Отца небесного (Мф.18:10), и на изречениях Псалмопевца: ополчится ангел Господень окрест боящихся Его (Пс.33:8), а также на словах ап. Павла о ниспослании ангелов хотяющим наследовать спасение (Евр.1:14). Так, например, Ориген (In Num. homil. 20. n. 3), Иларий (Comment. in Matth. c. 18. n. 5), Василий Великий (Homil. in Psalm. 48. n. 15), Златоуст (In epist. Coloss. c. 1. homil. 3. n. 4), Амвросий (Expos. in Psalm. 118), Анастасий Синаит (In Hexaem. lib. V. in Bibl. T. IX. p. 880. Lugd) и Кирилл Александрийский (Contr. Iulian. lib. IV. opp. T. VI. p. 122. ed. 1638). Некоторые же из Учителей свою мысль высказывали довольно неопределенно и были, по-видимому, не против и того мнения, что ангелы даются и каждому человеку, как, например, Григорий Нисский (De vit. Mos. T. I. p. 194. ed. 1638), Августин (De civit. Dei. XX, 14) и Феодорит (In Genes. quaest. 3).

<sup>658</sup> - Смотр. Илар. Tract. in Psalm. 118. litt. I. n. 8. Василий Велик. Homil. in Psalm. 33. v. 8.

<sup>659</sup> - Илар. Tract. in Psalm. 120. vers. 1. Григор. Наз. Orat. 40. n. 37, 38.

<sup>660</sup> - Васил. Велик. Homil. in Psalm. 33. vers. 8. Илар. Tract. in Psalm. 134. vers. 7.

<sup>661</sup> - например, Илар. Comment. in Matth. cap. 18. vers. 6. Август. Lib. ad Honorat. de grat. Epist. CXI. c. 29. Иоанн. Леств. Леств. 28, по пер. славянск, изд. стр. 125.

<sup>662</sup> - например, Илар. Tract. in Psalm. 57. n. 6. Кирил. Алекс. Слово на исх. души – в Хр. Чт. 1841, I, 203.

<sup>663</sup> - De Spirit. s. ad Amphiloch. c. 10. Contr. Eunom. lib. III. n. 2.

664 - например, Амврос. *De Spirit.* s. 1,7. n. 83 Григор. Наз. *Orat.41.n. 11.* Август. *De civit. Dei; lib. XI.* с. 9.

665 - *De fid. orthodox. lib II.* с. 3. В православном же исповедании Восточной православной Церкви это же учение выражено так: «Ангелы утвердились в благодати Божией навсегда. поскольку они не согласились с деницею восстать на Бога, то и получили сию благодать, так что не могу грешить, впрочем, не по естеству, но по благодати Божией» (*Прав. испов. ч. 1. отв. на вопр. 20*).

666 - См. книг. прав. соб. *Догмат.* 367 Св. Отец Седм. Вселен. Соб. об иконопочит. СПб. 1843 г. стр. 5.

667 - Август. *De civit. Dei. lib. XI.* с. 9.

668 - Немез. *De hom. opific.* с. 1.

669 - Август. *Contr. Iulian.* с. 9.

670 - Григор. Вел. *In Lob. IX.* 50. н. 76. 27. Август. *De civit. Dei. lib. XIV.* с. 27. Дамаск. *De fid. orthodox. lib. II.* с. 3.

671 - Дамаск. *De fid. orthodox. lib. II.* с. 4.

672 - «Если Исаев, – пишет Василий Великий, – продав первородство, не нашел места покаянию, то остается ли какое место покаянию для того, кто умертвил первозданного человека и через него внес смерть? Говорят же, что пятно, сделанное на одежде человеческою кровью из раны, никак не может быть отмыто, но вместе с одеждой состаревается изменение цвета, произведенное кровью. Посему и диаволу невозможно изгладить с себя кровавое пятно и стать чистым» (*Comment. in Isaiae, cap. 14. vers. 20*).

673 - Иуст. *Apolog.* 2. н. 8. Афшнаг. *Legat. pro Crist.* н. 25 et 26. Феофил. *Ad Autol.* lib. II. н. 28.

674 - Иуст. *Apolog.* I. н. 9 et 12. Татиан. *Ad Grace.* н. 12 et 18. Август. *In Psalm. 94.* н. 6.

675 - См. Иуст. *Apolog.* 2. н. 6. Тертул. *Ad Scap.* с. 2. Минуц. Фел. *Octav.* 27.

676 - например, Григ. Наз. *Orat. 2.* н. 21. Лев. Велик. *Serm. in Nativit. Domin.* VII. с. 3. Можно заметить, что у некоторых Учителей встречается частное мнение, что при каждом человеке в качестве злого ангела-хранителя находится приставленный к

нему, конечно, диаволом демон. См. Ерм. Past. II. Manbat. 6. п. 2. Ориг. De princip. lib. III. с 2. п. 10. Григ. Нисск. De vita Mos. Т. I. р. 194. Paris. 1638.

677 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 4.

678 - например, Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mat. sub fin.

679 - Apolog. 2. п. 6.

680 - Ad Scapul. п. 2.

681 - Apolog. п. 23. То же, Минуц. Феликс. in Octav. п. 27.

682 - Злат. De Lazar. cone. II. п. 2. Август. In Ioann. evang. с. 3. Tract. XII. п. 10. In epist. Ioann. с. 2. Tractat. II. п. 6. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 4.

