

## Святоотеческое учение о душе человека В.Ф. Давыденко

### Сочинения того же автора

Сочинения того же автора

Святоотеческое учение о душе человека. Х. 1903 Ц. 1 р. 25 к.

Церковно-приходская школа. (Руководственное пособие для всех церковно-школьных деятелей). Ц. 2 р. 50 к. с. перес. Х. 1903 г.

Образование и воспитание женщины по творениям бл. Иеронима. Х. 1899. Ц. 15 к.

Сектантство Харьковской епархии. Х. 1901. Ц. 80 к.

Славянская второклассная церковно-приходская школа Харьковской епархии. Х. 1900. Ц. 40 к.

Церковно-школьное дело на всероссийской выставке в Нижнем-Новгороде. Спб. 1896. Ц. 20 к.

О подвижных библиотеках. Х. 1897. Ц. 10 к.

Церковные школы Российской Империи (1884–1904 г.). Харьков. 1904 г. Цена 15 к.

Чем можно возвысить школу в глазах народа. Харьков. 1905 г. Ц. 20 к.

Выдающиеся церковно-школьные деятели. Харьков. 1905 г. Ц. 3 к.

Харьковское епархиальное женское училище. Х. 1904 г. Ц. 1 р. 20 коп. (Издание в пользу Братства Св. Варвары Великомученицы).

Пятидесятилетний юбилей Харьковского епархиального женского училища. Х. 1904.

Приходская библиотека и ее последние издания. Х. 1904 г.

К 50-летию юбилею Харьковского епархиального женского училища (Историческая записка). Х. 1904.

Церковно-приходские школы (полемика по поводу отчета Валковской уездной земской управы). Х. 1898 г.

Харьковский епархиальный сиротский приют. (Историческая записка). Х. 1898 г.

Негласные труженики (Очерк из жизни церковно-приходских школ). Х. 1900 г.

Нежелательный антогонизм в деле народного образования. Спб. 1899 г.

Толстовщина в народе. М. 1901 г.

Павловское побоище (полемиическая статья о причинах революционной вспышки в с. Павловках). М. 1901 г.

О религиозно-нравственном воспитании и научении детей Закону Божию. Х. 1901 г.

Педагогические курсы для учителей второклассных церковно-приходских школ. Х. 1897 и 1898 г.

Педагогические курсы для учителей одноклассных церковно-приходских школ 1898, 1899, 1900 и 1901 г.г.

Пироги и школа нашего времени. Х. 1906 г. Ц. 25 к.

## Значение психологических сведений по учению св. отцов церкви

Обращаясь к источнику святоотеческой мудрости, как неисчерпаемой сокровищнице христианского знания, для исследования важнейшего вопроса о душе человеческой, мы с полным убеждением должны надеяться найти здесь такое основательное и точное решение, которое стоит на высоте исследования по этому предмету в самых прославленных новейших психологиях и нравоучениях философов. Если трудно указать хотя бы один вопрос, касающийся веры, знания и жизни, который бы был обойден святыми отцами церкви и не находил для себя надлежащего решения в апологетической и патристической литературе, то, в ряду всех этих вопросов, без сомнения, вопрос о душе всегда составлял для них предмет особенной важности и особенно внимательного исследования. «Нет ничего драгоценнее души, замечает св. Иоанн Златоуст, это не безызвестно и тем, которые дошли до крайнего безумия. Душе ничто не равноценно, повторяет он слова древнего мудреца<sup>1</sup>. И в самом деле, *»кая польза человеку, аще приобрящет мир весь: от востока до запада и от севера до моря, и все, что в мире, и деньги, и имения, и удовольствия, душу свою отщетит»* (Мф. 16:26)<sup>2</sup>. Опыт целой жизни своей святые отцы Церкви показали, что действительно нет сокровища на земле выше богоподобной души и нет выше добродетели и счастья, как стремиться к бесконечному совершенству, каким обладает Отец наш Небесный. К сожалению, такой возвышенный взгляд на душу не проник в сознание всех людей, Блаженный Августин, этот глубокомысленный христианский писатель, с прискорбием замечает, что «род человеческий почитает очень важным знание вещей земных, между тем как гораздо более имеет цены знание нас самих». История первенствующей церкви христианской выступает пред нами красноречивейшею свидетельницею того, что не одни представители церкви и выдающиеся пастыри и учителя христианские<sup>3</sup>, но целые сонмы рядовых христиан,

жертвуя жизнью за спасение души своей, всему миру показали, насколько она выше мира и всего, что в нем<sup>4</sup>.

Всестороннее значение науки о душе и ее разносторонняя соприкосновенность со всеми видами человеческого знания, а также величайшая практическая ценность ее для нравственной жизни человека, издавна среди святых отцов церкви упрочили за нею почетное положение в ряду всех других наук, как науки «величайшей»<sup>5</sup>, составляющей до некоторой степени как бы основание и средоточие всех видов человеческого познания.

Признавая главной обязанностью христианина изучение «слова Божественного» и перечисляя разные предметы христианского любомудрия, касающиеся наших понятий о Боге, мире и человеке, Св. Григорий Богослов в ряду их указывает также и понятие о душе. «Для меня, говорит он, кажется не простым и немалого духа требующим делом с рассуждением вести домостройство истины наших догматов, то есть, нашего любомудрого учения о мирах или мире, о веществе, о душе об уме и умных существах»... и других, исчисляемых далее христианских догматах: «о промысле, творении, искуплении, *втором пришествии, будущем суде, воздаянии* и, что главное, о начальной, царственной и блаженной Троице<sup>6</sup>. Еще решительнее и резче оттеняет тот же священный писатель самостоятельность и важность науки о душе в ряду светских наук. «Для чего меряешь горстию воду, небо пядию, и всю землю горстию (Пс. 40:12), меряешь великие стихи, измеряемые для одного лишь Творца? Прежде всего *познай сам себя, рассмотри, что в руках, кто ты*»<sup>7</sup>. Начертав далее план изучения души и отметивши стороны, особо важные для нашего познания, он снова подтверждает: «сие-то, или что нибудь из сего старайся познать, человек»<sup>8</sup>.

Что касается св. Иоанна Златоуста, то он, как великий оратор, понятие о душе и природе человеческой сделал постоянным предметом церковной проповеди, относя этот предмет к числу необходимых и обязательных предметов христианского знания. «Если ты приходишь сюда, т. е. во храм, в год раз или два, замечает св. Златоуст, то скажи мне, чему мы можем научить тебя *касательно души, тела, бессмертия*...

Твари дольней и горней, природы человеческой, ангелов... Все сие, и еще гораздо больше сего христианин должен знать и во всем этом давать ответ, когда его спросят».<sup>9</sup>

Важность изучения души единогласно признавалась всеми святыми отцами и притом в самых разнообразных отношениях. Изучение природы душевной жизни, независимо от практических целей, имело прежде всего глубокий теоретический интерес. Так как естественною пищею для души является наша мысль<sup>10</sup>, то никакая область познания не может быть к ней ближе и родственнее, как сама же познающая душа. И с другой стороны, никакая область не может дать такого всестороннего удовлетворения потребности знания как сама же душа.

Явления душевной жизни до такой степени разнообразны и своеобразны, удивительны и загадочны, что познание их законов всегда во все времена составляло важнейший предмет человеческого знания. Это возлагает и на каждого человека прямую задачу прежде всего озаботиться изучением собственной души. «Дело души рассматривать мыслью, что внутри ее тела, а не на то обращать свою деятельность, что вне ее тела».<sup>11</sup> Это требуется особенно в виду того, что главнейший источник познаний о психической нашей жизни принадлежит самому же человеку и его непосредственному самопознанию. «Кто бо весть, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем?» говорит Св. Иоанн Златоуст, повторяя слова апостола Павла (1Кор. 2:11).<sup>12</sup> Свидетельство души о самой себе Тертуллиан признает таким свидетельством, которое «известнее всех книг, слышнее всех возгласов, выше всякого человека»... «Явись на суд, взывает он, о душа человеческая! Если ты божественна и вечна, как говорят известные философы, то ты не в состоянии лгать. Если ты не божественна и не вечна, как один Эпикур смеет утверждать, – то ты равномерно не должна лгать; ты скажешь нам: происходишь ли от неба или от земли, составляешь ли смесь чисел или атомов, рождаешься ли с телом, или после него входишь и проч. Но, призывая тебя, не хочу видеть тебя под личиною педантизма. Явись к нам во всей грубости твоей первоначальной простоты, явись в виде

варварском и невежественном, в таком виде, какой имеют те, которые одною тобою обладают».<sup>13</sup> Поэтому всегда почиталось признаком мудрости в человеке то, когда он с любовью относился к изучению своей души. «Будь внимателен к себе, как мудрый», говорит Ефрем Сирин, побуждая всех и каждого подражать древним философам, поставлявшим душу человеческую в ряду первейших предметов знания.

Сознание важности и необходимости изучения души всегда было присуще человеку. Еще раньше древних и древнейших философов бытописатель Моисей, по замечанию Климента Александрийского, представляя ясное изречение: «узнай себя», говорит и неоднократно повторяет «внемли себе». И этот призыв, раздавшийся впервые из уст Моисея, становится в христианстве общим заветом всех христианских учителей и первейшею обязанностью каждого христианина.<sup>14</sup>

Итак, голос Откровения, свидетельство древних мудрецов и единогласное мнение святых отцов говорят за то, что душа должна составлять первейший и главнейший предмет нашего познания. Но почему? Неужели только потому, что душа служит нам орудием этого познания, а самое познание является средством удовлетворения коренного стремления человеческого духа?

По своей духовно-телесной природе, человек представляет собою полное и гармоническое единство всех элементов бытия, заключающихся во вселенной, и на этом основании по справедливости упрочил за собою со стороны святых отцов церкви название «микрокосма».<sup>15</sup> И действительно, в нем как в некотором малом мире, мы видим соединение всех видов бытия духовно-разумного, духовно-чувственного и материального. Отсюда само собою вытекает важность изучения природы человеческой не только по телу, но и по душе. Изучение малого мира естественно должно лечь в основание изучения всей вселенной во главе с ее Создателем и миром бесплотных духов. Эту мысль святые отцы раскрывали со всею подробностью.

Хотя к Богопознанию ведут нас все пути и средства, открытые нам для приобретения познаний вообще, но изучение

нашей собственной души является самым вернейшим средством и самым ближайшим путем для познания Высочайшего Существа. «Кто знает самого себя, говорит Антоний Великий, тот знает и Бога».<sup>16</sup> Даже более того, познание нашей духовной природы является не только вернейшим путем для постижения Божества, но и единственным условием для правильного познания Его, так что «никто не может познать Бога, не познав прежде самого себя».<sup>17</sup> Будучи созданы по образу Божию<sup>18</sup>, мы носим в глубине нашего духа идею Существа Высочайшего и совершеннейшего<sup>19</sup>, Его возвещает нам разум наш<sup>20</sup>, но по природе стремящийся к истине, о Нем говорит сердце наше, которое, не довольствуясь ничем земным, ищет и обретает в одном Боге свое счастье и блаженство, о Нем вещает совесть<sup>21</sup> наша, которая именем Верховного законодателя внушает нам любовь к добру и отвращение от зла. Поэтому «если внемлешь себе, говорит Василий Великий, ты не будешь иметь нужды искать следов зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в каком-то малом мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»<sup>22</sup>.

Св. Зинон Веронский в сознании Божества через посредство созданной Им по Своему образу души и в истекающем отсюда Богопочитании полагает и самую цель сотворения человека. «Бог для того сотворил человека по образу и подобию своему», говорит священномученик, «чтобы мы, созерцая образ, воздавали должное почтение истинну первообразу»<sup>23</sup>. Святоотеческая мысль о путях и средствах Богопознания дает верное основание христианской философии искать подтверждения и обоснования истины Бытия Божия в нас самих, и философия, действительно, в сильной степени воспользовалась им, создав целый ряд неопровержимых доказательств, заимствованных из глубокого анализа нашей духовной природы, каковы: онтологическое, психологическое, историческое, гносеологическое и нравственное.

Разумеется, что и такое познание всесовершеннейшего существа не может быть полным, но все же оно является вернейшим из путей Богопознания и имеет разные степени в

зависимости от степени познания нами собственной души. «Когда душа придет в познание самой себя, то она из себя самой износит некоторую теплоту и стыдение боголюбивое..., соразмерно взыскав Бога мира»...<sup>24</sup>

В частности, углубляясь в изучение своей духовной природы, человек, естественно, проникается благоговением к благодати Божией, даровавшей человеку духовные силы и дарования. «Ты сотворил меня, Господи», взывает<sup>25</sup> св. Ефрем Сирин, «наименовал меня образом Твоим, *по благодати Твоей, создал меня по образу Твоему*». Но еще сильнее обнаруживается при исследовании души премудрость Божья, все создавшая в высшей степени законосообразно и целесообразно. Перечисляя подлежащие решению вопросы о душе, св. Григорий Богослов предваряет их следующим замечанием: «рассмотри..., говорит он, какая открывается на тебе *мудрость*? Какая тайна естества?»<sup>26</sup> В ряду этих непостижимых тайн, свидетельствующих о премудрости Божией, особенно поражало Св. Григория и других богомудрых исследователей<sup>27</sup> души человеческой, способ соединения бесплотного духа с вещественною плотью. Св. Григорий Назианзин называет это «смешение из ума и чувства», это «сочетание противоположностей» опытом *высшей премудрости творческой* нежели какая обнаружена в создании всех прочих видимых или невидимых тварей»<sup>28</sup>. И действительно, какой язык может в достаточной степени выразить как гармоническое устройство нашего тела, так и *премудрость* усматриваемую нами в душе»<sup>29</sup>. Таким образом, изучая надлежащим образом природу души, мы познаем, что душа наша есть образ Божий, «запечатленный тайною благодати и премудрости Его»<sup>30</sup>.

Наконец, внимательное исследование души приводит нас к убеждению в бесконечном правосудии Божиим, вложившем в недра природы человеческой законы справедливости и возмездия. Рассуждая о невоздержании в пище и питии, св. Иоанн Златоуст говорит, что в этих случаях само чрево «в отомщение за несправедливость налагает на нас величайшее наказание», и далее замечает: «хорошо устроил Бог, соединив с неумеренностью вредные последствия, дабы, если



добровольно ты не хочешь поступить благоразумно, по крайней мере против воли страх и большой вред научил тебя умеренности»<sup>31</sup>.

«Итак, закончим словами Тертуллиана, научись, христианин, познать свою душу, посредством которой познаешь ты все внешние вещи, и ты откроешь в ней гадательницу, авгуру и пророчицу. Ничего нет удивительного, что душа, происходящая от Бога, умеет предсказывать будущее. Даже тогда, когда душа бывает окружена сетями, непрерывно расставляемыми ей духом зла, она всегда вспоминает о своем Создателе, о Его благодати, о заповедях Его и о цели своего существования».

«Эти свидетельства души тем более вероятны, что обыкновенно бывают весьма просты. Простота делает их народными; а чем более они народны, тем более всеобщы; всеобщность их доказывает, что они естественны, и следовательно в некотором смысле, божественны. Люди, не признающие в звуках, исходящих от души, несомненного голоса природы, мечтают, что это не иное что, как фальшивые изречения, которые, будучи первоначально введены литераторами впоследствии вкрались мало по малу в народный язык. Душа старше слова, а слово старше письма; мысль предшествует сочинению, равно как человек предшествует философу и поэту... Душа по природе христианка»<sup>32</sup>.