683 - Иуст. Apolog. 2. п. 6. Григор. Наз. Orat. 2. п. 86.

684 - Злат. Homil. 54. In Matth. cap. 16. vers. 23. Кирил. Иерус. Catech. orat. 13. п. 36.

685 - Васил. Велик. De jejun. horn. 2. п. 1. Подвиг. устав.

подвиз. в общежит. гл. 17. Тв. Св. Отц. IX, 425. Злат. In Genes. homil. 7. п. 3.

686 - Comment. in Isaiae, cap. 13. vers. 5.

687 - Stagir. Orat. 1. п. 8 et 9.

688 - Apolog. 2. п. 7.

689 - Apolog. I. п. 28.

690 - Смотр, например, Клим. Рим. Epist. 1 ad Corinth. с. 33.

691 - Васил. Велик. Quod Deus non est auctor malorum. п. 6.

692 - Это верование Церкви выразилось в следующем определении Поместного Карфагенского Собора: «Аще кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что хотя бы и не согрешил, умер бы телом, не в наказание за что-либо, а по необходимости естества, да будет анафема» (Правил.109). Эту же самую мысль св. Феофил Антиохийский выражал так: «Бог сотворил человека ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным и к тому, и к другому» (Ad Autolic. lib. II. п. 21).

693 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. 11. с. 12.

694 - Дамаскин пишет: «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным, говорю, не потому, чтобы Он недоступен был для греха (ибо одно Божество грешить не может), но потому, что возможность согрешить имел он не в своем естестве, а в своей собственной воле» (*De fid. orthodox.* lib. II. c. 12).

695 - Григор. Наз. *Carm. de virtute human.* vers. 90–95. ed. Colon. 1690. pag. 136.

696 - Васил. Велик. *Quod Deus non est auctor mal.* n. 6.  
Григор. Нис. *Cathech.* c. 5. *Orat.* 2. *in verba: faciamus homil.*  
Григор. Наз. *Orat.* 45. n. 7.

697 - Ирин. *Contr. haeres.* lib. IV. c. 38. n. 1.

698 - *Ibid.* c. 37. n. 1; c. 39. n. 2 et 3.

699 - «Если бы ангелу или человеку, – пишет бл. Августин, – не дано было вдруг, по сотворении их, пособие Божие, тогда они (так как природа их не такою создана, чтобы им можно было без пособия Божия пребывать в добре, хотя бы и хотели) пали бы не по своей воле, потому что не имели бы пособия, без которого пребывать в добре для них невозможно» (*De corrept. et gratia.* c. II. n. 32).

700 - Макар. Велик. *Бесед.* 1. § 10.

701 - Август. *De Genes, ad litt.* lib. VI. c. 25. 36.

702 - Макар. Велик. *Бесед.* 1. § 10 и 11.

703 - Григ. Нас. *Car. de virtut. human,* vers. 90–95 ed. Colon. p. 136.

704 - Феофил. Антиох. *Ad Autol.* lib. II. η. 25.

705 - Ирин. *Contr. hacres.* lib. IV. c. 38. n. 3.

706 - *Ibidem.*

707 - Васил. Велик. *De Spirit. sanct.* c. 16. *Contr. Eunom.* lib. III. n. 2. Август. *De corrept. et gratia.* c. II. n. 32. *De civit. Dei,* lib. XIV. c. 27.

708 - Дамаск. *De fid. orthodox.* lib. II. c. 11.

709 - Феофил. Антиох. *Ad Autolic.* lib. II. n. 24. Можно заметить, что одни из древних Учителей рай понимали в смысле чувственном и искали его на земле, как, например, Феофил

Антиохийский (cit. loc.), Ипполит (In Haexemer fragm. apud Damascen. in sacr. paral. t. II. p. 787) и Епифаний (Ancorat. LXII), другие же – в смысле духовном, как, наир., Ефрем Сирин (De parad. hom. serm.) и Григорий Назианзин (Arcan. carm. 7. vers. 105. ed. Colon. p. 172), а большинство – в том и другом смысле совместно, как, например. Амвросий (De paradis.), Августин (De Genes. contr. manich. II, 2) и Дамаскин (De fid. orthodox. lib. 11. c. 2).

710 - Злат. In Genes. homil. 17. n. 7 et 9.

711 - Григор. Нис. Orat. cathech. c. 5.

712 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 12 et 30.

713 - Злат. In Genes homil. 14. n. 3. Homil. 17. n. 1 et 4.

714 - Ibid. Homil. 14. n. 5.

715 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

716 - Тертул. Advers. Marcion. lib. II. c. 6. Злат. In Genes. homil. 16. n. 6. Август. In Psalm. 71. Сравн. Contr. adversar. prophet. lib. I. c. 14.

717 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. 11. c. 30.

718 - Васил. Велик. Quod Deus non est auctor mal. n. 6.

719 - Злат. In Genes. homil. 14. n. 5.

720 - Ibid. Homil. 15. n. 4.

721 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 11. et 30.

722 - Августин. De corrept. et grat. c. II. n. 32. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

723 - Феоф. Антиох. Ad Autolic. lib. II. n. 25. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

724 - Григ. Нис. Orat. cathech. c. 5. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

725 - Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n. 1.

726 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 11.

727 - Ibid. c. 30.