Но познание души весьма важно не только в теоретическом, но еще более в практическом отношении. Душевная жизнь, составляющая принадлежность человеческого существа, не может быть безразличною для нашего познания, как предмет сторонний и чуждый наших личных интересов. От такого или иного освещения ее, такого или иного решения вопросов о сущности, назначении и законах, управляющих этою жизнью, зависит наш собственный взгляд на нашу же личность. А этот взгляд всегда ложится в основание и нашей практической жизни и деятельности. Поэтому, чтобы образовать истинное понятие о своем назначении и целях своей жизни, необходимо иметь правильное понятие о душе. «Мы должны, говорит св. Антоний Великий, прежде всего стараться познать самих себя. Кто имеет правильное познание о самом себе..., тот знает также и

достоинство умного и бессмертного духа человеческого»<sup>33</sup>. «Кто знает самого себя», говорит он в другом месте, «тот знает, что душа человеческая бессмертна, что Господь наш Иисус Христос есть истинный образ Бога Отца, что по подобию сего вечного образа Божия сотворены все духовные разумные существа»<sup>34</sup>. «Так и Давид», замечает св. Иоанн Златоуст, «о всем этом помышлял в самом себе и, размышляя о благодеяниях Божиих, говорил: «что есть человек, яко помниши его? или сын человек, яко посещаеши его? Умалил еси его малым чим от ангел, славою и честию венчал еси его» (Пс. 8:5, 6)<sup>35</sup>. И во всех этих случаях орудием познания является сама же познающая душа. «Для тех, которые... желают познать себя, всего более достаточною учительницею в том, что думать о душе, служит сама душа, а именно, что она невещественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своею природою, а свойственные ей движения обнаруживает телесными органами»<sup>36</sup>. Итак, познание души открывает человеку, что он есть существо, созданное по образу Божию, обладающее свойствами разумности, свободы и бессмертия, открывает ему и многое другое, что выясняет истинный смысл, достоинство и назначение его природы.

Так как без знания реальной стороны человеческой природы или того, что есть в этой природе, нельзя уразуметь и идеальной нормы человеческой жизни или того, чем должен человек стать в своей жизни и к чему он должен стремиться, то и учение о нравственности стоит в неразрывной связи с наукой о душе. Идеалы человеческой жизни определяются соответственно тем или другим воззрениям на душу и находятся в тесной зависимости от нашего взгляда на сущность ее. «Непрестанно заботься о себе, как образе Божию»<sup>37</sup>, замечает Ефрем Сирин, исходя из своего возвышенного понятия о природе богоподобной души человеческой. «*Ямы и пием, утре бо умрем*», – вот иной принцип деятельности, вытекающий из мысли материалистов, что душа наша материальна и вся наша жизнь ограничивается лишь земным существованием. «Известное дело, говорит бл. Архелай, еп. Касхарский, что если я не воскресну, то и не буду судим. Если не будет суда, то

напрасный труд хранить заповеди Божии, неуместно и воздержание: *«да ямы и пием, утре бо умрем»* (Кор. 6:32)<sup>38</sup>.

Так важно изучение души для выяснения истинного назначения человека. Но оно важно и для всей вообще нравственной деятельности человека. «О, человек, восклицает св. Григорий Нисский, в слове к скорбящим об умерших, – *»вонми себе, по заповеди Моисея (Вт. 4:9); узнай с точностью себя, кто ты по истинному существу, и что составляет внешнюю несущественную твою принадлежность... Познаем по слову притчи самих себя, ибо знание самого себя бывает средством очищения грехов, происходящих от неведения»*<sup>39</sup>.

Но если знание души человеческой помогает выяснить идеальную сторону его природы, а вместе с тем и то, чем он должен стать в своей жизни и к чему должен стремиться, то еще более необходимо знание душевной жизни для осуществления этого идеала, знание тех обязанностей и тех нравственных требований и средств, при помощи которых он в состоянии выполнить это идеальное свое назначение. Здесь положительно каждый шаг нравственной деятельности должны сопровождаться самонаблюдением, самопознанием, самоиспытанием и неослабным бодрствованием. Вот как говорит св. Ефрем Сирин о необходимости постоянного самоиспытания для нашего нравственного усовершенствования. «Пребывай в безмолвии, говорит он монаху, собери свои помыслы, день и ночь углубляйся в дух свой, чтобы узнать тебе причину такого ущерба и упадка: не снискал ли ты в начале вольности, и вольность сия совратила твой скромный помысел, растлила нравы, сделала тебя наглым и бесстыдным; не от многоглаголения ли зачался вред; не чревоугодие ли было причиною; не от непокорности ли произошел вред; не от желания ли видеть различные места, не под предлогом ли оказать услугу или развлечься, вольность твоя произвела самое величайшее зло? И узнав сие, с помощью благоговения пресеки вольность и наглость»<sup>40</sup>.

Учение о нравственной деятельности человека в сущности сводится к вопросу о свободной воле человека. С признанием свободной воли сохраняется все христианское учение о

нравственности, и, напротив, отрицание или только ложное истолкование ее влечет за собою разрушение всей системы христианского нравоучения. Поэтому св. отцы церкви в разрешении психологического вопроса о свободе воли полагали главное основание и для учения о нравственности и для всей духовно-нравственной жизни и деятельности человека. «Небо», говорит Макарий Великий, «солнце, луна и земля единожды устроены, и Господь не почил в них, и они не могут уклониться от того чина, в котором созданы, ибо не имеют воли. А ты потому и имеешь образ Божий, что ты... самовластен»<sup>41</sup>. «В нашей власти», учит св. Златоуст, сделать каждый член свой орудием лукавства и правды. Послушай, как одни сделали свой язык орудием греха, а другие орудием правды: *язык их меч остр*<sup>42</sup>, а другой некто говорит о своем языке: *язык мой трость книжника скорописца*<sup>43</sup>. Тот язык совершил убийство, а этот написал божественный закон, и потому один был мечом, а этот тростью, не по собственной природе, но по воле употреблявших; природа того и другого одна, но действие не одно. И в отношении к устам опять можно видеть то же самое. У одних уста были полны гнилости и лукавства, и потому обличающий их сказал: *уста их клятвы полна суть и горести*<sup>44</sup>, а уста его самого не таковы; нет, – *уста моя возглаголют премудрость, и поучение сердца моего разум*<sup>45</sup>. У других опять руки были осквернены беззаконием, и, осуждая их, он опять сказал: *ихже в руку беззакония, десница их исполнися мзды*<sup>46</sup>; а у него самого руки ни в чем другом не упражнялись, как только в том, чтобы простираться к небу, почему он и сказал об них: *воздеяние руку моею жертва вечерняя*<sup>47</sup>. И в отношении к сердцу можно видеть то же самое. У тех сердце суетно, а у него истинно, и потому об их сердце он говорит: *сердце их суетно*<sup>48</sup>, а о своем: *отрыгну сердце мое слово благо*<sup>49</sup>. То же самое можно видеть и в отношении к слуху. Те имеют слух зверский, безжалостный и неумолимый, и, осуждая их, он сказал: *яко аспида слуха и затыкающего уши своя*<sup>50</sup>; а у него слух был вместилищем слова Божия, что самое и показал он, говоря: *приклоню в притчу ухо мое, отверзу во псалтыри чаяние мое*<sup>51</sup>. С таким же назиданием заметил и преп. Марк

подвижник, что: «если все невольное происходит от добровольного, по писанию: то нет человеку такого врага, каков он сам себе»<sup>52</sup>.

Вообще нужно сказать, что беспристрастное наблюдение над своею духовною жизнью с помощью свободной воли может освобождать нас от дурных мыслей<sup>53</sup>, чувств и расположений<sup>54</sup>, склоняет к смирению<sup>55</sup>, возбуждает жажду спасения<sup>56</sup>, и совесть направляет к добру, делая ее верным стражем, охраняющим нашу душу от греха<sup>57</sup>. Само царствие Божие внутри нас, только «войди в самого себя, ищи там царства и без труда найдешь его»<sup>58</sup>. Одним словом, «кто внимателен к себе, тот спасется на всяком месте»<sup>59</sup>.

По самой природе своей человек есть существо общежительное, предназначенное жить в семье, обществе и государстве. Вследствие этого ему постоянно приходится становиться в равнообразные отношения к другим людям. Психологические познания о существе и назначении человеческой природы в данном случае имеют особенно важное значение. Если изучение душевной жизни необходимо каждому в отдельности человеку для выяснения цели и назначения его личной жизни, то тем более оно важно для выяснения цели жизни целых обществ и для установления нравственных и гуманных отношений между их членами. Любовь есть коренное начало истинно религиозно-нравственных отношений между людьми, но и оно часто нарушается вследствие отсутствия духовного самоуглубления в нашу же собственную душевную жизнь. «Внемли себе, не в тебе ли самом, а не в брате кроется зло, разлучающее тебя с братом; и поспеши примириться с ним, дабы не отпасть от заповеди любви»<sup>60</sup>. «Не желай быть соблазном для душ, но будь внимателен к себе, чтоб и для других стать полезным..., чтобы назидать тебе и других»<sup>61</sup>. Для самого же человека, погружающегося во внутреннюю свою жизнь, самонаблюдение является источником высших нравственных состояний, потому что «пребывающий внутри и заботящийся постоянно о внутреннем, целомудрствует, долготерпит, милосердствует, смиренномудрствует и не это только, но и созерцает, богословствует и молится»<sup>62</sup>.

Беспристрастное испытание своих нравственных недостатков и должно быть поэтому положено в основание добрых отношений к другим людям. «Не будь судьей чужих поступков, но сам старайся ежедневно исправлять жизнь свою, потому что о собственных своих поступках каждый из нас должен отдать отчет Богу»<sup>63</sup>.

То же следует сказать и о законах, регулирующих общественную жизнь. Чем сообразнее законы гражданские с духовною природою людей, тем более имеют они силы и достоинства, тем точнее они исполняются и тем вернейшим служат они залогом общественного благополучия. И наоборот, гражданские законы, не сообразованные с требованиями духовной природы членов общества, не могут обеспечить благоденствие народов, внося в их жизнь разногласие, раздоры и неурядицы. Поэтому самый высокий авторитет принадлежит тем законам, которые имеют свое происхождение от самого Бога, испытующего наши сердца и утробы. «Между нашими, законами, пишет Св. Григорий Богослов, есть один закон – закон похвальный и прекрасно поставленный Духом, Который дал свои законы, *сличив возможное и наилучшее*»<sup>64</sup>.

Тем более необходимо знать природу души пастырю и врачу душ христианских. В этом отношении пастырь уподобляется врачу тела: как этот последний для правильного лечения должен знать состояние больного и свойство болезни, так и тот должен знать душевное состояние пасомых и их нравственные недостатки для того, чтобы соответственно этим недостаткам применять соответственные средства нравственного исправления. «И как при лечении тела цель врачебного искусства одна – возвращение здоровья больному, хотя способы лечения различны... и каждый «способ лечения сообразуется с каждым из недостатков», так и при душевной болезни, вследствие множества и разнообразия страданий, способ лечения сообразно с недугом, необходимо должен быть разнообразен». Так как в душе нашей различаются три особые силы: разумная, вождетельная и раздражительная, то сообразно с этим «намеревающийся употребить лечение, соответствующее заболевшей части души, прежде всего должен

обратить внимание на то, в какой части произошла болезнь; потом уже соответственно этому производить лечение страждущей, чтобы, вследствие неопытности в способе врачевания, не случилось того, что лечение получит не та часть души, которая подвергалась болезни, как, впрочем, и видим, что многие врачи, будучи не в состоянии узнать той части в которой главное начало недуга, лекарствами своими только усиливают болезнь»<sup>65</sup>.

Психологические знания и исследования в высшей степени важны и для педагогической деятельности. Без знания законов душевной жизни нельзя разумно вести дело воспитания. Объясняя законы последовательного развития человеческого духа и отправления всех его сил, наука о душе указывает педагогу естественные и необходимые условия для достижения воспитательной цели и научает его применять правильные средства для развития дитяти. Без знания природы души воспитываемой личности и понимания его душевных потребностей и способностей, воспитание не может получить естественного направления, опыты воспитателя будут иметь случайный характер и вредные последствия.

Для примера можно указать на теорию воспитания блаженного Иеронима, основанную в главнейших и второстепенных пунктах на психологических данных. Основной принцип, проникающий всю эту теорию, состоит в том, что обучение и воспитание должны быть связаны между собою тесно и неразрывно, или, другими словами, обучение должно быть воспитывающим, т. е., таким, которое бы ставило своею целью одновременное развитие всех душевных сил и способностей человека, а не одной какой-либо в отдельности<sup>66</sup>. Такое требование обуславливается самою природою человеческого духа, силы коего находятся в неразрывной связи и постоянном взаимодействии; вследствие этого образование ума в ущерб доброй нравственности, или наоборот, порождало бы нежелательные в жизни последствия. Главнейшее условие, от которого зависит истинное образование ума лежит в доброй нравственности. «В злохудожную душу не внидет премудрость, ниже обитает в телеси повиннем греху (Прем. 1:4), и те всегда

останутся учеными невеждами, которые не желают знать этого<sup>67</sup>.

Воспитание доброй воли и нравственности в детях является, как бы азбукой<sup>68</sup>, дающею возможность и начало истинному образованию. Если воля направлена к добру, то рассудок сам собой поймет истину и, наоборот, малейший порок воли уже пагубно отражается на успехах умственного развития. Праздность для ума то же, что ржавчина для железа»<sup>69</sup>. И с другой стороны, тот или другой недостаток сердечной способности также препятствует и затрудняет нормальное развитие. Бл. Иероним увещевает Деметриаду, чтобы она не руководствовалась гордостью, как самым худшим учителем<sup>70</sup>. Но если в такой неразрывной связи находится воля с знанием и знание с сердечными чувствованиями, и если хороший воспитатель должен иметь в виду это обстоятельство, то в свою очередь нельзя выпускать из виду также того, что правильным развитием ума обуславливается должное направление прочих душевных способностей дитяти. Познание и рассудок являются как бы светильником, при котором человек безошибочно может направлять свою деятельность. «Когда голова здорова», говорит бл. Иероним, «то и все члены здоровы»<sup>71</sup>.

Что касается физической стороны нашей природы, то она должна быть воспитываема в полном подчинении духовной. Чувства телесные представляют собою как бы коней, бегущих безотчетно, а душа, по подобию возницы, обуздывает бегущих удилами. И как кони без правящего ими низвергаются в пропасть, так и тело без водительства и управления со стороны души влечется к собственной гибели. – Тело – дитя, а душа – педагог<sup>72</sup>. Таким образом при полном взаимодействии всех душевных сил дитяти, с подчинением физической природы душевной, воспитание и обучение должно идти одновременно, одно другому содействуя и направляя развитие дитяти к одной определенной цели.

Отцы церкви всегда требовали от воспитателей, чтобы они при сообщении знаний строго придерживались известных педагогических правил в соответствии тем или другим психическим особенностям человека. Главнейшее требование,



обуславливающее собою правильный и успешный ход обучения, заключается в методической последовательности и постепенности в сообщении знаний, требование имеющее основание в самой природе человека, постепенно и последовательно развивающегося. «Ты, пишет бл. Иероним Мерцелле, напрасно просишь у меня толкование Оригена... не всем же должно питаться одною и тою же пищею. Иисус питает в пустыне гораздо большее число людей ячменными хлебами, и меньшее пшеничными. Коринфяне более других язычников были напоены молоком, потому что не могли принять твердой пищи, а ефесяне, которые не были обличены ни в каком преступлении, питаются небесным хлебом от самого Господа и познают тайну, сокровенную от веков»<sup>73</sup>.

Наконец, изучение природы нашего духа, его достоинства и назначения, неизбежно отражается и в отношении человека ко всему внешнему миру и в частности к миру низших его существ. Зная высокое происхождение и природу души человеческой, человек никогда не решится унижить себя до степени неразумных тварей или сравняться с ними, как это мы видим в учении древних и новых философов<sup>74</sup>. С другой стороны, он не позволит себе относиться к ним слишком жестокосердно, признавая в них существа, созданные Творцом для его же потребностей. Одним словом «кто имеет правильное познание о себе самом, тот имеет правильное познание о тварях»<sup>75</sup>, а следовательно, и разумное к ним отношение.

Проникаясь святоотеческим сознанием важности и необходимости изучения души человеческой, мы должны сказать, что святоотеческая письменность изобилует богатым и разносторонним материалом по этому предмету. Но прежде чем приступить к обзору святоотеческой литературы, необходимо решить вопрос, насколько важны и ценны в научном отношении суждения отцов церкви о душе, и если они имеют особенную ценность, то почему именно.

## Особенная важность святоотеческого учения о душе человека

Особенная важность *именно святоотеческого* учения о душе объясняется прежде всего личностью его священных авторов. Очень многие из святых отцов, творениями коих мы пользуемся при решении вопроса о душе, обладали всеми возможными средствами к своему полному образованию и действительно имели такие обширные сведения в науках, что изумляли даже своих современников. Св. Климент Римский, св. Ипполит Портуанский, св. Григорий Богослов, св. Павлин Ноланский, прежде своего призвания к служению, были сенаторами, получившими блестящее классическое образование. Св. Максим Исповедник, получив полное богословское и философское образование, состоял придворным секретарем при императоре Ираклии, Св. Иустин за свою ученость совершенно основательно почтен даже званием Философа. Григорий Чудотворец имел учителем своим человека столь выдающихся способностей и обширных познаний, что возбуждал справедливое удивление не только в своих современниках, но и в ученых последующего времени. А что скажем о св. Василии Великом, Григории Богослове, блаженном Августине и блаженном Иерониме, которые получили образование в лучших училищах своего времени и с полной основательностью изучили все преподаваемые в их время науки! В течении многих веков и до настоящего времени мы слышим непрестанные похвалы сим великим отцам церкви, высказываемые даже со стороны таких лиц, для которых не безопасно было восторгаться их учением по самому различию религиозных верований. Сам язычник Ливаний не усомнился сказать о Василии Великом: «это Гомер, это Платон, это Аристотель, который знает все». Неизвестно, где учился св. Амвросий Медиоланский, но уже одна его борьба с выдающимся язычником Симмахом, показывает, что он превосходил далеко своим образованием многих современников. «Тертуллиан, говорит Лактанций, был сведущ

во всех науках. Св. Киприан был основательнейшим и знаменитейшим защитником истины. Ум у него был великий, многосторонний, а что всего важнее – убедительный, так что трудно решить, яснее ли он был в изложении своих мыслей, или сильнее в своих доводах»<sup>76</sup>. Что касается самого Лактанция, то в отношении образования, как утверждает Евсевий, с ним никто не мог сравниться из его современников<sup>77</sup>. Ко всем этим св. отцам и учителям церкви и к многим другим, как нельзя более, идут слова бл. Иеронима: «не знаешь, чему более дивиться в них, глубокому ли постижению Слова Божия, или светской учености»<sup>78</sup>.

Научное образование св. отцов в решении философского вопроса о душе должно иметь тем большую цену, что оно восполнялось в них святостью жизни. В деле познания души человеческой, в уразумении ее существа, законов, сил и способностей – это такое пособие, которого не может заменить даже самое глубокое и всестороннее образование. Кто лучше поймет и отличит нормальное состояние нашего духа и идеальную природу его, как не святой созерцательный ум, поставивший целью стремиться к бесконечному совершенству? Кто, как не святые отцы, всю жизнь свою углублявшие в познание природы человеческой, могут дать нам истинное учение об этой природе, ее достоинстве и назначении, существовании нашего духа и его свойствах? Не напрасно сказано: «в злохудожну душу не внидет премудрость» (Прем. 1:4), ибо только «чистии сердцем Бога узрят» (Мф. 5:8). Непреложна и та истина, что усердной молитвою испрашиваются все дары благодати. В особенности же святым отцам в сильной степени был присущ дар премудрости и разума, который постоянно обнаруживался в глубоком познании души человеческой. Правда, святость жизни не может быть ручательством в непогрешимости отеческих суждений о душе, во всяком случае истина находит в ней свое высшее начало. Кто скорее склонен к ошибкам и заблуждениям, тот ли кто равнодушен к истине и с познанию истиною не сообразует своей жизни, или тот, кто поучается в законе Господнем день и ночь, для кого искание истины в Боге, мире и человеке составляет постоянное занятие

и высшее наслаждение, кто предпочитает душу свою всем благам мира сего и ради нее жертвует своею жизнью? Бесспорно, – последний. По справедливости, истинными философами и любомудрствующими с древних времен признавались только те, у кого истина была оправдываема самою жизнью, а слово и дело ни в чем не расходились между собою. Св. отцы церкви были все такими любомудрствующими философами, а потому в их творениях и следует искать источников чистой истины о душе человеческой и тайнах духовной жизни.

Можно, наконец, указать и еще на одно качество, украшавшее св. отцов церкви и служащее для нас новым ручательством высоты и чистоты их учения о душе: это особенные благодатные дарования их, возвышавшие их учение над обыкновенным знанием человеческой мудрости. Подтверждением этого служат известные всем свидетельства древности о том, что многие из отцов церкви были удостоены особых благодатных вразумлений и наставлений<sup>79</sup>.

В рассуждении о значении святоотеческого учения о душе особенную важность имеют, далее, источники, откуда почерпали свое учение отцы церкви.

Самый обширный и чистейший источник психологических познаний был почерпаем святыми отцами церкви из их собственного внутреннего опыта или так называемого самоуглубления, внимания к себе. Никакой предмет в мире не изучался и не рассматривался ими так основательно, тщательно и всесторонне, как явления душевной жизни.

Самонаблюдение у святых отцов не было поверхностным рассмотрением отдельных психологических состояний без всякого отношения к условиям их первоначального возникновения и дальнейшего развития. Оторванное от связи с целым, каждое отдельное душевное состояние не нашло бы для себя должного объяснения. Святые отцы знали «что всякое житие связано с предшествующим и у него заимствует себе приращение, и переходит в другое высшее»<sup>80</sup>, а «предыдущее требуется к соисканию последующего»<sup>81</sup>. На этом основании изучение душевной жизни они основывали на долговременном

опыте и наблюдении. О св. Диадохе, «муже мудром в деянии и славном в созерцании», собиратель греческого добротолубия, между прочим, говорит, что он составил свои творения, полные глубоких истин, оправданных его же самонаблюдением, «почерпая духовную мудрость из долговременного опыта своего, и из божественных восхождений сердца своего»<sup>82</sup>. Это же следует сказать и о всех других святых отцах и подвижниках, которые лишь тогда высказывали положительное учение о душе и ее духовных действовании, когда оно находило для себя подтверждение в продолжительном опыте. «За простыми и бесстрастными помыслами, пишет пресвитер Исихий, следуют страстные, как мы узнали из долговременного наблюдения и опыта»<sup>83</sup>. Тот же долговременный опыт служил основанием для преподобного Феодора Едесского высказать свой положительный взгляд по вопросу о происхождении греха. «Поистине, говорит он, по опыту дознали мы, что нельзя человеку впасть в грех, или в какую-нибудь страсть, если прежде которою-нибудь из трех (чревоугодием, сребролюбием и тщеславием) не будет уязвен»<sup>84</sup>.

Превосходство самонаблюдения, принадлежащего св. отцам, пред самонаблюдением, производимым в научных интересах, ясно вытекает из следующего. Обыкновенно у людей науки самонаблюдение не чуждо бывает известной доли пристрастия при оценке тех или других душевных явлений, или так называемого субъективизма, проистекающего из того, что человек, в силу присущего ему эгоизма, часто и ненамеренно, выставляет свои действия и побуждения в другом виде, чем как они есть на самом деле. Эгоизм и чувство правды в этом случае вступают между собою в борьбу, и мы склоняемся чаще всего на сторону того, что нам приятнее. Указанное препятствие к приобретению истинного познания о душе, чрез самонаблюдение, у святых отцов совершенно не мыслимо. Для них самонаблюдение является не средством познания души, а орудием ее спасения. По этому их самонаблюдение превращается нередко в самый строгий и беспристрастный суд над собою. Характерным доказательством смирения св. отцов и их постоянного сокрушения о своих грехах служит предсмертное

завещание св. Ефрема Сирина, в котором он выразил то, что наполняло его душу всю жизнь. «Кто положит меня пред алтарем, да не узрит он алтаря Бога моего; не прилично смердящему трупу лежать на месте святом. Кто погребет меня во храме, да не узрит храма света; недостойному бесполезна слава пустая... Возмите меня на плечи и бегите бегом со мной и бросьте как человека отверженного... О если бы кто показал вам дела мои! Вы стали бы плевать на меня. Истинно, если бы мог быть замечен запах грехов моих: вы убежали бы от смрада Ефремова»<sup>85</sup>. «Сокрушайся душа моя, сокрушайся, часто повторял при жизни тот же св. отец... Приидите, братия мои, приидите, рабы Христовы, будем сокрушаться сердцем и рыдать пред Ним день и ночь»<sup>86</sup>. Великий подвижник и глубокий знаток души человеческой, св. Исаак Сирин не только никогда не обнаруживал чувства гордости, но всегда называл себя «малейшим и ничтожным»<sup>87</sup>. А св. Иоанн Златоуст, как в грозное судилище, призывал ежедневно себя на суд совести и того же требовал от других. «Призвав нашу совесть, говорил он, дадим ей отчет в словах, делах, в помышлениях... но если увидим, что в чем-либо согрешили, то накажем совесть, сделаем выговор уму, уязвим рассудок так сильно, чтоб более мы уже не дерзнули, встав, привести себя к той же самой бездне греха, помня о вечерней ране»<sup>88</sup>.

Кроме того, ученые исследователи душевных явлений, находясь на известной степени образования, решают вопросы психологии с точки зрения тех или иных философских воззрений, нередко ложных, узких и тенденциозных. Отцы же церкви имеют преимущество в этом случае в том отношении, что хотя и судят о душе на основании своих наблюдений, но эти наблюдения освещаются и проверяются Божественным Откровением.

Качественная ценность и количественное разнообразие фактов самонаблюдения еще более увеличивались от того, что святые отцы церкви признавали необходимость *постоянного и непрерывного* бодрствования и наблюдения над собственными душевными явлениями. Человек по природе существо в высшей степени изменчивое<sup>89</sup> не только по телу, но и по душе: его

душевные состояния сменяются такою быстрою и непрерывною чередой, что трудно даже бывает уловить их определенный характер. На другой день и даже час человек уже не тот, каким был вчера<sup>90</sup>. Поэтому, если хочешь знать себя и свое душевное состояние, говорит Св. Ефим Сирин, «ежедневно разбирай свои помыслы и спрашивай сам себя: есть ли во мне благоговение? есть ли сердечное сокрушение? есть ли смиренномудрие? есть ли и все прочее?.. Разбирай также и спрашивай сам себя: не холоден ли я? не празднословлю ли? не гневаюсь ли? не питаю ли в себе пожелания к чему-либо земному?»<sup>91</sup>

Вследствие этого самонаблюдение у святых отцов было чуждо и той рассеянности, а с ним и тех ошибок, какие свойственны этому душевному состоянию, когда оно искусственно вызывается только ради научных интересов. В самоиспытующей душе святых подвижников оно было естественным стремлением знать действительное состояние души, могущей идти в духовной жизни двумя путями, – в сторону добра и в сторону зла<sup>92</sup>. Оно составляло таким образом самую жизнь души, постоянно охраняемой святыми ангелами и подстрекаемой духами злобы. В виду этого «святые отцы, зная злоумышления их (духов злобы) против нас, не предавались нерадению и рассеянности, но были внимательны к себе»<sup>93</sup>.

С каким неослабным постоянством и с какою зоркою наблюдательностью входили святые подвижники в рассмотрение своих душевных состояний, приведем для примера хотя некоторые места из их святоотеческих творений. Вот, например, как изображает характер беспристрастного самонаблюдения преп. Исаак Сирин в слове: «О степени тонкой рассудительности». «Будь всегда внимателен к самому себе, возлюбленный, говорит он. Положи примету и входи непрестанно сам в себя, и смотри: какие страсти, по твоему замечанию, изнемогли пред тобою, какие из них пропали и совершенно отступили от тебя и какие из них начали умолкать вследствие душевного твоего здоровья, а не вследствие удаления того, что приводило тебя в боязнь, и какие научился ты одолевать умом, а не лишением себя того, что служит для них поводом?... Какие страсти постепенно и стремительно

понуждают, и чрез какие промежутки? Суть ли это страсти телесные или душевные? или сложные или смешанные? И возбуждаются в памяти темно, как немолчные, или с силою восстают на душу? И притом властительно или татским образом? И как обращает на них внимание, владеющий чувствами царь –ум? И когда они напрягут силы и вступят в брань, сражается ли с ними и приводит ли их в бессилие своею крепостью, или не обращает на них взора и не ставит их ни во что? И какие из них изгладились после борьбы, и какие вновь изобразились? Страсти же приводятся в движение или какими-нибудь образами, или чувством без образов, и памятью без страстных движений и помышлений, и не производят раздражения. По всему этому можно также узнавать меру, на какой стоит душа»<sup>94</sup>.

Определивши свое душевное состояние и положивши на нем «примету», отцы церкви предписывали зорко следить далее, какие перемены в ту или иную сторону в нем происходят. «Точно ли находим, что помысл начал очищаться? Парение мыслей в уме происходит ли в час молитвы? Какая страсть смущает ум во время приближения к молитве? Ощущаешь ли в себе, что сила безмолвия приосенила душу кротостью, тишиной и миром, который сверх обычая является обыкновенно в уме? Восхищается беспрестанно ум без участия воли к понятиям о бесплотном, в объяснении чего не дозволено входит чувствам? Возгорается ли в тебе внезапно радость, ни с чем несравнимым наслаждением своим заставляющая умолкнуть язык? Источается ли непрестанно из сердца некое удовольствие и влечет ли всецело ум?»<sup>95</sup>.

Внутреннее наблюдение душевных состояний у святых отцов часто сопровождалось полным безмолвием, еще более способствовавшим тонкости, отчетливости и чистоте духовных восприятий. «Сила деятельности безмолвия», говорит Исаак Сирин, «состоит в том, что оно «умерщвляет внешние чувства и возбуждает внутренние движения»<sup>96</sup>. В состоянии безмолвия человек, не развлекаясь ничем посторонним, глубже сосредоточивается в самом себе, потому что «занятие внешним... возбуждает внешние чувства и умерщвляет



внутренние движения»<sup>97</sup>. Поэтому и Иоанн Златоуст наиболее благоприятным временем для суда совести над нашими словами, делами и помышлениями считает вечер, когда мы вне суеты житейских и общественных забот, можем отнестись к себе более беспристрастно. «Освободившись от всего этого, замечает он, и вечером оставшись наедине с самим собою, и наслаждаясь большим спокойствием, устроим на ложе судилище, чтобы с помощью такового суда умиловать Бога»<sup>98</sup>. Состоянию безмолвия, как средству достичь внутренней сосредоточенности и самособранности духа, отцы церкви и между ними св. подвижники, приписывали большое значение, пользовались этим спасительным средством в сильной степени, и посвятили ему много внимания в своих святоотеческих творениях. «Пребывай в безмолвии», повторял не раз св. Исаак Сирин, «собери свои помыслы, день и ночь углубляйся в дух свой, чтобы узнать тебе причину (духовного) ущерба и упадка... И узнав сие, с помощью благоговения пресеки вольность и наглость»<sup>99</sup>. Некоторые из святых подвижников посвящали исследованию сего душевного состояния и сопряженных с ним нравственных последствий целые особые трактаты<sup>100</sup>.