728 - Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 2. Григ. Наз. Orat. 42 (in Pasch.) n. 67. (ed. Lips. p. 1690).

729 - Прав. испов. ч.1. вопр. 23 и 30.

730 - De libero arbitrio, c. 3.

731 - Commentar. in 4 lib. senten. Lib. II. dist. 32.

732 - Cm. Disputationcs theologiae 30 articulomm augustanae confessionis unJlusin complectentes... Rostochii, 1599. Disput. IV. de peccato originali.

733 - Можно заметить, что ввиду этого весьма знаменательного психического факта внутреннего слияния мысли со словом, лучшие из мыслителей, занимавшихся вопросом о происхождении языка, вовсе не находили возможным объяснить первоначальное происхождение языка путем личной изобретательности человеческой, и прямо наклонялись к допущению в сем случае особеннейшего действия Божия, например Платан (In Cratil.), Гумбольт (Lettre a Remusa sur la nature des form, grammatiq. par Humboit. Paris. 1827. p. 13) и даже Руссо (Essai sur orig. des langues. c. 4).

734 - Phileb. opp. Plat. ad. Lips. 1816. t. III. p. 151 et 170.

735 - Timaeus. opp. Plat. (ed. cit.) c. VII. p. 30 ct 31.

736 - De legib. lib. II. c. 16.

737 - Pharsal. lib. IX v. 575.

738 - Leland. Nouv. demonstr. evangeliqu. 2 part. c. 2. p. 57–59.

739 - Cm. Nicol. etud. philos. sur. le christianisme. 1852, t. II. p.

45.

740 - Ibid. p. 42.

741 - См. Рел. древн. мира. Архим. Хрисанфа. 1873, г. 1. стр. 280.

742 - Даже Волтер признавал это неоспоримо верной исторической истиной (Voltfir. Essai sur les moeurs c. 4).

743 - Ovid. Metamor. lib. I.

744 - Подтверждением же сего могут служить и слова Книги Премудрости Соломоновой, что завистию диаволею смерть вниде в мир (Прем.2:24).

745 - Нелишне здесь заметить, что, по свидетельству Моисея же, хотя Бог всех людей признавал до глубины души пораженными злом, но не отрицал присутствия в них остатков Своего образа, потому что, угрожая человекоубийцам большим

взысканием за пролитие человеческой крови, Он прямо указал на то, что человек создан по образу Божию (Быт.9:6).

746 - например, Иустин (Dialog. cum Tryph. c. 103 et 124); Ириней (Contr. haeres. lib. V. c. 24. n. 1); Тертуллиан (De patient. c. 5); Амвросий (De paradis. c. II. n. 9); Златоуст (In Genes. homil. 16. n. 2); Феодорит (In Genes. quaest. 32); Дамаскин (De fid. orthodox. lib. II. c. 10).

747 - Златоуст. например, (In Genes. homil. 17. n. 4); Августин (De civit. Dei. lib. XIV. c. 15); Дамаскин (De fid. orthodox. lib. II. c. XII).

748 - Из древне-церковных писателей аллегорически понимали рассказ о грехопадении прародителей только Климент Александрийский и Ориген, из коих первый, следуя Филону, грехопадение их полагал в нарушении заповеди, воспрещавшей преждевременное супружество (Strom. V, 582), а последний, согласно со своей теорией предсуществования душ, разумел под ним домирное падение этих душ, изгнанных с неба на землю и поселенных в тела, что будто бы обозначено в образе изгнания Адама из рая и облечения его в ризы кожаные (Contr. Cels. IV. 40; у Епиф. Haeres. 47). Из еретиков же весьма многие держались чисто аллегорического понимания, как, например, енкратиты (у Климент. Алекс. Strom. III, 12) и манихеи (у Август. De morib. manich.), объяснявшие заповедь, вопреки ясному благословению Божию брачного союза (Быт.1:28), в смысле запрещения этого союза и потому полагавшие грех прародителей не в преждевременном только, а в самом по себе их будто бы греховном супружеском союзе.

749 - Что было в большом ходу такое мнение, это будет видно из нижеследующих отеческих свидетельств.

750 - Ad Autol. lib. II. n. 25.

751 - Последняя мысль относится уже к тому воззрению, по которому некоторые из древних Учителей с чувственным пониманием древа познания добра и зла соединяли и духовное, разумея в последнем случае под ним такое знание, до которого еще не дорос человек и которое Богом было воспрещено ему по этой, а не какой-либо иной, недостойной Бога, причине. «Древо

познания, – говорит, например, Григорий Богослов, – было насаждено вначале не злонамеренно и запрещено не по зависти... Напротив же, оно было хорошо для употребляющих благовременно; потому что это дерево, по моему умозрению, было созерцанием, к которому безопасно могут приступить только через опыт усовершившиеся, но не хорошо для простых еще и неумеренных в своих желаниях, подобно тому, как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока» (Orat. 38. п. 12). Таково же мнение и Дамаскина (De fid. orthodox. lib. II. c. 11).

752 - In Genes. homil. 16. п. 5 et 6.

753 - De civil. Dei. lib. XIV. c. 17.

754 - In Genes. quaest. 27.

755 - Злат. In Genes. homil. 14. п. 3; homil. 17. п. 4. Август. De civit. Dei. lib. XIV. c. 12. Феодорит. In Genes. quaest. 38.

756 - Злат. In Genes. homil. 16. п. 6.