Познанию внутренней духовной жизни чрез посредство самонаблюдения у св. отцов способствует еще более их удаленность от всех соблазнов мира и равнодушие к чисто житейским интересам и низшим грубо-чувственным удовольствиям. С этой стороны великие христианские подвижники, как аскеты и бессребреники, находились в благоприятных условиях, ибо презрев суету временной жизни, были совершенно чужды привязанности к ее благам. По собственному опыту они могли сказать, что если «кто еще прилепляется к видимым вещам сего мира, кто связан различными земными узами и увлекается злыми страстями, тот не знает, что внутри нас другая борьба и брань..., не узнает тайных обольщений злого духа и сокровенных страстей поврежденного сердца... А кто посвятил себя на служение Господу и весь совершенно душою и телом предался оному, тот только находит в себе противоборствие, сокровенные страсти,

невидимые узы, не замечаемую брань, внутреннюю борьбу и подвиг»<sup>101</sup>.

Духовный продолжительный опыт признавался у святых отцов главным критерием познания души человеческой, так что на основании его святые отцы делали оценку даже и письменным свидетельствам подвижников о духовной жизни. Приводя в одном слове свое свидетельство, что «всякое разумное существо подвержено переменам и в каждом человеке ежечасно происходят оные» и замечая, что преп. Макарий «писал о сем со всею ясностью с великою проницательностью и точностью», Исаак Сирин присовокупляет: «дабы кто не подумал, что Св. Макарий случайно высказал свою мысль в своем письме, а не *из действительного опыта* заимствовал оную, то вот о сем свидетельствует и бл. *Марк*, который познал сию истину посредством *тщательнейшего наблюдения* и изложил оную обширно в своих сочинениях»<sup>102</sup>.

Достигнутое опытом личной душевной борьбы познание о душе и ее свойствах было для христианских подвижников столь ценным и высоким сокровищем, что они как сами старались сохранить все это в точности, так и письменно передать в назидание другим. «Сие на память себе и всякому читающему сочинение это написал я, как заимствовал из писаний, из поведенного правдивыми душами, а не малое и из собственного опыта, чтобы послужило это мне в помощь по молитвам тех, кому будет сие на пользу»<sup>103</sup>.

Но как ни глубок был опыт святых подвижников и как ни возвышенны и чисты добытые этим опытом познания о душе, однако, будучи опытом отдельных лиц, он не чужд некоторой индивидуальности и односторонности. Духовный опыт святых подвижников был их личным достоянием и их свидетельства о душе давали понятие об их же собственной душе. Ясно, что самонаблюдение нельзя почитать единственным источником познания души человеческой. Для изучения этой последней в ее всеобщих проявлениях, к наблюдению собственных душевных явлений психической жизни необходимо присоединить еще наблюдения над душевною жизнью других людей, как такой же необходимый источник психологии. Недостаточность первого

указанного источника науки о душе признавали и святые отцы и потому всегда для его проверки и пополнения прибегали к наблюдению над другими людьми или же свидетельству их личного опыта. Вот как рассуждает св. Василий Великий, говоря о трудности, несовершенстве и недостаточности самопознания. «Всего, кажется, труднее познать самого себя. Не только глаз, рассматривающий внешнее, не может быть употреблен к рассмотрению самого себя, но и самый ум наш, проницательно рассматривающий чужую погрешность, медлителен в познании собственных своих недостатков»<sup>104</sup>.

Уже по самому званию своему и положению в христианских обществах святые отцы, как пастыри и учителя имели много случаев наблюдать за духовною жизнью своих пасомых. С какою тщательностью и любовью христианские пастыри наблюдали над духовною жизнью пасомых, ясным доказательством этого служит каноническое послание Григория Нисского к епископу Мелетинскому Лаотию, в котором он раскрывает возможность и необходимость для пастыря знания душевной жизни пасомых<sup>105</sup>. На этой-то почве многими отцами церкви глубоко была познана природа души человеческой. И если справедливо замечание святого Ефрема Сирина, что достаточно знать одного человека, чтобы понимать всех людей, то за отцами церкви и в этом отношении нужно признать полное преимущество. «Положив на язык каплю из моря, прильнувшую к концу твоего мизинца, ты заключаешь, что все воды морские подобного вкуса: таким же образом познавай и всех людей по одному человеку», говорит глубокий психолог, рассуждая о свободе воли человеческой<sup>106</sup>. Обычным способом познания душевной жизни у св. отцов церкви в этом случае является суждение о душе и ее свойствах на основании внешних, подлежащих наблюдению действий и обнаружений ее. «Смотря на мир, который в нас, не мало имеем поводов от видимого гадать и о сокровенном»<sup>107</sup>, говорит св. Григорий Нисский.

Но хотя отцы церкви и признают более легким путем познания души человеческой наблюдение над духовной жизнью других людей, однако нужно заметить, что большим препятствием в этом случае ими же всегда признавалась

невозможность непосредственного изучения ее. Душевные способности других людей становятся доступными нам только чрез посредство внешних обнаружений душевной жизни – речи, знаков и других выражений. Между тем эти внешние обнаружения не отличаются полною устойчивостью и соответствием действительному состоянию человека. «Речи, (некоторых людей), по замечанию Св. Ефрема Сирина, сеть смертная; совет их – бездна ада; сообщество их – дерзость и смех, пьянство и душевная пагуба»<sup>108</sup>. Поэтому тот же св. Сирин, охраняя от обмана неопытных, советует им «обращать внимание не на внешний только вид, или на седины, но на образ мыслей»<sup>109</sup>. Самую мысль человеческую трудно иногда бывает уловить даже из пространных речей. Человек всегда имеет много побуждений скрывать свои душевные состояния, в силу ли свойственного ему скрытного характера или просто из практических соображений. Сами св. отцы по чисто духовным побуждениям иногда скрывали свои помыслы и другим давали советы в том же роде: «Ты, возлюбленный», говорил однажды опытный подвижник Ефрем Сирин, «не всякому человеку открывай свои помыслы, а только тем, о ком знаешь, что они духовни»<sup>110</sup>. Основание для такого несоответствия внешних обнаружений настоящему состоянию нашего духа лежит в самой природе человека. Не тело господствует над душою, а душа управляет телом<sup>111</sup>. Тело – дитя, а душа – педагог<sup>112</sup>. Поэтому она свободно может повелевать его движениями и обнаруживать через них только те свои состояния, какие ей угодно. Но это господство души над телом не полное. В свою очередь и тело ограничивает проявления душевной жизни, стесняя душу в ее духовных стремлениях<sup>113</sup>; оно по своей похотливости всегда стремится к неправде<sup>114</sup>. Таким образом и взаимные отношения души и тела, и произвольные наши желания препятствуют естественному и правильному обнаружению действительных душевных состояний, а, следовательно, и затрудняют возможность приобретения истинного познания о душе из этого источника. Но следует сказать относительно святых отцов, что для них указанное препятствие не имело особенного значения. При глубоком

знании идеальной природы души человеческой и ее действительного состояния, при своем долговременном опыте и тонкой рассудительности относительно самых тайных движений духа, при руководстве словом Божиим, они достигали такой проницательности и прозорливости, что никакие лукавые движения душевной жизни не могли укрыться от их богодухновенного взора. Многие св. отцы и подвижники христианские были истинными прозорливцами и пророками.

Богатые психологические опыты святых отцов были восполняемы и разъясняемы во взаимных беседах с опытными в духовной жизни подвижниками и св. старцами. Блаженный Диадокх говорит о себе: «*рассказывал мне один из тех, кои с ненасытимостью какою-то любят Бога, следующее: «захотелось мне в точности познать любовь Божию и Благий открыл мне сие весьма ощутительно и удовлетворительно; и я почувствовал таковое действо, что душа моя с неизъяснимою какою-то радостью и любовью стремилась тогда выйти из тела и отойти ко Господу и как бы не знать сей временной жизни»*». Далее блаженный излагает свои наблюдения над этим состоянием<sup>115</sup>.

В виду этого постоянного обмена опытами духовной жизни святоотеческое учение о душе должно быть проникнуто и, как увидим, действительно было проникнуто печатью строгого единства. А некоторые психологические истины до такой степени укоренились в общецерковном сознании, что даже были запечатлены церковью в ее величественных и чудных песнопениях и молитвах. Поистине, можно сказать, что у христиан были не только одна душа и сердце, но и одинаковое понятие о них.

Отсюда ясно, насколько важно собрать повсюду рассеянные мнения и суждения св. отцов церкви о душе человеческой и представить их в строгой системе. И эта система при своем внутреннем единстве, как увидим ниже, будет иметь в тоже время надлежащую полноту и основательность.

## Святоотеческая литература по вопросу о душе человека

Священное Писание почиталось у св. отцов первейшим и основным источником всякого знания вообще и в частности познания о душевной жизни. Во всех главнейших вопросах по сему предмету они обращались за разрешением к этому источнику и почерпаемые из него истины полагали в основание своих суждений и дальнейших выводов. Знание слова Божия, как Откровения Божественного, признавалось даже необходимым условием для правильного уразумения внутренней духовной жизни, с ним они сообразовали и собственные опыты духовной жизни. «Только тот, кто внял слову Божию, станет подвизаться, утверждает Макарий Великий... тот только может узнать, что есть в сердце другая борьба, другое внутреннее противоборство, что предлежит другая брань, другой подвиг против помыслов, злыми духами внушаемых»<sup>116</sup>. Даже такой великий созерцатель и подвижник христианский, как св. Исаак Сирин, и тот, говоря о своих рукописных сочинениях, исполненных глубокого психологического опыта, замечает, что все это он «написал, как заимствовал из рассмотрения Писания и из поведенного правдивыми устами, а немногое и из собственного опыта»<sup>117</sup>.

Церковные писатели имели много поводов излагать учение о душе в связи и на основании Откровения. Будучи экзегетами Св. Писания в широком смысле слова, отцы церкви естественно и неизбежно встречались с самыми разнообразными психологическими понятиями и подробно останавливались на них своим вниманием для уяснения и раскрытия. Нет нужды здесь перечислять все эти многочисленные места святоотеческих творений. Достаточно сказать, что все встречающиеся в Писании разнообразные названия души и ее способностей, взаимное отношение духовной и телесной природы в человеке, все главнейшие и второстепенные понятия и места, относящиеся к душе, – все это нашло в святоотеческих творениях самое подробное истолкование в связи с учением

Божественного Откровения. Вопросы о происхождении, назначении и достоинствах духовной природы человека, о ее невещественности и бессмертии, ее самостоятельности, об образе Божиим в человеке и его богоподобных свойствах – разумности и свободе, и наконец все психологические термины и понятия, каковы: душа, дух, ум, разум, память, воля, желание, страсть, свобода, гнев, любовь, ненависть, совесть и т. п., – все побуждало священников истолкователей входить в более или менее обстоятельное изъяснение духовной природы человека.

Особенно подробно отцы церкви останавливаются над библейским повествованием о происхождении человека и в связи с ним изъясняют многие стороны душевной жизни. Так в связи с этим повествованием Григорий Нисский решает вопросы о природе души, ее жизни, действиях, ее отношении к внешнему миру и к своему телу, бессмертии и пр.<sup>118</sup>. В связи с тем же предметом разрешаются вопросы: Феофилом Антиохийским<sup>119</sup> – о достоинстве духовно-телесной природы в человеке<sup>120</sup>, Василием Великим и Феодоритом Кирским<sup>121</sup>, Иустином<sup>122</sup>, Иринеем<sup>123</sup>, и бл. Августин<sup>124</sup> – о значении тела для души и ее превосходстве пред другими тварями, Иоанном Дамаскиным – о двоякой природе в человеке<sup>125</sup> и о превосходстве души над телом<sup>126</sup>, Василием Великим – о взаимном отношении между телом и душою<sup>127</sup> и др. Образ Божий был предметом рассуждения многих отцов и учителей церкви; причем одни, как напр. св. Ириней, Иларий, Василий Великий, Иероним и Дамаскин полагали его в свободе человека<sup>128</sup>, другие, как Ориген, Амвросий, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин и Дамаскин – в разумности<sup>129</sup>, а некоторые, в том числе и бл. Августин, указывали на присущую душе нашей силу любви, как то образ одного из лиц Божественной Троицы<sup>130</sup>. Разнообразное значение слова «дух» в его отношении к душе и связь с телом, как составною частью человеческой природы, изъясняются отцами церкви подробно, как например Иоанном Златоустом, в связи с словами Писания, взятыми из 1Кор. 14:15<sup>131</sup>; Мф. 14<sup>132</sup>. Изъяснение того же слова находим у Григория Великого (Ин. 19:30; Пс. 103:4)<sup>133</sup>, Свят. Иринея (1Сол. 5:23)<sup>134</sup>, Макария Великого (1Кор. 6:17)<sup>135</sup>, у

Ефрема Сирина<sup>136</sup>, Исаака Сирина<sup>137</sup>, Иоанна Кассиана<sup>138</sup> и др. Все их рассуждения в этом случае сводятся к мысли, что хотя слово «дух» и встречается в Писании на ряду с душою и телом, как третья составная часть природы человека, но на самом деле состав человека двойственный.

Многие святые отцы церкви обстоятельно раскрывали отношение и связь между душою и телом при разъяснении часто встречающегося в Писании слова «плоть», причем особенно подробно останавливался над этим понятием св. Иоанн Златоуст при изъяснении Рим. 7:5, 19; 8:5, 7; Еф. 2:3. Тот же великий учитель церкви, обсуждая поступок прародителя (Быт. 3:8), в своих беседах на книгу бытия, и изъясняя слова Ламеха (Быт. 4:23) и покаянные слова братьев Иосифа (Быт. 42:21, 22), дает нам глубокое понятие о природе и нравственном значении совести, а при изъяснении слов евангелия Мф. 18:7 представляет убедительное доказательство свободы воли человеческой. Места Писания: Быт. 2:7; Мф. 10:28; Лук. 12:45, Быт. 46:26 – дают блаженному Феодориту повод к обсуждению вопроса о единстве души человеческой. Священномученик Петр Дамаскин под выражением *всея души* в словах Писания: «возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от *всея души* твоя», ведет речь о великих способностях души<sup>139</sup>. Точно также и св. Василий Великий, изъясняя слова преп. Исаака в беседе на слова: *внемли себе*<sup>140</sup>, рассуждает о некоторых свойствах души и др. Указанием этих немногих мест, во избежание дальнейших повторений, мы пока ограничиваемся.

Некоторые св. отцы пользовались учением Св. Писания о душе человеческой в борьбе с разными еретиками и для этого составляли целые сочинения, в которых систематически излагались места Писания по тем или другим вопросам, касавшимся души. Св. Мелитон Сардийский, опровергая ложное учение о человеке маркионитов и других гностиков, сделал извлечения из св. книг между прочим и о *природе человека*, а также о *душе и теле*<sup>141</sup>.