757 - Август. Contr. adversar. leg. et prophet. I. c. 14; in Psalm.

## 71.

758 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

759 - Тертул. Advers. judaeos. c. 2.

760 - Злат. In Matth. homil. 65. п. 6.

761 - Август. Contr. adversar. leg. et prophet. I. c. 14.

762 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

763 - Enchirid. c. 45. По Тертуллиану же, в преступлении праодителей заключался грех против всех заповедей десятословия. «Если бы, – говорит он, – Адам и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы против Ею заповеди; если бы любили ближнего, т. е. друг друга, не поверили бы убеждению змиеву и вслед за тем не совершили бы убийства над самими собой, потеряв бессмертие через нарушение заповеди; не совершили бы кражи, вкусивши тайно от плода дерева и стараясь укрыться под деревом от лица Божия; не соделались бы причастниками лжесвидетельствующему диаволу, поверив ему, что будут яко бози (Быт.3:8), и таким образом не оскорбили бы Отца своего Бога. Который произвел их от персти земной, как бы от чрева матери; наконец, если бы

они не пожелали чужого, то не вкусили бы от плода запрещенного» (Advers. judaeos. c. 2).

764 - Август. Opp. imperf. contr. Iulian. VI. c. 25.

765 - Ibid. De civit. Dei. lib. XIII. c. 13.

766 - Tam. Orat. ad graec. c. 2. Григор. Нис. Orat. 38. п. 12.

767 - Васил. Велик. Quod Deus non est auctor mal. п. 7.

768 - Григор. Наз. Epist. ad Kledom. I. adver. Apolinar. Злат. In Genes homil. 17. п. 2. Можно заметить, что этим учением о поврежденности ума в падшем человеке само собой ниспровергалось то лжеучение офтитов, будто бы человек, преступивши заповедь, по внушению змия, в котором явилась мудрость, не только не потерял, но еще увеличил свое прежнее знание. Между тем св. Ириней по поводу этого заблуждения гораздо прежде писал следующее: «Диавол, будучи отпадшим духом, то только и может, что совершил вначале, т. е. возмущать и увлекать ум человека к преступлению заповедей Божиих и мало-помалу ослеплять сердца служащих истинному Богу, чтобы они забыли Его и поклонялись Ему, как Богу» (Advers. haeres. lib. c. 24. п. 3).

769 - Афанас. Contr. Apollin. lib. II. п. 6.

770 - Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. п. 7.

771 - Афанас. Contr. Apollin. lib. II. п. 6.

772 - Васил. Велик. Слово о подвижн. Тв. Св. Отц. т. IX. стр.

68. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 10.

773 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. с. 10.

774 - Злат. Exposit. in Psalm. 3.

775 - Татиан. Contr. grace. с. 13.

776 - Ирин. Contr. hacres. lib. IV. с. 37. п. 6.

777 - Злат. In Genes. homil. 17. Ирин. Contr. haeres. lib. IV. с.

39. п. 1.

778 - Злат. Exposit. in Psalm. 3.

779 - Васил. Велик. Слово о подвижн. Тв. Св. Отц. т. IX. стр.

68.

780 - Макар. Велик. Homil. 12.

781 - Прав. испов чл. 1. вопр. 22.

- 782 - Там же, вопр. 23.
- 783 - Там же, вопр. 27.
- 784 - Член 6.
- 785 - Член 14.
- 786 - Смотр. Ирин. Contr. haeres. lib. c. 22. n. 4. Ориг. lib. V. in cap. 6. epist. ad Roman. n. 9. Кипр. Epist. 59. ad Fid. de laps. Амарос. De Abrach. c. II. n. 81. Август. Serm. 115. n. 4.
- 787 - In Luc. homil. 14.
- 788 - Dialog. c. 61.
- 789 - Ibid. n. 23.
- 790 - Ibid. n. 88.
- 791 - Apolog. I. n. 10.
- 792 - Dialog. c. 61.
- 793 - Orat. ad grace. n. 12 et 20.
- 794 - Ibid. n. 13 et 15.
- 795 - Ibid. n. 13.
- 796 - Ibid. n. 11.
- 797 - Ibid. n. 13.
- 798 - Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 4.
- 799 - Ibid. lib. V. c. 16. n. 3.
- 800 - Contr. haeres. lib. 111. c. 22. n. 4.
- 801 - Ibid. lib. II. c. 22. n. 4.
- 802 - De anima. c. 40.
- 803 - Ibid. c. 41.
- 804 - Ibid. e. 40 et 41.
- 805 - Ibidem.
- 806 - In epist. ad Roman. lib. V. c. I–4. In Levit. homil. 12. n. 4.
- 807 - Ibidem.
- 808 - In Levit. homil. 8. n. 3. Cp. In epist. ad Rom. lib. V. c. 9.
- Contr. Cels. lib. VII. n. 50.
- 809 - In epist. ad Rom. lib. VIII. c. 11. lib. VII. c. 16.
- 810 - Относительно же учения Климента Александрийского о прародительском грехе нужно заметить, что оно довольно