Тесная взаимная связь законов душевной жизни с нравственной деятельностью человека была причиной того, что



отцы церкви при изложении своего учения о нравственности должны были касаться психологических истин в разных отношениях. Нравственная деятельность человека, вытекая из коренных основ и стремлений духа человеческого, всегда входила в соприкосновение с тем или иным понятием о душе и всегда поэтому вызывала отцов церкви на рассуждения, касающиеся ее природы, жизни и способностей. Психология давала свет и указывала путь нравственной жизни и деятельности человека. Отсюда понятно, почему отцы церкви, рассуждая о нравственном законе Божиим, вложенном в природу человека при самом ее сотворении, входили в рассмотрение духовной его природы, какую она вышла из рук Творца и какую она стала по грехопадению. Рассуждая о нравственном законе Божиим, его отличии от законов физических, они старались доказать, что основание и сущность этого закона находятся в воле Божией. В связи с естественно-нравственным законом церковные писатели определяли и уясняли природу совести, ее действия и проявления и ее психический характер. Вопросы о главном начале христианской нравственности, о побуждениях к исполнению нравственного закона, о добродетели и грехе, о нравственном вменении, о благодатном возрождении человека и цели всех нравственных стремлений человека всегда более или менее сопровождались, сообразовались и освещались теми или другими психологическими рассуждениями. Убеждая напр., при попечении о теле более заботиться о душе, отцы церкви напоминали, что человек двойствен<sup>142</sup> отвращая христиан от какой-либо страсти, они указывали на гнусные свойства и губительные действия ее на душевную и телесную жизнь человека; или напротив, склоняя их к той или иной добродетели, представляли ее величие и благотворность. Примерами могут служить: «Упреки неразумным стремлениям души» в творениях св. Григория Богослова<sup>143</sup>; «Слово о том, чтобы мы старались немедленно искоренять страсти, прежде нежели они обратятся в злый навик души», составленное преп. Аввою Дорофеем<sup>144</sup>. Слово св. Иоанна Златоуста «к Стагирию, и о том, что уныние худее и демона, слово второе»<sup>145</sup>; «Беседа

на упивающихся» св. Василия Великого<sup>146</sup>, «Беседа о сребролюбии» у св. Иоанна Златоуста<sup>147</sup>; св. Григория Нисского «слово против ростовщиков»<sup>148</sup>; св. Ефрема Сирина «слово против гордости»<sup>149</sup>; свящ. Киприана «слово о зависти и злобе»<sup>150</sup>; св., Василия Великого «беседа о зависти»<sup>151</sup>; св. Ефрема «о зависти»<sup>152</sup>; «Беседа на гневливых» у св. Василия Великого<sup>153</sup>; «На гневливость» у св. Григория Богослова<sup>154</sup>; препод. Нила «слово о гневе»<sup>155</sup>; св. Аввы Дорофея «слово о злопамятстве»<sup>156</sup> и – "о лжи"<sup>157</sup>; «О терпении» у священномуч. Киприана<sup>158</sup>, и «О воздержании»<sup>159</sup> и кротости»<sup>160</sup> у св. Ефрема Сирина. Вполне ясное и точное учение о свободе души мы находим у св. Иринея Лионского<sup>161</sup>, Тертуллиана<sup>162</sup>, великого учителя христианской церкви Оригена<sup>163</sup>, св. Ефрема Сирина<sup>164</sup> и его же о свободе против защитников слепой судьбы<sup>165</sup>, у св. Григория Нисского<sup>166</sup> и других.

В ряду отцов церкви особенным обилием и ценностью психологического материала, излагаемого в связи с учением о нравственной деятельности человека, выдавался Исаак Сирин, который, можно сказать, не прошел своим вниманием ни одной малейшей черты нравоучения без того, чтобы не осветить его своим глубоким рассуждением о душе. Из одних надписаний слов этого великого психолога-созерцателя виден уже психологический характер его сочинений. Для примера указываем: «О душе, о страстях, о чистоте ума»<sup>167</sup>, «О чувствах»<sup>168</sup>, «О предположении души, ищущей глубокого созерцания»<sup>169</sup>, «О степени тонкой рассудительности»<sup>170</sup>, «О признаках и действиях любви к Богу»<sup>171</sup>, «Об очищении тела, души и ума»<sup>172</sup> и мн. др. Можно сказать, даже, что всякое слово Исаака Сирина и каждая строка его творений в той или иной степени проникнута тонким психологическим анализом. В ряду слов Исаака Сирина есть немало и таких, которые написаны без всякого стороннего повода, без отношения к какой-либо иной отрасли знания и имеют исключительно психологическое содержание. Таковы напр. слова: «О трех степенях ведения»<sup>173</sup>, «Слово о грехах произвольных и непроизвольных»<sup>174</sup> и некоторые другие.

Лествица преп. Иоанна также во многих "словах" своих представляет нам содержание психологическое, хотя цель их нравственная. В одном из таких слов преподобный замечает: «некие предложили мне... вопрос, который... не встречается ни в одной из доходивших до меня книг, а именно: какие собственно исчадия осьми помыслов? Или какой из трех главных родоначальников пяти прочих»<sup>175</sup>. При этом дается соответствующее решение вопроса.

Психологические сведения заключаются также в сочинениях И. Дамаскина, и между прочим в его слове «О посте и воздержании», откуда русские заимствовали первые научные сведения по психологии, пользуясь устарелым ныне переводом Иоанна, экзарха Болгарского и Никифора–грека. Впрочем, эти сведения ограничиваются лишь платоновским делением души на три силы – умное, яростное, похотливое, – и другими психологическими данными в том же роде. Такие же особые трактаты с специальным содержанием по тем или другим отдельным вопросам, касающимся различных сторон души, ее способностей и действий, встречаем и у других отцов церкви.

Хотя корень святоотеческого учения о душе человека находится в св. Писании, но это учение, как видим, не было дословным повторением Откровения о том же предмете и представляет в своем развитии такие особенности, которые говорят о постороннем влиянии, совершенно чуждом Откровению. Это влияние в значительной степени принадлежит древнегреческой философии с ее учением о человеке вообще и о душе его в частности. Откровение и древнегреческая философия и были совместно теми основами, на которых развилось стройное систематическое учение отцов церкви о душе. Но как же относились церковные писатели к учениям философов и как пользовались ими для уяснения интересующего нас вопроса о душе?

В то время, как Откровенное учение о душе человека, как заключающее в себе безусловную истину, принималось отцами церкви на веру, философское учение о том же предмете всегда было предварительно проверяемо и принималось лишь под условием его соответствия истине Божественного Откровения.

В результате сложилось такое учение о душе, которое, заимствуя свои корни из свящ. Писания, в то же время отражало на себе следы философских воззрений, освещаемых тем же Откровенным учением.

Влияние философских воззрений древности на образование святоотеческого взгляда на душу было весьма широко и плодотворно. И это понятно. Почти все отцы церкви, как свидетельствует новейшая православно-богословская наука, признавали важное значение за философией в деле уяснения истин христианской религии. Характерно в этом смысле рассуждение о значении философии и ее отношении к Божественному Откровению св. Климента. «Под философией Климент понимает не определенную какую-либо философскую систему, а то, что каждая из этих систем содержит в себе истинного. С этой точки зрения он и подвергает строгой критике все то, что он находит ложного в языческой философии»<sup>176</sup>... «Истину, находимую в языческих философиях, Климент не всегда признает результатом общего действия Промысла, не всегда приписывает ее только естественному развитию того божественного элемента, который составляет принадлежность самой природы человека и вложен в него при самом его творении, т. е. естественному развитию природной разумности; но нередко он допускал и особенное действие Логоса, в смысле божественного просвещения некоторых избранных в среде языческих народов, особенно, что касается некоторых поэтов и философов. Не удивительно после этого, если много истинного и даже сходного с учением Божественного Откровения можно встретить, напр., у Платона, который, по словам Климента, учил не только о единобожии, но и о троичности лиц в Боге, не только о происхождении мира от Бога, но и о сотворении его из ничего, *о бессмертии души человеческой и о будущей жизни* и притом в смысле христианском. Не удивительно после этого, что в своих речах иногда и ап. Павел ссылаясь на некоторых писателей языческих (Тит. 1:12, 13<sup>177</sup>).

Чтобы судить с другой стороны, с какой беспощадностью и обстоятельностью церковные писатели подвергали критике ложные учения языческих философов о душе, для примера

указываем на сопоставление философских мнений о душе христианского апологета Ермия<sup>178</sup>.

В виду столь широкого и разностороннего влияния философских учений древности на образование положительного учения отцов церкви о душе, для более основательного уяснения этого вопроса, необходимо, хотя в общих чертах, сделать обзор тех философских систем, в связи и в зависимости от которых слагалось и развивалось это учение. Мы пользуемся в этом случае кратким и обстоятельным изложением сего предмета Д. Миртова. «По психологии Платона душа разделяется на две части – на разумную и неразумную, или бессмертную и божественную, и смертную; причем смертная часть присоединялась к бессмертной или божественной уже после вступления души из идеального мира в тело. Это соединение послужило только к унижению души, к искажению ее природы до неузнаваемости, так как тело служит в той жизни вместилищем всевозможных препятствий к умственному и нравственному совершенствованию души; отсюда оно называется темницей души и гробом. На ряду с двухчастным делением у Платона есть и трехчастное, при котором в душе признается три части: разумная, раздражительная и нежелательная. Но если сравнить места, в которых указывается это трехчастное деление с теми, которые говорят о двухчастном, то окажется, что оба деления объединяются: раздражительная и пожелательная части второго деления входят, как составная половина, в смертную часть первого. Отсюда вообще деление души у Платона можно представить в таком виде: 1) часть разумная и 2) неразумная, в свою очередь разделяющаяся на: а) часть раздражительную и б) пожелательную. Разумная часть обнаруживает себя как способность мышления и познания. Она называется внутренним человеком и занимает господственное положение в душе; в ней источник всего благородного в человеке, приближающего его к небесам, к бессмертному и божественному. Противоположную ей, неразумную и вместе низшею частью в душе является пожелательная – вместилище всяких чувственных пожеланий и страстей, проявляющаяся в самых различных видах: она алчет,

жаждет, вожделеет. Часть раздражительная, хотя и принадлежит смертной половине души, однако по своим свойствам занимает в некотором роде среднее положение между разумною и пожелательною частью. С одной стороны, «гнев иногда враждует против пожеланий, как нечто отличное от них», и повинуетя разуму; и в таком случае является началом благородных стремлений. Но, с другой стороны, он не всегда послушен разуму, а иногда увлекается в сторону пожеланий.

Подобно Платону, и у Аристотеля различаются две части души: разумная и неразумная. В той и другой он, в свою очередь, различает две же части. В разумной: *τό λογιστικόν*, – имеющую дело с вещами, которых начала неизменны, и *τό ἐπισημονικόν*, чрез которую познается подлежащее изменению. В неразумной: 1) питательную и растительную и 2) пожелательную и вообще способность стремлений; из них первая непричастна разуму, вторая же причастна ему, именно постольку, поскольку она ему повинуетя.

Стоическая психология делила душу на восемь частей: владычественная часть, или разум, пять чувств, способность продолжения рода и способность речи. Разум – божественное начало в нас, часть общемирового разума, – есть не только властвующее главенство в душе и носитель человеческой личности, но и основа всей психической жизни: остальные силы души суть только ее части. В этом случае стоики явно расходились с платоновско-аристотелевскою психологией; но еще более в том, что в разуме они полагали корень даже противоразумных движений или страстей, которые возникают тогда, когда разум увлекается к чему-либо неразумному чрезмерною силою стремлений. Страсть или аффект имеет в себе две стороны: теоретическую, по которой она есть ложное мнение о добре и зле, и практическую, по которой она есть движение чувства и воли, вызываемое этим мнением. Стоики различали 4 главные вида аффектов: удовольствие, вожделение, печаль и страх. Эти виды подразделялись на множество подвигов. Из особенностей их учения нужно отметить и то, что при своем детерминизме, они настойчиво утверждали за человеком свободу воли, полагая ее в том, что человек

определяется не извне, но изнутри собственной природы, при содействии внешних обстоятельств. Этому самоопределению они придавали большое значение: не только наши поступки вытекают из него и потому могут быть нам вменяемы, но и наши суждения и убеждения.

Воззрения и Платона, и Аристотеля, и стоиков, приведенные в некоторое объединение на почве Св. Писания Ветхого Завета, входят в содержание учения о человеке, принадлежащего Филону»<sup>179</sup>.

Специальные трактаты по вопросу о душе стали появляться в христианском мире довольно рано; но, к сожалению, от первых трех веков до нас не дошло ни одного цельного исследования подобного рода. Причиной тому является недостаточная распространенность святоотеческой литературы в первые века гонений, и отсутствие книгопечатания, вследствие чего многие весьма ценные святоотеческие творения совершенно утеряны. Тем не менее история и свидетельства некоторых церковных писателей сохранили память и об этих, не дошедших до нас исследованиях о душе.

Так в ряду творений св. Дионисия Ареопагита, известного писателя первого века, по мнению некоторых – древне церковная история упоминает между прочим принадлежащую ему, но до нас не дошедшую, *книгу о душе*<sup>180</sup>. По свидетельству церковного историка Евсевия св. Иустин († 166) мученик также составил свои *замечания о душе*<sup>181</sup>, как особый психологический трактат, но и этот литературный памятник второго века не сохранился.

Есть некоторое основание утверждать, что были особые, до нас не дошедшие исследования о душе, и в третьем веке. По крайней мере св. Климент Александрийский († 217) в своих *Строматах* замечает, что «говорить против (Маркионитов) он будет в другое время, когда займется исследованиями о душе<sup>182</sup>; к великому сожалению, и от этого знаменитого церковного писателя особого сочинения о душе мы не имеем.

Упоминая о недошедших до нас отеческих исследованиях о душе, нельзя не указать еще на одно из таких творений, приписываемых св. Исааку Сирину, хотя и возбуждающих

сомнение в своей принадлежности именно этому отцу церкви; о нем узнаем мы из сочинения некоего Авдиеса, известного собирателя священных манускриптов, который в каталоге библейских книг между прочим пишет, что Исаак ниневитянин сочинил семь томов *о водительстве духа*, о божественных тайнах, о судах и о житии». По этому вопросу высказывается двоякое мнение. В пользу того мнения, будто бы здесь разумеется другой какой-либо Исаак, только не Сирийский, говорит Ассемани, который, упоминая в своей восточной библиотеке о семи указанных томах, достаточно и обстоятельно доказывает, что все это сочинение есть произведение иного Исаака, епископа Едесского, а не ниневийского. Но при этом высказывается и другое соображение, что все означенные в семи томах творения Исаака сириянина сохранились и до нас дошли, только существуют с другими надписаниями. Томы *о водительстве духа*, говорят сторонники этого мнения, сохранились в дошедшем до нас издании слов Исаака Сирина о душе под другими заглавиями<sup>183</sup>, а именно: «О многих изменениях, последующих в душе и искушаемых молитвою»<sup>184</sup>, «О том, что Бог на пользу душе попустил, чтобы она была доступна страстям»<sup>185</sup>, и «Об изменении света и тьмы, какое бывает в душе во всякое время и об уклонении ее к десным и шуиим»<sup>186</sup>. Со стороны своего психологического содержания указываемые слова Сирина, хотя и представляют ценный материал, однако ничем не преимуществуют пред другими его творениями в этом отношении. Во всяком случае содержание приведенных слов имеет более нравоучительный, чем психологический характер. Со стороны внешней все слова кратки и не представляют специальных трактатов, будучи разрознены между собою. Вероятнее допустить, что трактат *о водительстве духа* утрачен.

Утрата специальных трактатов о душе, принадлежащих Дионисию Ареопагиту, Иустину Философу и св. Клименту Александрийскому в значительной степени затрудняет возможность полного изложения психологического учения этих церковных писателей. Впрочем, их положительное учение отчасти может быть восстановлено на основании отрывочных



суждений о душе из других дошедших до нас творений. Но пользуясь таким путем в выяснении психологических взглядов этих и других отцов церкви, не оставивших после себя цельных систематических исследований о душе, всегда нужно помнить, что изложение их учения по этому предмету должно соответствовать как общему их христианскому мировоззрению, так и согласию этого учения со всеми произведениями того или другого писателя в частностях. Само собою разумеется, что даже основательное исследование творений отцов церкви по вопросу о душе при таком способе исследования допускает возможность разногласия в разных отношениях, почему, например, мы и видим, что различные исследователи психологических воззрений св. Климента Александрийского допускают разногласия в самих основных пунктах этого учения<sup>187</sup>.

Первые из дошедших до нас особых исследований о душе человеческой относятся к IV в. и принадлежат двум великим учителям христианской церкви Григорию Богослову († 389) и Григорию Нисскому († 394). Два специальные трактата Григория Нисского «О душе и воскресении»<sup>188</sup> и «Об устройении человека»<sup>189</sup> представляют собою столь основательную и вместе с тем полную и обстоятельную разработку вопроса о душе, что не только восполняют пробелы святоотеческой литературы первых веков по настоящему вопросу, но на долгое время остаются единственными произведениями, выражающими взгляды церкви в этой области христианского знания.