неясно и неопределенno. Поставивши для себя задачей – оправдать внутреннее достоинство человеческой природы против тех гностиков, которые в самом по себе плотском зачатии человека видели одно зло и неизбежный источник зол человеческих, он сиился все нравственные несовершенства природы человеческой объяснить действием одной свободы, оставивши как бы в стороне влияние греховной наследственной порчи. Климент, впрочем, признает всеобщую греховность людей, а также господство над ними, вследствие грехопадения прародителей, проклятия и беспорядочной похоти, склоняющей людей ко греху (*Strom*, lib. III. c. 16 et 17), но только не говорит о внутренней зависимости всего этого от греха Адамова, объясняя его более из свободно-нравственных – личных влияний, чем из влияний физической наследственной порчи. Правда, он утверждает, что грешить всем от природы свойственно (*Pedag.* III, 12), но эту способность или расположеннostь человеческой природы ко греху, всегда переходящую в действительность, он опять изъясняет не из ее наследственной греховной порчи, а из действия другого рода причин, а именно свойственного ограниченной природе человеческой неведения и слабости, а также дурного воспитания и других подобных же внешних нравственных влияний (*Strom*, lib. II. c. 20).

811 - Кипр. *Epist. 59 ad Fidum.*

812 - Амвросий: *Solus enim per omnia ex nativitate femina Sanctus Dominus Jesus, qui terrena contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit et coelesti majestate depulerit* (*In Luc.* lib. II. n. 56). Ср. Илар. *Oper. incert. fragm. 8.*

813 - Илар. *In Matth.* c. 18. n. 16; in *Psalm. 59.* n. 4.

814 - Григ. Наз. *Carm. arcan. orat. 7. sub. fin.* Васил. Вел. Бесед. во время голода. Тв. Св. Отц. VIII стр. 137.

815 - Амер. *Apol. David.* II. c. 12. n. 11. Злат. *Homil. 10. in Rom.* c. 5.

816 - Амер. *Ibidem.*

817 - Амер. *Ibidem.* Сравн. *De myster.* c. 6. n. 32.

- 818 - Афанас. In Psalm. 50. Амврос. Apolog. 1. David. c. 11. n.
56. Григ. Нис. In Psalm. 6. Иерон. Enarr. in Psalm. 50.
- 819 - Григ. Нис. De beatitud. orat. 6.
- 820 - Злат. Homil. 10. inepist. Roman. c. 5.
- 821 - Злат. In Genes. homil. 17. n. 2. Макар. Велик. Homil. XXV. n. 2; de libert. ment. n. 21. Амвр. Hexaem. lib. I. c. 8. n. 31.
- 822 - Злат. Exposit. in Psalm. 3. Макар. Велик. Homil. 12.
- 823 - Афанас. Contr. gent. c. 30. Лакт. Instit. lib. I. c. 2. Васил. Велик. Epist. 227. Григор. Наз. Orat. 28. n. 6. Григ. Hucc. De beatitud. orat. 6.
- 824 - Амврос. De Jacob. et vit. beat. lib. II. n. 12. Кирилл. Иерус. Cathech. orat. 4. n. 21. Васил. Велик. Quod Deus non est auct. mal. n. 7. Григ. Hucc. De homin. opific. c. 4. Злат. In Genes. 19. n. 1.
- 825 - Епифан. Haeres. 70. n. 3; Epist. adv. Ioan. Ierosol. Амвр. De dignit. cond. human. c. II. et III. Григор. Нисск. Orat. 2. in verba: faciamus homin.
- 826 - De nupt. et concup. lib. II. c. 12.
- 827 - August. De nat. et grat. c. 19. n. 21. De peccat. original. c. 13. n. 14.
- 828 - Ibid. opp. imprerfect. Contr. Julian. lib. I. c. 96; lib. 111. c. 187.
- 829 - Ibid. De nat. et grat. c. 30. n. 34.
- 830 - Ibid. opp. imprerfect. lib. II. c. 42.
- 831 - Ibid. Contr. Julian. lib. III. c. 4. Opp. imperf. lib. II. c. 20.
- 832 - Ibid. De peccat. origin, c. 15. n. 16. Сравн. De natur. et grat. c. 19. n. 10.
- 833 - Ibid. De gratia Christ. c. 3 et 5.
- 834 - Ibid. Opp. imperfect. lib. III. c. 156.
- 835 - например, Opp. imperf. lib. II. c. 63. Contr. duas cpist. Pelag. lib. IV. c. 4.
- 836 - Contr. Julian. lib. I.
- 837 - De peccat. merit, et remiss, lib. I. c. 16. n. 21; c. 19. n. 24; c. 39. n. 70; lib. III. c. 12. n. 21. De pecc. orig. c. 40. n. 44 et 45.

838 - Op. imperfect, lib. I. c. 49; lib. II. c. 119.

839 - De peccat. merit. et remiss. lib. I. c. 10.

840 - De peccat. merit. et remiss. lib. II. c. 22 et 36. De nupt. et concupisc. lib. I. c. 23 et 24.

841 - De peccat. merit. et remiss. lib. I. c. 15 et 19.

842 - Contr. Julian. lib. VI c. 4, 6, 17, 20. De nupt. et concupisc. lib. I. c. 24; lib. II. c. 8. De peccat. origin. c. 37 et 42.

843 - De nupt. et concupisc. lib. II. c. 34 et 58. Contr. Julian. lib. V. c. 6. De peccat. orig. c. 31.

844 - De civit. Dei, lib. XIV. c. 11. Сравн. Contr. duas epist. pelag. lib. I. c. 2.

845 - Из них более известные – Диосполитанский, Карфагенский и Милевитский. См. Binii. concil. T. I. p. 862, 864 et 865.

846 - Смотр. Binii. concil. T. 111. p. 183.

847 - Смотр. 2 прав. Трульск. Соб.

848 - Вот самое определение Поместного Карфагенского собора: «Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей или говорит, что хотя они и крещаются во оставление грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо реченное Апостолом: единем человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же вей согрешиша (Рим.5:12), подобает разумети не инако, разве как всегда разумела кафолическая Церковь, повсюду разлиянная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения» (Прав.110. Сравн. 114, 115 и 116).

849 - De fid. orthodox. lib. II. c. 30. Сравн. с. 28.

850 - De fid. orthodox. lib. II. c. 26 et 27.

851 - Прав, испов. ч. I. вопр. 24.

852 - Прав, испов. ч. I. вопр. 27.

853 - Член 6.

854 - Член 14.

855 - Анзельм. De liber. arbitr. c. 3. De concept. virginal. c. 2. 5.

10. 23 et 27.

856 - De sacramentis. lib. I. pars. 7. c. 19, 24, 26–34. De acra

Noe Moral. lib. IV. c. 5.

857 - Sententiarum. lib. II. 30. n. 8. distinct. 31. n. 2 et 3.

858 - Comment. in 4 libros sentent. lib. II. dist. 30. art. 1 et 2.

859 - Summa theolog. 1. secund. partis qu. 82. art. I et 3.

Sentcnt. lib. II. distinct. c. 30. art. 3.

860 - Commentar. in 4 libr. Sentcntiar. lib. II. dist. c. 22–30 et 32.

861 - Вот самые постановления 5 заседания Тридентинского собора: 1. «Кто не признает, что первый человек Адам, преступив в раю заповедь Божию, тотчас потерял святость и праведность, которые были ему дарованы, и вследствие сего преступления подпал гневу и негодованию Божию, а также и смерти, которою прежде угрожал ему Бог, и со смертью пленению под власть того, кто потом имел державу смерти, т. е. диавола, и кто не признает, что, вследствие преступления, Адам весь и по телу, и по душе изменился в худшее, анафема да будет. 2. Кто утверждает, что преступление Адама причинило вред ему одному, а не вместе и его потомству, что полученные им от Бога святость и праведность утратил он сам для себя, а не вместе и для нас, или что он, оскверненный грехом непослушания, передал всему человеческому роду только смерть и наказания телесные, а не вместе и грех, который есть смерть души, анафема да будет. 3. Кто отвергает, что по благодати Господа Иисуса Христа, даруемой в крещении, отпускается вина первородного греха, или утверждает, что не уничтожается все, имеющее истинное и собственное свойство греха, а только сглаживается или не вменяется, анафема да будет. Ибо в возрожденных ничего Бог не ненавидит, ничего нет подлежащего осуждению в спогребшихся со Христом крещением в смерть, ходящих не по плоти, но совлекающихся

ветхого человека и облекающихся в нового, созданного по Богу, соделавшихся невинными, непорочными, чистыми, неповинными и возлюбленными Богу наследниками Божиими и сонаследниками Христовыми, так что ничто не задерживает их от вступления на небо. Св. собор исповедует и знает, что в крещенных пребывает похоть, или удобовоспламеняемая склонность, но она, как оставленная для борьбы, не может вредить не соглашающимся с нею и мужественно борющимся по благодати Иисуса Христа, а напротив еще, кто доблестно будет подвизаться, увенчается. Св. собор возвещает, что эту похоть, которую иногда Апостол называет грехом. Вселенская Церковь никогда не называла грехом в том смысле, что она в возрожденных есть истинно и собственно грех, но в том, что она от греха и влечет ко греху. Кто будет думать противное, анафема да будет» (Concil. Trid. sess. V. 1, 2 et 5. Сравн. sess. VI. 1 et 5).

862 - Смотр., например, Беллярм. *De amiss. gratia*; сравн. *Cathech. Rom. 3, 6.* Меглер. *La symbolique*. Т. I. р. 51–53. Берляг.

863 - Можно заметить, что латиняне, в подтверждение существования у древних Учителей своей мысли о непорочном зачатии Св. Девы, ссылаются, как на более, по их мнению, видные и важные (см. катих. Мартина, еписк. Патернборнск.), на следующие древнеучительские места. Так, говорят, Ориген учил: «Марии не коснулось обольстительное дыхание змия»; и Амвросий (*Comment. in Psalm. 118. orat. 2*) говорит: «Благоволи принять меня, о Боже, не от Сарры, но от Марии, нескверной Девы, которая по Твоей благодати осталась чистою от всякой скверны греха»; подобным же образом учил и Августин, говоря, когда речь идет о грехе: «Исключаю Святую Деву Марию, о которой по этому вопросу из благоговения к Богу совершенно не хочу и поднимать вопроса, потому что признанная достойною родить Того, Кто, как всем известно, не имел никакого греха, Она подлинно должна была получить обильнейшую благодать, чтобы могла постоянно торжествовать над грехом» (*De nat. et grat. c. 36 п. 42*), а также и Дамаскин, будто бы говоря (*De fid. orthodox. lib. IV. c. 18*) следующее: Бог дал Деве Марии такое тело и такую душу, как прилично было Той, Которая имела