Трактат Григория Нисского «О душе и воскресении», изложенный в форме разговора между самим Григорием и сестрой его Макриной, с особенною полнотою и обстоятельностью рассматривает различные предметы христианской эсхатологии и психологии. Вопрос о будущей жизни, поставленный вначале, отводит собеседников к своей естественной точке отправления, – к вопросу о бессмертии души и ее природе. Твердо обоснованное положение, что душа есть сущность бестелесная, беспространственная, чисто духовная, приводит к заключению о ее бессмертии и

неразрушимости. Но разговор этим не ограничивается: все другие вопросы, имеющие отношение к душе, обсуждаются здесь очень серьезно. Так, здесь речь идет о единстве души, о соединении ее с телом, о ее способностях, о ее стремлении к истине и благу, о страстях, в ней развивающихся, их добром и губительном направлении и т. д. Вопрос о воскресении плоти также занимает видное место в рассматриваемом трактате: он обследуется с двоякой точки зрения веры и философии, преимущественно с последней. Второй обширный трактат с подобным же содержанием носит название: «об устройении человека», и по намерению свящ. автора, представляет прямое продолжение Василиева «Шестоднева», в котором, как известно, не достаёт учения о человеке. В общем этот трактат представляет собою целостное и систематическое изложение христианской антропологии. Подробные рассуждения о творении человека, его назначении и двоякой природе, его идеальном, первобытном состоянии, – представляют первую часть сочинения. Вторая, гораздо более обширная, специально посвящена изучению души, –ее природы, действий, жизни, ее отношения к миру внешнему и к своему телу, вопросам – о времени соединения ее с телом, способе этого соединения и следствиях, отсюда для нее вытекающих. Третью часть трактата составляют вопросы эсхатологического характера. В виде особого приложения к целому является последняя глава сочинения, занимающаяся физиологией человеческого тела.

Большое расположение к вопросам антропологии заметно во всех литературных трудах Григория Нисского. Нет почти ни одного из его сочинений, которое бы не содержало таких или иных рассуждений о природе человеческой. «Каноническое послание», трактующее о церковной дисциплине по отношению к тяжким грешникам, всецело утверждается на философской классификации способностей нашей души. Толкования на псалмы, Беседы на Екклесиаст и Песнь Песней наполнены соображениями и теориями психологическими. Такое же внимание к учению о душе обнаруживается в трактате «О девстве», в «Слове к скорбящим об умерших» и в трактатах «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»<sup>190</sup>.

Св. Григорию Богослову принадлежит краткий, но богатый мыслями трактат «О душе»<sup>191</sup>. Излагая положительное учение о душе человеческой, ее богоподобных свойствах и назначении, ее происхождении, Григорий Богослов на ряду с этим рассматривает все распространенные в его время ложные учения о душе, как огне, воздухе, крови, продукте стихий, обнаружении всеобщей мировой жизни, а также учение о переселении душ и других, и дает по поводу их с своей стороны краткие, но основательные опровержения.

Кроме двух указанных специальных трактатов о душе, принадлежащих отцам IV в. в святоотеческой литературе мы находим и у других отцов и учителей церкви не мало психологического материала, относящегося к исследованию той или другой стороны душевной жизни.

В книге о вере, принадлежащей Св. Феофилу Антиохийскому († 181), священный писатель весьма подробно останавливается над уяснением истории творения мира и человека, доказывая полную сообразность этой истории с требованиями разума<sup>192</sup>. В другом месте той же книги Св. Феофил высказывает своеобразные мысли о бессмертии<sup>193</sup>.

В первой книге своего сочинения против ересей Св. Ириней Лионский († 202) в числе других предметов богословия излагает между прочим учение гностических ересей о мире и душе, противопоставляя ему учение церкви и свои суждения по тому же предмету<sup>194</sup>.

Св. Мефодию Тирскому († 310) принадлежит догматико-полемическое сочинение с психологическим характером о *свободном произволении*. Сочинение делится на две части, из которых в первой опровергается мнение валентиниан, что материя есть начало зла, совечное Богу, а во второй, показывается, что зло есть дело свободной воли самого человека<sup>195</sup>.

Особенного внимания в психологическом отношении заслуживает небольшое по объему, но весьма богатое по содержанию, сочинение Тертуллиана († 211 г.) «Свидетельство души», которое по слова арх. Филарета, «стоит ученого рассуждения». Означенное сочинение написано было

Тертуллианом в то время, когда он был православным. После уклонения его в монтанизм им был написан еще небольшой трактат *о душе*<sup>196</sup>.

Из сочинений св. Ефрема Сирина († 372 г.) особенно ценны в психологическом отношении все беседы, имеющие своим содержанием покаяние, страх Божий, внимание к себе, смирение и др.<sup>197</sup>.

В творениях бл. Августина († 430 г.) вопросы о душе находят основательное и разностороннее решение. Кроме рассуждения *о бессмертии души* ему принадлежит несколько специальных трактатов, из которых упоминаем о двух: а) *о душе и ее происхождении* и *о душе*<sup>198</sup>. Психологическим содержанием проникнуты и многие другие творения бл. Августина.

Между сочинениями Кирилла Александрийского († 444 г.) для уяснения вопроса о душе весьма важно его творение, направленное *«против антропоморфитов»*, в котором он раскрывает истинное понятие об образе Божием<sup>199</sup>.

Бл. Фалассий († 600 г) также оставил после себя достаточно сочинений, имеющих значение в исследовании вопросов касательно души. Все деятельное учение аввы Фалассия проникнуто психологическим содержанием. Это учение включает в себе наставления *о внутреннем возделании души, о хранении ума, о хранении сердца, о хранении тела, о свободе и благодати* и др.<sup>200</sup>.

Замечательны также и краткие рассуждения св. Иоанна Дамаскина († 777 г.) о разных предметах, касающихся духовно-телесной природы человека. Между ними упоминаем: а) *об образе Божием в человеке и о природе человека*<sup>201</sup>.

От св. Исидора Пелусиота († 436 г.) мы имеем два небольших письма: «О душе» пресвитеру Диктию<sup>202</sup>, и о том же врачу схоластику Проэсалию<sup>203</sup>. В первом письме, состоящем всего из нескольких строк Исидор Пелусиот опровергает существовавшее в его время нечестивое мнение о том, будто душа наша единосущна своему Создателю, а во втором обстоятельно доказывает, вопреки учению материалистов, мысль о бессмертии души, пользуясь при этом учениями выдающихся тогдашних философов. Такие же небольшие

письма о душе принадлежат и св. Памфилу († 309 г.) мученику, который в дошедшей до нас первой книге своей, после общего обзора учения Оригена, излагает с своими замечаниями суждения этого великого учителя христианской церкви *о душе и об изменении душ*.

От Св. Петра Александрийского († 311 г.), до нас дошли в отрывках некоторые замечания о душе, а именно: а) из слова о том, что *душа* не существовала прежде тела и не за то послана в тело, что согрешила без тела и б) часть сочинения «О том, что душа не существовала прежде тела»<sup>204</sup>.

Можно указать еще на трактат бл. Феодорита († 457 г.) *о природе человека*<sup>205</sup>, имеющий характер систематического исследования с антропологическим содержанием.

Наконец от Максима Исповедника († 662 г.) до нас дошел особый трактат *о душе*<sup>206</sup>, небольшой по объему, но богатый по содержанию и написанный в строгой форме, систематически.

## **Содержание, задача и план святоотеческого учения о душе человека**

Судя на основании дошедших до нас психологических трактатов, можно заключать, что учение о душе существовало еще в патристический период, как особая самостоятельная отрасль знания, и даже имело то самое терминологическое определение в ряду других наук, какое ей придается и в настоящее время<sup>207</sup>. Но в виду продолжительного господства в дохристианский и христианский периоды греческой философии и в виду множества различных представлений и пониманий души, исключавших иногда и ее самостоятельность, отцы церкви всегда сознавали необходимость строго точного и определенного решения вопроса о том, что именно относится к предмету изучения души, и какими пределами оно должно ограничиваться, с какою целью должно изучать душу человеческую и каким образом следует ее изучать.

Самое важное предположение, составляющее общую принадлежность всех наук, есть уверенность в возможности и достоверности нашего познания о том или другом предмете. Решение этого коренного вопроса св. отцы ставят первым условием и в исследовании о душе человеческой. В своем рассуждении о душе св. Максим Исповедник, намечая обычный план исследования по этому предмету, «прежде всего предлагает исследовать вопрос, что душа сама о себе может иметь познание»<sup>208</sup>.

Вторым, не менее важным предположением, составляющим такую же необходимую принадлежность нашего познания, является наша уверенность в действительном существовании познаваемых предметов, – мира внешнего и внутреннего. Из этого предположения по отношению к предмету нашего исследования вытекает другой, подлежащий решению, вопрос о действительном существовании души, каковой вопрос в числе первых предлагается тем же христианским философом, который спрашивает: «чем доказывается бытие души?»<sup>209</sup> Но исследователь душевных явлений в силу требований логики и

метафизики не может обойтись без представления какой-либо первоначальной основы этих явлений. Поэтому вопрос о сущности душевной жизни неизбежно вытекает из самого изучения ее, со всею необходимостью, как вопрос первостепенной важности. «Есть тебе дело, душа моя», говорит св. Григорий Богослов, исчисляя предметы нашего самопознания, «дело не маловажное. Исследуй сама себя, что ты такое»<sup>210</sup>. «Познай сам себя», человек, говорит тот же Богослов в другом месте, «рассмотри, что в руках. Кто ты?»<sup>211</sup> «Действительно ли» душа наша «сущность или случайна»<sup>212</sup>.

В связи с решением вопроса об основе душевной жизни и ее самостоятельности возникает вопрос о последней причине самого бытия души человеческой, как особой сущности. Как решение предыдущего вопроса, так и настоящего, вызывается тем же требованием мысли знать первопричину всякого бытия, а посему Григорий Богослов далее спрашивает: «откуда ты произошла, душа моя»<sup>213</sup>. «Как ты, человек, сотворен и составлен, так, что вместе и образ ты Божий и сопряжен с худшим? Что привело тебя в движение?»<sup>214</sup>

Раскрытие вопроса об основе и последней причине душевной жизни полагает твердое основание для дальнейшего исследования о природе и свойствах души человеческой. Поэтому-то и «в сочинениях о душе обыкновенно исследуют преимущественно это, так как это весьма кстати и притом может выказать ее свойства»<sup>215</sup>. Какими же свойствами должна обладать и действительно обладает душа? Если душа человеческая есть «сущность», то какова природа этой сущности, «простая ли она или сложная»<sup>216</sup>, одна ли в человеке такая сущность или же «она двояка и трояка»<sup>217</sup>; «тут же – смертна или бессмертна»<sup>218</sup>. «Действительно ли это жизнь, какую теперь живешь, или есть и другая кроме ее»<sup>219</sup>.

Но не есть ли субстанция души человеческой какое-либо безразличное бытие, чуждое личной разумно-сознательной жизни и не уподобляется ли человек низшим существам и самой природе, разумно-действующей при отсутствии свободно-разумного и сознательного начала или, говоря словами св. Максима Исповедника, словесно-разумна «или бессловесно-

неразумна»<sup>220</sup> душа наша? И далее обладает ли душа сия свободною волею и с какими чувствами и стремлениями она существует; одним словом, далее подлежит решению вопрос о творяком роде способностей души человеческой: «рассудке, раздражительности и пожелании»<sup>221</sup>.

Если же в природе души существуют только три основные способности, то в каких частных формах душевной деятельности обнаруживается каждая из указанных способностей, и прежде всего, какова природа нашего ума: «Как воспринимлет он образы вещей? Что такое сохранение воспринятого – память? что такое возобновление воспринятого – припоминание? Как слово есть порождение ума и рождает слово в уме другого? Как словом передается мысль»<sup>222</sup>. В чем обнаруживается дальше деятельность нашего сердца или способности испытывать приятные или неприятные чувствования. «Как сковывает (душу) страх, развязывает отважность, стесняет печаль, расширяет удовольствие, снedaет зависть, надмевает гордость, облегчает надежда? Как гнев приводит в ярость и стыд в краску, первый заставляя кровь кипеть, а другой отливаться?»<sup>223</sup>.

При существовании в душе таких способностей и их разнообразных проявлений естественно решить и тот весьма важный вопрос, не теряет ли душа единства своего существа при разнообразии способностей и в каком взаимоотношении находятся эти способности? «Как одно и то же двигает и движется, будучи управляемо волею и где прекращение движения? Какое разделение чувств и как чрез них ум беседует со внешними и принимает в себя внешнее?»... «Какое преимущество разума? Как он управляет страстями и укрощает их движения?»<sup>224</sup>.

Так как душа живет и действует всегда в неразрывной связи с телесным организмом, а также во взаимодействии с внешним миром, то далее является необходимость установить ее отношения как к собственному телесному организму, так и к внешнему миру. В противном случае весьма легко внести в область изучения душевной жизни нечто чуждое и ей не принадлежащее. По этому поводу Григорий Нисский дает в



руководство следующее указание: «познай тщательно себя самого, кто ты; разбери в уме своем, что подлинно ты, и что вокруг тебя зримое, дабы, видя свое внешнее, ты не подумал, что созерцаешь себя самого. Учись у Великого Павла, который точно и верно постигал человеческую природу и который потому говорил, что в нас есть два человека, – один внешний, а другой внутренний (2Кор. 4:16). Мы должны обратить свое умозрение на то, что в нас есть невидимого, должны верить, что *подлинное мы – и именно то в нас, что убегает от познания чувств*»<sup>225</sup>. Так же рассуждали и другие святые отцы, убеждая с особенною осторожностью относиться к вопросу о взаимном отношении души к телу и внешнему миру. С особенною отчетливостью выражает эту мысль св. Василий Великий. «Внемли себе, говорит он, то есть, внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе; ибо иное – мы сами; иное – принадлежащее нам, а иное – что около нас. Душа и ум – это мы, поколику сотворены по образу Создавшего; тело и приобретаемые посредством его ощущения – это наше; около же нас имущества, искусства и прочие удобства жизни»<sup>226</sup>.

Но в решении общего вопроса о взаимном отношении души и тела есть много разных особенностей, которые также должны найти себе надлежащее решение и прежде всего вопрос об органах внешних чувств: «о звуках и слухе», «о зрении, которое неизъяснимым образом сообщается с видимыми предметами... и уподобляется мысли, потому что с одинаковою быстротою зрение и мысль сводится с предметом зрения»<sup>227</sup>. «Как ты описан местом, а ум не отделяется, но пребывая в том же месте, все обходит? Как глаз мал и достигает до самых дальних расстояний? Или лучше сказать: зрение есть ли приемник видимого или поступление к невидимому»<sup>228</sup>. Много еще можно Любомудрствовать... о прочих чувствах, которые служат какими-то не созерцаемыми для ума приемниками внешнего»...<sup>229</sup> Такое действование духовной сущности чрез посредство телесных органов включает много таинственного и загадочного, над чем пытливый ум должен останавливаться. «Как бесплотное удерживается кровью и дыханием? Почему при оскудении последних отходит душа? Как посредством души

питается тело, и как душа чрез тело принимает участие в страстях? Как признаки страстей отпечатываются в теле<sup>230</sup>.

Есть, наконец, и еще особый ряд душевных состояний, зависящих от связи души с телом и их взаимодействия, и о них должна также рассуждать наука о душе: «об успокоении во время сна, о сонных видениях, и вообще о всем, что населяет этот малый мир – человека нам должно Любомудрствовать<sup>231</sup>, дабы полно и всесторонне обнять столь важный предмет нашего познания.

После этого не трудно будет видеть, что человек в силу особенной своей природы, имеет особое, отличное от всех прочих тварей, назначение, а посему неизбежен и последний вопрос о цели и назначении его, вопрос о том, «куда тебе стремиться... и где тебе остановиться; действительно ли то жизнь, какую теперь живешь, или есть и другая кроме ее?»<sup>232</sup>

Вот вопросы, которые ставили св. отцы церкви в своих рассуждениях о душе человеческой и которыми определяется у них область и предмет ее исследования.

Но указанная область исследования о душе, по учению святых отцов, в смысле глубины и широты ее познаний имеет свои границы. Наши познания, как плод ограниченного ума человеческого, не могут быть безусловными; есть пределы, за которыми наш разум теряет свой авторитет и где его должно заменить чувство веры, утверждающейся на доверии к Слову Божию. Так, самое существо души человеческой для нас недоступно, отношение ее к телу также составляет для нас тайну недоступную<sup>233</sup>. Во всех других вопросах, касающихся этого предмета, также есть стороны, не подлежащие нашему разуму. Здесь исследователь должен с осторожностью проходить мимо непостижимого, таинственного и загадочного в природе души, не усиливаясь обнять то, чего не в силах постичь разум человеческий. Приступая к исследованию вопроса о душе, святые отцы наперед знали, «какая тайна естества»<sup>234</sup> и не касались ее своим рассудком. Мы можем судить о природе нашей души, ее свойствах и способностях, но что такое душа сама в себе, что она представляет собою по самому существу своему, все это составляет область для нашего разума

недоступную. «Мы нисколько не знаем сущности нашей души»<sup>235</sup>, ибо «никто никогда не видел ее самой в себе, без тела»<sup>236</sup>, со всею решительностью замечает св. Иоанн Златоуст. «Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле»<sup>237</sup>.

Образ соединения души с телом, как различных по природе предметов, и, по словам Григория Нисского, составляет достояние веры<sup>238</sup>, вследствие чего пытливые умы при изучении души человеческой должны полагать себе определенный предел. Всегда следует помнить, что в этой области нам доступно лишь «то, что душа существует в нашем теле, а как она существует, этого мы не знаем»<sup>239</sup>. Пред этими вопросами останавливался в недоумении даже такой глубокомысленный богослов, как бл. Августин, который со всею смелостью разрешал многие догматические трудности. Как прямой и правдивый исследователь, он должен был сознаться, что не может дать надлежащего решения тому, как происходит душа<sup>240</sup>.

Главным препятствием, так сказать, застилающим от нас природу чистого духа, является то, что познание души совершается через посредство духовно-телесного существа; грубая плоть, подобно туману, не позволяет рассмотреть тонких движений духа и все проявления душевной жизни, исходя из посредствующего источника, теряют свою первоначальную ясность и интенсивность. Ставя на разрешение вопрос о том, «какова то будет вечная жизнь святых, которой не видел глаз и не слышало ухо и которая не всходила на сердце человеку», бл. Августин в дружелюбной беседе со своею матерью приходит к тому заключению, что полное познание этого состояния возможно лишь тогда, когда бы в душе умолкло восстание плоти<sup>241</sup>. Понимая невозможность постижения сущности душевной жизни и несовершенство наших познаний о душе, св. Иоанн Златоуст замечает: «Если бы возможно было увидеть красоту души телесными очами, ты бы посмеялся над всеми этими примерами тел, так слабо они представляют нам благолепие души»<sup>242</sup>.

Из представленного обзора предметов святоотеческого учения о душевной жизни ясно открываются три стороны науки о душе понимаемой в смысле систематического изучения сего предмета, а именно: а) основа и последняя причина самого бытия душевных явлений и связи их с телесным организмом, сообщающая душе характер самостоятельной субстанции; б) основные силы и способности, душевной жизни, непосредственно обнаруживающиеся в своем бытии, взаимной зависимости и соотношениях, и в) неразрывно связанные с ними физиологические процессы и изменения в телесном организме, поскольку они доступны внешнему наблюдению и опыту. Все эти стороны душевной жизни, как одинаково важные, рассматриваются отцами церкви с большею или меньшею подробностью. Но с особенною полнотою исследуются последние две стороны, как имеющие непосредственное отношение к нравовучению.

Отмеченные нами три стороны в науке о душе указывают нам и тот естественный порядок расположения материала, которого мы будем держаться в своем рассуждении, вследствие чего святоотеческое учение о душе само собою распадается на три части.

Содержанием первой части послужит разрешение вопроса о свойствах бытия души человеческой, или частнее: 1) о действительном (субстанциальном) бытии ее; 2) о единстве душевного начала при разнообразии душевных сил; 3) о невещественности души; 4) о происхождении ее и 5) бессмертии.

Содержание второй составит решение вопроса о свойствах жизни и деятельности души, или частнее: 1) о силе или способности разума; 2) о способности чувства; 3) о свободе воли, а в связи с ними и о всех других разнообразных обнаружениях, составляющих жизнь нашей души.

Наконец, содержанием третьей части послужит решение вопроса о взаимном отношении души и тела, куда между прочим войдут: 1) состояния нормальные, стоящие в связи с индивидуальностью, возрастом, полом и проч., и 2) состояния нормальные, зависящие от случайных причин.

## Субстанциальность душевного начала по учению Св. Отцов Церкви

Истина бытия души, как самостоятельного начала, лежащего в основе всех явлений внутренней жизни человека, принадлежит к числу тех самоочевидных истин, которые, будучи правильно поняты, не требуют особых доказательств. Это своего рода научная аксиома, сама по себе очевидная и несомненная, которая, не нуждаясь в особых доказательствах, и без них сохраняет свою силу ничем неопровержимой истины. Тем не менее во все времена и до наших дней горделивый разум, ослепляемый жаждою дознания, возбуждал и не перестает возбуждать сомнения в истине бытия души, как особой субстанции. Имея в виду потребность своего времени, в виду господства материалистических воззрений в языческо-философском сознании, и святые отцы в своих творениях всегда признавали необходимым рационально обосновать самоочевидность и несомненность означенной истины бытия души, и останавливались над нею, как увидим ниже, довольно внимательно. Некоторые из них вопрос о бытии души полагали даже в основу целых рассуждений о душе, как такой вопрос, положительное или отрицательное решение которого создает соответствующую почву для дальнейших суждений о духовной природе человека. Св. Максим Исповедник в плане своего трактата о душе, в начале исследования, спрашивает: «прежде всего предложу, как это бывает, что душа сама о себе самой может иметь познание; потом, чем доказывается *бытие* ее; далее, действительно ли она *сущность* или *случайность*, или сложная; тут же – смертна ли она, или бессмертна; наконец – словесно-разумна, или бессловесно-неразумна. В сочинениях о душе обыкновенно исследуют преимущественно это, так как это весьма кстати и притом может выказать ее свойства»<sup>243</sup>. Вместе с святыми отцами и мы поставляем на их разрешение этот коренной вопрос познания души человеческой: существует ли душа, и если она имеет бытие, то какое именно? Что душа человеческая имеет бытие, в этом никто из св. отцов не

возбуждал сомнений. Самое понятие о душе и постоянные рассуждения о ней убеждали их в ее несомненном существовании. Иной вопрос о самом образе ее бытия, существует ли наша душа, как субстанция, самостоятельная сущность, или же она случайна? Вопрос этот и служит предметом тщательного исследования со стороны св. отцов церкви.

Но прежде чем излагать святоотеческое учение о субстанциальности душевного начала, необходимо предварительно выяснить самое понятие сущности или субстанции<sup>244</sup>, какое обыкновенно соединяется с этими словами в святоотеческой философии. Под субстанцией в абсолютном значении этого слова св. отцы разумели начало самопричинное, самоистинное и безгранично свободное в себе<sup>245</sup>, и такое понятие без всякого ограничения усваивается ими только бесконечно единому Богу<sup>246</sup>. Само собою разумеется, что нельзя мыслить душу субстанциальным началом в этом смысле. Понятие субстанции в этом значении не приложимо к существу, имеющему причину своего бытия и свободы деятельности вне себя, и святые отцы никогда не называли душу субстанциальным началом в этом смысле. Во всех же других случаях под субстанцией отцы церкви мыслят только неизменные мировые начала, лежащие в основе бесконечного разнообразия вещей и явлений в этих вещах, или ту неизменную основу, которая необходимо остается в каждой вещи по отвлечении от нее всех свойств и явлений, возникающих в ней под влиянием разного рода воздействий. «Сущность (substantia) есть то, изъясняет св. Максим Исповедник, что пребывает бессменно тем же и по числу остается одним, несмотря на то, что оно способно к принятию противоположностей по частям<sup>247</sup>. Эти «противоположности» или разнообразные изменения в вещах, к принятию которых способна сущность, на языке отцов церкви, называются случайностями.

Все разнообразие вещей сводится к двум началам: протяженному или материальному, непротяженному или духовному. Оба эти начала, по свойству их субстанциальной

природы, способны к принятию противоположностей. Сводя весь мир вещей к этим двум видам бытия, св. Максим исповедник следующим образом изъясняет это свойство субстанции, по которому она способна к восприятию всего изменчивого и противоположного. «Из всего сотворенного, говорит он, одно словесно-разумно и умно, и способно к принятию противоположностей, как то: добродетели и порока, ведения и невежества; а другое – различные тела, составленные из противоположностей, то есть земли, воздуха, огня, воды»<sup>248</sup>. «Глупость и мудрость не тождественны между собою, однако же бывают в одном человеке, и сущность ими не делится, но сами они делятся в той же сущности»<sup>249</sup>.

Чтобы яснее представить святоотеческое понятие о субстанции и случайностях, воспользуемся некоторыми примерами, посредством которых отцы церкви изображают случайное в вещах в противоположность их субстанциальности.

«Век не есть какое-либо существо, но предмет не самостоятельный; это принадлежность существ, имеющих рожденное естество»<sup>250</sup>, Отсюда время не есть сущность, а только свойство сущности. То же самое можно сказать о свете и тьме, как видимых проявлениях и действиях материальной субстанции, не имеющих в себе самостоятельного бытия. «Сияние происходит из огня и существует вместе с огнем, от огня оно *не может быть отделено*; ибо откуда огонь, оттуда и сияние, сияние само по себе не существует»<sup>251</sup>. «Сияние и бытие свое получает от огня и существует с огнем, потому что оно, по свойству своему, так же нераздельно от огня, как луч от солнца; как свет с огнем, так луч с солнцем. Но как тот, так и другой из сих предметов *не существует сам по себе, но имеет бытие свое в том, из чего происходит*»<sup>252</sup>. «Свет», т. е. освещение, «неотлучно рождающийся от огня и всегда в нем пребывающий не имеет особой от огня ипостаси, ибо есть естественное *свойство* огня»<sup>253</sup>. С противоположной стороны «тьма не какая-либо сущность, но нечто случайное; тело наше есть некая сущность, а производимая им тень есть нечто случайное, а не сущность. Дом, в котором нет окон, исполнен тьмы, но, по внесении светильника, освещается; между тем как

тьма не переходит в другое место; потому что не имела самостоятельности и была чем-то *безсущным*<sup>254</sup>. «Тьма не что-либо самостоятельное, но *видоизменение* в воздухе, произведенное лишением света»<sup>255</sup>. Подобно сему «тело должно назвать существом, а болезнь и здоровье случайностью и повреждение и смерть есть имена случайностей, а не сущности»<sup>256</sup>.

Отсюда следует, что и время, и свет, и тьма, и болезнь суть только внешние обнаружения некоей материальной субстанции, составляющей неизменную основу вещественного мира.

То же и в природе существ духовно-разумных. Духовную субстанцию составляет то, что содержится во всяком духовном явлении, как внутренне определяющее его природу начало. Все то, что не составляет этого неизменного начала, является случайностью. «Слово», например, «в человеке не человек, и говорится, что оно не у человека, но в человеке, потому что оно не *живое существо*, не что-либо самостоятельное»<sup>257</sup>. И вообще – «слово, мудрость, сила и образ человека суть *принадлежности* человека, а не существуют сами по себе»<sup>258</sup>. Равным образом, «лукавство не есть что-либо самостоятельное, подобно какому-нибудь животному, и сущности его мы не должны представлять себе чем-то получившим самостоятельность. Зло есть лишение добра<sup>259</sup>, *не живая и одушевленная сущность*, но *состояние* души, противоположное добродетели<sup>260</sup>, грех даже не есть что-либо отдельное и нигде не встречается в собственной своей самостоятельности»<sup>261</sup>.

Из указанных примеров следует, что субстанция как нечто «само по себе существующее», противопоставляется предмету, который не существует сам по себе, но имеет бытие свое в том, из чего происходит<sup>262</sup>, и именно: «действию, не имеющему самобытности»<sup>263</sup>, поскольку «никакое действие не имеет самостоятельности»<sup>264</sup>, «свойству»<sup>265</sup>, «состоянию»<sup>266</sup>, «видоизменению»<sup>267</sup> и «общему понятию, представляемому только в уме и не имеющему бытия ни в какой самостоятельности»<sup>268</sup>.



В указанном и изъясненном смысле «субстанция» прилагается святыми отцами церкви и к понятию о душе. Душа именуется сущностью или что то же субстанцией Иустином Философом, Иринеем Лионским, Григорием Нисским, Максимом Исповедником, Афанасием Великим, Иоанном Златоустом, Иоанном Дамаскиным и другими. Субстанциальность душевного начала разъясняется поименованными церковными писателями с различных сторон и в разных отношениях.

Определяя основной признак субстанциальности души, ее самостоятельность, св. Иустин Философ говорит, что она есть «сущность сама по себе существующая»<sup>269</sup>. Понятие о самобытности в отношении к душе имеет, однако ограничительное значение. По своему происхождению душа всецело обязана творческому акту Создателя и посему называется «сущностью рожденною»<sup>270</sup> и имеющею сродство с небесным»<sup>271</sup>, «отнюдь впрочем не Божеского естества»<sup>272</sup>. Но с другой стороны, получив бытие от Безначального в вечном начале бытия, она уже не перестанет существовать как сущность «бессмертная»<sup>273</sup>. Принадлежа по природе своей к миру духовному, она не заключает в себе никакой вещественности и есть сущность «невидимая и духовная»<sup>274</sup>, «бестелесная»<sup>275</sup>, «телесными очами по своей природе невидимая»<sup>276</sup>, и поэтому «безвидная»<sup>277</sup>. В то же время будучи сущностью духовною, она не отрицает собою все другое и не отрицает возможности общения с материей. В человеке, например, оба эти начала даже предполагают друг друга: плоть предполагает душу, как свою образующую идею, душа предполагает тело, как способ своей связи с миром материи. В этом смысле душа есть сущность, хотя и «превосходнейшая тела»<sup>278</sup>, но действующая посредством органического тела, и «сообщающая ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения»<sup>279</sup>, «сущность», способная воспринимать чувственное, доколе соприисутствует природа, способная к принятию того»<sup>280</sup>, «обитающая в теле виновница жизни»<sup>281</sup>.

Различие материального и духовного начал, при всей их очевидной противоположности, лежит весьма глубоко. Сущность душевного начала заключается в его разумности,

чувстве и свободе. Отсюда душа есть «сущность умственная»<sup>282</sup>, «разумная»<sup>283</sup>, и «словесно-разумная»<sup>284</sup>, «сущность свободная, одаренная способностью хотеть и действовать», «изменяемая в воле»<sup>285</sup>. Раскрывая ту мысль, что душа наша, как *сущность*, сама владеет сродными ей действиями, а не принадлежит чему-либо другому, как действие, св. Максим Исповедник говорит: «если душа сама по себе, или иначе, по своей сущности, словесно-разумна и умственна, то, конечно, и самоипостасна; а если самоипостасна, то она будет действовать сама по себе, естественно и сама чрез себя и с телом, умствуя и размышляя по естеству и никогда не отделяясь от умственных сил, естественно ей присущих»<sup>286</sup>. «Если же душа приобретает способность ума и мышления от тела, так что без сего последнего не может иметь той способности, то она, конечно, не будет самоипостасною. А если она не самоипостасна, то очевидно и не сущность; не будучи же самоипостасною сущностью, она будет случайна»<sup>287</sup>.