приять Бога в Свое лоно, потому что, будучи свят, Он может пребывать только во святых. Но слова, приписываемые Оригену, взяты из сочинения (по суду самих же латинских ученых Меглера и Фесслера), не принадлежащего Оригену, сам же Ориген, как видели, совершенно ясно учил о безгрешности по зачатии и рождении одного только Иисуса Христа. Свидетельства, далее, Амвросия и Августина берутся без всякого обращения внимания на то, что в них речь только о свободнонравственной чистоте и святости Св. Девы, не исключающей собой Ее участия в первородном грехе, а также без всякого сличения с общим и совершенно положительным учением этих Учителей о безусловной всеобщности наследственного греха, при исключении отсюда одного только Иисуса Христа. Что же касается свидетельства Дамаскина, то вместо всяких возражений достаточно указать на то, что в подлинном своем виде оно читается так: «Насажденная в дому Божием и утучненная Духом, как плодовитая маслина, Она (Св. Дева) сделалась жилищем всех добродетелей, устранив ум от всякого житейского и плотского пожелания и таким образом сохранив душу и тело в девственной чистоте, как прилично было Той, Которая имела в недрах Бога, и как святый во святых почивает». Такого же рода ссылки латинских богословов на древние литургии, в которых Дева Мария называется Пресвятою и Пречистою, а также на древний праздник зачатия Пресв. Девы и по сему случаю говоримые древними пастырями поучения. Потому что в древних литургиях нет ни слова о чистоте и святости Пр. Девы в отношении к первородному греху, и потому что нет и намека на этот предмет в поучениях древних пастырей, например Андрея Критского, на праздник зачатия Пр. Девы, и самый праздник этот называется прямо только зачатием, а не непорочным зачатием Пр. Девы.

864 - De nat. et grat. c. 36. n. 42.

865 - Bernard. epist. 174.

866 - См. Poinsot. p. 78.

867 - Sessio V. De orig. peccat.

868 - Notitia Pontific. Rom. p. 282.

869 - Confess. augstan. d. XVIII. 1, 2, 4, 9; Apolog. confess, augstan. d. I. 1, 3, 7–12, 15, 17–25, 38–43. VIII. 70, 73. Loci praecip. theolog. p. 109, 120–125.

870 - Меланхт. Loci praecip. theologic. p. 109.

871 - Квеншт. Teolog. didactico-polemic. T. I. pars 2, c. 2.

872 - Меланхт. Apolog. confess. augstan. VIII. 70 et 73.

Confess. augstan. d. XVIII. 1 et 2.

873 - Clet. Alex. Strom. lib. III. c. 3. col. 1120 (Patr. curs. compl. graec. T. VIII).

874 - Plat. Tim. opp. T. I. p. 107. edit. Bipont.

875 - Hortensius sive de philosophia fragmenta. Opp. t. IV. p. 23. edit. Genes. 1604.

876 - Подобные сказания были и у других народов, например японцев, индийцев, монголов и скандинавов. Смотр. Размышл. о божеств. религ. христ. Отюст. Николя. Перев. Т. I. книг. 2 стр. 191–218, изд. 1866 г. 2-е.

877 - Можно заметить, что учение о жизненных бедствиях и смерти, как следствиях грехопадения прародителей, стояло во внутренней и неразрывной связи с общим учением о первородном грехе, почему оно наравне с последним было принято и утверждено древней Церковью, равно как и наоборот, вместе с отвержением пелагианской ереси, отрицавшей первородный грех, было ею отвергнуто и осуждено и лжеучение о смерти и жизненных бедствиях, как будто бы чисто естественных и необходимых в тварной природе явлениях.

878 - Contr. haeres. lib. IV. c. 39. n. 1.

879 - О вочеловеч. Господа. См. Хр. Чт. 1847 г. ч. 3, стр. 171.

880 - De fid. orthodox. lib. II. c. 10.

881 - Quod Deus non est auct. mal. n. 1–4.

882 - Exposit. in Psalm. 6. n. 1.

883 - Ad. Autolic. lib. II. n. 26.

884 - О вочеловеч. Господа. Христ. Чт. 1847 г. ч. 3, стр. 171 и 172. Сравн. Григор. Наз. Orat. 38. n. 12.

885 - Так понимали и изъясняли эти слова и древние толковники, например Амвросий (De fid. ad Gratian. lib. V. c. 6. n.

83. Comment. in. epist. ad Roman, с. 8. в. 29), Иероним (Comment. in epist. ad Rom. с. 8. в. 29); Кирилл Александрийский (Comment. in Malach. с. 1. в. 2 et 3) и Феодорит (Comment. in epist. ad Rom. с. 8. в. 29 et 30).

886 - Подобный смысл заключают в себе слова 1 послания ап. Петра, гл. 2, ст. 8 (1Пет.2:8): о Нем же (краеугольном камне – Христе) и претыкаются слову противляющимся, на неже и положены быша (на что они определены), где определение к преткновению поставляется в прямую и внутреннюю зависимость от свободы людей, противящихся слову.

887 - Выражение: егоже хощет, ожесточает (Рим.1:18), понятно, не иначе следует понимать, как в том смысле, что Бог только попускает ожесточение или предает ему (Римл.1:24,26). Потому что ожесточение, о котором здесь речь, взято с примера ожесточения фараонова, а ожесточение фараоново так изображает Моисей: «ожесточилось сердце Фараона» (Исх.7:22; 8:19; 9:7), «сердце его не тронулось» (Исх.7:23), «ожесточил сердце свое» (Исх.8:15,32), «отягчил сердце свое сам и рабы его» (Исх.9:34). Таковым в Писании представляется ожесточение сердца и в других людях (См. 1Пар.6:6; 2Пар. 36:13; Рим. 2:5; Евр. 3:8).

888 - Dialog. cum. Tryph. n. 302.

889 - Ibid. n. 16.

890 - Apolog. n. 44.

891 - Apolog. I. n. 43.

892 - Contr. haeres. lib. IV. с. 39. n. 4.

893 - Advers. Marcion. lib. I. с. 24; lib. 11. с. 23.

894 - Strom. lib. VI. с. 6 et 9.

895 - Contr. Cels. lib. II. n. 18–21. De orat. n. 6. In Ierem. homil. 18. n. 6. In epist. Roman. lib. I. n. 3.

896 - In epist. Roman. lib. VII. n. 8.

897 - In epist. Roman. lib. VII. n. 17 et 18.

898 - De Spirit, sanct. ad Amphilioc. с. 15.

899 - Ibid. с. 14.

900 - Orat. 45 (in Pasch.). n. 12.

- 901 - Orat. 31 (theolog. 5). n. 25.
- 902 - In epist. ad Ephes. homil. 1. n. 2.
- 903 - Ibid. n. 3.
- 904 - Homil. 18 in epist. ad Roman. cap. 11. vers. 6.
- 905 - Homil. 15 in epist. ad Roman. cap. 8. vers. 29.
- 906 - In epist. ad Ephes. homil. I. n. 2.
- 907 - Homil. I. in epist. ad Ephes. n. 2.
- 908 - In epist. ad Ephes. homil. 1. n. 2. Homil. 15 in epist. ad Rom. c. 8. vers. 33.
- 909 - Homil. in epist. ad Rom. c. 8. v. 28. Homil. 18. ad Roman, cap. 11. vers. 6.
- 910 - In epist. ad Ephes. homil. 1. n. 2. Следует заметить, что Златоуст 9-ую главу послания к Римлянам изъясняет в смысле совершенно чуждом мысли о безусловном предопределении, а именно в том, что, по Апостолу, суд Божий, являющийся в избрании людей ко спасению и отвержению, как суд, основывающийся на бесконечной премудрости и правде, стоит бесконечно выше всякого суда человеческого, руководящегося часто более внешними преимуществами людей или наружными их поступками, чем душевными побуждениями и настроениями, а потому Он, несмотря на кажущуюся несообразность, должен вызвать в нас одно благоговейное чувство к Богу и уверенность в том, что Он и в сем случае поступает не иначе как в полном согласии с требованиями Своей правды и указаниями Своей премудрости, лучше, чем сами люди, знающей, кто чего заслуживает. А что действительно так Бог поступает, подтверждением этому служит избрание Иакова и многих из язычников, при отвержения Иисуса, Фараона и многих из иудеев, так как первые самым делом оправдали свое избрание, равно как и последние точно таким же образом оправдали свое отвержение (In epist. ad Roman, homil. 16).
- 911 - In Psalm. 64. n. 5. In Psalm. 67. n. 10.
- 912 - De interepretat. lob et David. lid. IV. c. 2–4. De Cann et Abrl. lid. II. c. 3. n. II. De fid. ad Gratian. lid. V. c. 36. n. 83. Comment. in epist. ad Roman. cap. 9. vers. 23.

913 - Epist. 96 ad Heidbiam. n. 10. Comment. in epist. ad Roman. c. 8. vers. 29. Comment. in epist. ad Ephes. c. 1. v. 4.

914 - Comment. in Malach. c. 1. n. 2 et 3.

915 - Comment. in epist. ad Roman. vers. 29 et 30. Сравн. Comment. in Psalm. 57. vers. 4.

916 - De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

917 - Ibid. c. 28.

918 - De fid. orthodox. lib. II. c. 29. Сравн. lib. IV. c. 19.

919 - Ibid. lib. II. c. 28.

920 - Нанр., Фотий (In epist. ad Roman. c. 9), Экумений (in epist. ad Rom. c. 8).

921 - De grat. Christ. c. 24. Decivit. Dei. lib. XIV. c. II.

922 - De peccat. original. c. 39. Epist. ad Sixt. c. 6. n. 28.

923 - De corrept. et grat. c. 7, 9, 11 et 12.

924 - Epist. 190. c. 3. De praedest. sanct. c. 8. 18 et 19. Decivit. Dei, lib. XIV. c. 26. De corrept. et grat. c. 13.

925 - Epist. 217. c. 5. De corrept. et grat. c. 13. De praedestein. sanet. c. 8.

926 - Можно заметить, что сторонниками и поборниками учения Августинова были те же Проспер Аквитанский и Фульгенций, но они, как и Августин, отстаивали только безусловное предопределение избранных ко опасению.

927 - Binii concil. T. III. p. 823.

928 - Binii concil. T. VI. p. 438 et 459.

929 - Швейцер. Die centraldogm. reformirt. Kirch. T. II. p. 180. ed. 1856.

930 - Им поэтому не удовлетворялись даже армениане, которые после Дордрехтского собора совершенно отделились от общества кальвинистов.

931 - Посл. восточн. патр. чл. 3.