Несомненность и самоочевидность истины бытия души, как субстанции, у отцов церкви раскрыта, полно и всесторонне. Доказательства этой истины они заимствуют из наблюдений над природою нашего телесного организма, из наблюдений над природою нашего духа и, наконец, из фактов взаимодействия двух означенных форм человеческого существа.

Уже простое наблюдение над свойствами жизни нашего тела и его отправлениями приводили отцов церкви к признанию особой духовной сущности, без которой организм теряет жизнеспособность и разрушается. «Если в самом телесном организме живет жизненная сила, то куда она девается со смертью. Ведь органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших»<sup>288</sup> и нет видимой причины прекращать ему свои отправления. Но причины эти, очевидно, не в самом телесном организме, а вне его, в разлучении души с телом, и только тогда движется оно, когда в органах есть чувствительность и в ней действует умственная сила, которая собственными своими стремлениями, как угодно ей движет и чувственные органы»<sup>289</sup>. Нельзя отвергать существование души,

как особой независимой от тела сущности, не впадая в логическое противоречие. Если далее тело, само по себе мертвое в инертное, признается самостоятельной материальной сущностью, то кто станет отрицать значение таковой за душою, сообщающею жизнь и движение телесному организму. «Если и тело сущность», замечает Св. Максим Исповедник, «душа уже необходимо сущность». Ибо нельзя допустить, по его словам, чтобы дающее жизнь было лишено субстанциального значения в то время, как является сущностью и то чему сообщается жизнь; «поелику не скажет никто, что несуществующее есть причина бытия какой-либо вещи действительно существующей, и наоборот, чтобы то, в чем обитает нечто, и то, что не может быть без него, было причиною того, что в нем обитает и без чего оно не может быть»<sup>290</sup>. Необходимость признания души, как самостоятельной от тела сущности настолько велика, что ее нельзя отвергать, не впадая в абсурд. Отмечая необходимость и очевидность для разума этой истины, Иустин Мученик рассуждает: «Тому необходимо быть самому по себе, как нетленному по своей природе, присутствием чего тело само по себе приобщается жизни и чувства и размышления, а с отсутствием опять становится и мертвым, и бесчувственным и неразмыслительным»<sup>291</sup>.

Держась строго логических рассуждений и заключая от жизни живого организма к существованию в нем действующей и живущей духовной сущности, отцы церкви имели в виду, что при этом направлении мысли с одинаковым правом можно сделать и тот вывод, что и всем животным присуща также некая духовная сила, дающая им жизнь. Со стороны внешних проявлений жизнь человека и животных представляет так много общего, что и для более тонкого наблюдения характерные особенности их не всегда представляются доступными. Вот почему с глубокой древности и до настоящего времени высказывались и высказываются мнения о родстве животных с человеком и об их родственной душе, различающейся лишь степенью способностей и внешних проявлений. Это же сходство человека с животными было причиною тех ложных суждений о душе человеческой, какие высказывались древними

философами. Одни, например, признавали седалищем духовной жизни плоть и кровь<sup>292</sup>, другие называли душу просто воздухом или огнем<sup>293</sup> и т. п. По этой причине доказательства сущности души человеческой, заимствованные из наблюдений над жизнью и деятельностью телесного организма, нельзя признать достаточными. Жизнь – это общий дар, одинаково принадлежащий как человеку, так и животным и даже растениям<sup>294</sup>.

Новый вид доказательств истины бытия души, как особой душевной сущности или субстанции, открывается из наблюдений над ее отношением к телу. Общее положение, выставляемое святыми отцами в этом случае состоит в том, что душа не только не сливается с чувственной природой человека, но занимает в отношении к ней господствующее положение. Правда, тело настолько тесно и внутренне связано с душой, что душа только в совокупности с ним может образовать полного человека<sup>295</sup>, но в отношении к душе есть не более, как жилец в отношении к своему жилищу<sup>296</sup>, от которого вполне зависит сообщить такой или иной характер своему жилью, но на которое последнее не может производить подобного влияния<sup>297</sup>. Она оживляет, одухотворяет и руководит всеми действиями телесного организма. «Двигается тело только тогда, когда в органах есть чувствительность, и в ней действует умственная сила, которая собственными своими стремлениями, как угодно ей, движет чувственными органами<sup>298</sup>. При этом душа чужда какого-либо пристрастия к телу и не только не потворствует его влечениям, но весьма нередко вступает с ними в борьбу и одолевает их. Заклучая в себе самой свою жизнеспособность, душа не перестает существовать и тогда, когда тело подвергается тлению и разрушается. А «могущее отделяться от пристрастия к телу может и отделяться от тела и не подвергаться тлению»<sup>299</sup>. Рассуждая о свободе души человеческой, Ориген с особенною силою выясняет тот замечательный психический факт, что душа не всегда безусловно подчиняется влечениям плоти, а может, если захочет, действовать совершенно самостоятельно и даже вопреки им, вступая подчас в самую решительную борьбу с

ними и одолевая их<sup>300</sup>. Самые сильные стремления и влечения нашей чувственной природы, каковы страсти, и те легко могут быть укрощаемы силою нашего ума и свободной воли. Вообще нужно сказать, что «человек сколько ни сильны бывают его стремления, всегда может укрощать оные умом своим. Следовательно, этот ум есть нечто отличное от тела»<sup>301</sup>. Все это свидетельствует о том, что душа не стеснена пределами плоти<sup>302</sup> и независимо от тела может иметь свою самостоятельность<sup>303</sup>, что она самовластна<sup>304</sup>, хотя и находится во взаимодействии с телом<sup>305</sup>, предпочтительна телу<sup>306</sup>, и мыслима вне его<sup>307</sup>, как самостоятельная<sup>308</sup> и высшая его<sup>309</sup>, невидимая и духовная сущность<sup>310</sup>, что она свойственна духу и по чрезвычайной тонкости своей есть существо удободвижимое, бысролетное, неутомимое<sup>311</sup>, что, наконец, она есть существо удобосозерцаемое<sup>312</sup>, божественный и неугасаемый свет, заключенный в пещере, существо, не имеющее нужды ни в чем обременяющем<sup>313</sup>.

В особенности наглядно изображается взаимное отношение чувственной и духовной природы человека св. Афанасием Александрийским, который на основании этого в конце концов приходит к заключению о необходимости признания особого духовного начала в человеке. «Отчего бывает», спрашивает он, «что глаз, созданный для того, чтобы видеть, ухо для того, чтобы слышать, от одних предметов отвращаются, а другие любят? Кто воспрещает глазу видеть? Кто удерживает от слышания ухо, которому природою назначено слышать? Кто не дает часто вкусу предаваться естественному своему расположению вкушать? Кто удерживает руку, которая от природы создана на то, чтобы действовать? Кто велит обонянию, назначенному для ощущения запахов, воздерживаться от сего? Кто так распоряжается телом, вопреки его стремлениям; или каким образом тело, отвращаясь от того, к чему влечет его природа, покоряется внушениям *какого-то другого существа* и следует его манованиям? Сии опыты показывают не иное что, как то, что телом управляет разумная душа: поскольку тело не может приводить себя в движение, но движется и управляется чем-то другим, подобно как и конь не

сам запрягает себя и гонит, но его хозяин»<sup>314</sup>. «Дело глаза – видеть только, ушей – слышать, уст – вкушать. Глаз – напр., только видит, ухо – только слышит, уста только вкушают, ноздри только обоняют, руки только осязают; но что должно видеть и слышать, что осязать, вкушать и обонять, определить это – дело не чувств» (т. е. телесных органов), «но долг души, и именно ума. Рука может схватить меч, уста могут принять и яд; но они сами по себе не понимают, что сии вещи вредны, ежели ум не сказывает им сего. И чтобы яснее видеть истину из подобия, возьмем в пример хорошо настроенную лиру и музыканта, который искусно владеет ею. Как в лире каждая струна имеет свой тон, одна густой, другая тонкий, та средний, эта высокий, иная иной; но доколе музыкант не коснется их, доколе нельзя узнать их гармонии и согласия, которые ясно обнаруживаются, как скоро владеющий лирою ударит по струнам и извлечет из них стройные звуки: подобно тому и душа только тогда усматривает и узнает, что ей должно делать, когда все чувства телесные, как струны в лире, хорошо настроены, когда художник-ум управляет оными. Сия способность свойственна только людям, и в ней-то заключается разумность души человеческой»<sup>315</sup>.

Особенное внимание при доказательствах субстанциальности душевного начала святые отцы обращали на разум, чувство и свободу, как такие свойства и способности души, которые чужды материальности и исключают всякую мысль о ее вещественности.

Тертуллиан утверждает, что хотя душа, вследствие своей внутренней связи с телом, не иначе может действовать во вне, как только при помощи тела, но тем не менее она не столько зависит от тела, чтобы и без него не могла сама собою мыслить, чувствовать и желать<sup>316</sup>. Природа и действия наших чувств и мыслей ясно доказывают, что душа не стесняется пределами плоти и действует независимо от нее<sup>317</sup>.

Наше познание, как факт душевной жизни и деятельности, не только не существует само по себе, но и не может быть мыслимо вне душевной силы, его производящей; его принадлежность нашей душе не подлежит никакому сомнению.

Отсюда естественно прийти к заключению о самостоятельности души, служащей источником нашего познания. В самом деле, «если познание, умозаклучает св. Иустин, не само по себе существует, а в душе, то необходимо быть самой по себе душе, в которой находятся познания»<sup>318</sup>. Обращая внимание на самый характер познания и его пределы, мы еще более убеждаемся в том же самом. Способность к логическому мышлению, устраняющему возможность сомнений, возможность познания истины и самой сущности бытия и, наконец, дар слова суть такие проявления разумной души, которые отнюдь не могут быть проявлением инертной и мертвой материи. «Уменье составлять обнаруживающие словесно-разумность сомнения, и также уменье решать их не есть дело чувственности: ибо известно, что чувственность не может быть прикосновенною к делу познания сущности и истины. А если так, и если познанию, а не чувственности свойственно быть прикосновенным к делу познания сущности и истины, между тем несвойственное чувственности несвойственно и телу; то совершенно необходимо быть чему-то бестелесному самому по себе, в чем существует познание»<sup>319</sup>.

Само по себе тело, как часть мертвой материи, вовсе неспособно к той многообразной жизни и деятельности, какая совершается чрез него в действительности. В особенности ясно раскрывает эту мысль св. Григорий Нисский, который для наглядного представления берет врача, производящего диагноз болезни. «Приложив пальцы к пульсу и ощупывая его, врач при помощи чувства осязания ведет, так сказать, немую беседу с болящим организмом, из которой узнает происхождение и усиление недуга. Подобным же образом и чувство зрения, – по бледноватому и желчному цвету лица, по печальному виду глаз и измождению целого тела, – угадывает ход и степень силы болезни. Так, наконец, и другие чувства, – слух и обоняние – человеку сведущему в медицинском деле оказывают значительную помощь в распознавании болезненных состояний. Сами по себе внешние чувства никогда не дали бы такого познания, если бы ими не руководила высшая сила, в них и через них действующая, но не тождественная с ними. Тот

процесс мышления, который следует за чувственным восприятием и по внешним обнаружениям определяет внутреннюю, производящую их причину, неотразимо свидетельствует о присутствии в человеке высшего, духовно-разумного начала. На самом деле, чему научила бы врача осязающая пульс рука, если бы мысль не приводила чувства осязания к познанию скрытого под видимым явлением основания? Как могли бы содействовать познанию неизвестной причины и остальные чувственные органы, если бы они действовали только сами по себе, отдельно от мышления? Так не сам по себе глаз видит, ухо слышит, рука осязает, нос обоняет, но действует через них невидимая разумная сила, или, как прекрасно выразился один из ученых язычников: «и видит ум, и слышит ум»<sup>320</sup>. А что действительно только разумная душа оказывается имеющей силу в целом деле познания, а чувственные органы служат послушными ей орудиями, это яснее всего обнаруживается в тех случаях, когда внешние органы чувств дают ошибочные показания, которые исправляются единственно только при помощи умозаключений разума. Так, мы знаем и убеждены, что солнце по величине своей окружности не таково, каким видит его глаз, но во много крат превосходит всю землю, что луна не самосветящееся тело, как представляется обыкновенному зрению, а заимствующее свой свет от солнца. Никакое зрение не доставило бы такого познания, «если бы не было чего-то видящего посредством зрения, что посредством видимого проникает в невидимое»<sup>321</sup>. Такие и подобные им наблюдения над тем, что совершается в нас телесно, приводят к необходимому признанию сокрытой в природе нашей *разумной сущности*.

Но область человеческого мышления не ограничивается теми предметами, которые существуют вне чувственных наших восприятий, хотя и доступны для них. Другая и еще более превосходнейшая черта нашего духа, со всею ясностью доказывающая бытие души как особого начала, состоит в его способности к умозрению сверхчувственному. «Если душе возможно действовать по уму, а по уму душа действует, когда отделяет себя от всякой чувственности, то как же душе не



существовать самой по себе» вопрошает философ<sup>322</sup>. Особенное же внимание обращает на разум, как такого рода способность души, которая чужда вещественности и исключает всякую мысль о ее подчиненности и несамостоятельности, великий учитель христианской церкви Ориген. «Если есть такие, рассуждает он, 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 бестелесная 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>

Границы деятельности нашего разума в сфере бытия сверхъестественного весьма широки и, можно сказать, беспредельны. Поэтому можно ли допустить, чтобы эта деятельность была обнаружением жизни нашего ограниченного пространством чувственного организма. Укажем для примера на способность человека к Богопознанию. «Рассуждаю так», говорит Исаак Сирин, «что ум наш имеет естественную силу стремиться к Божественному созерцанию, – и одним (этим) желанием равны мы всем небесным естествам»<sup>324</sup>. Так возвеличивает достоинство души св. подвижник Сирин на основании врожденного человеку стремления к познанию Божества. На том же основании, и именно потому, что человек «украшен и жизнью, и словом, и мудростью», св. Григорий Нисский почитает естество нашей души сродным Божеству, богоподобным.

Но приравнивая человека по его духовной природе небесным существам и уподобляя его Богу, св. отцы в то же время чужды были всякой мысли сливать эти духовные природы. Душа человеческая не частица Духа Божественного, а его создание<sup>325</sup>, не составляет она также и одной природы с ангелами<sup>326</sup>. Но может быть душа человеческая тождественна с душою животных? Та же способность человека к

сверхъестественному умозрению разубеждает нас и в этом. Природе бессловесных свойственно руководиться одними внешними чувствами без участия рассудка; познание же Бога совершается духовным образом, «ибо сего око не виде, и ухо не слыша и это не есть что-либо из входящего обыкновенно на сердце человека» (1Кор. 2:9). Напротив, намереваясь приступить к уразумению Высочайшего Существа, человек даже должен подавить в себе всякую чувственность<sup>327</sup>. Итак, нет ничего общего в человеке по его духовной природе и с животными. Остается один вывод, если человек по душе существенным образом отличается от Бога, природы ангелов и низших существ и в то же время резко отличается от своего телесного организма, то мы должны признать, что по своей духовной природе он составляет сущность, совершенно особенную и самостоятельную.

Доказывая самостоятельность душевного начала в человеке на основании его способности к сверхчувственному познанию, мы можем встретиться с мнением, совершенно исключаящим всякую необходимость и потребность в нем, и ограничивающим область нашего познания пределами чувственного бытия. Но и при таком мнении, когда отвергается бытие Бога, а с ним и всего сверхчувственного, все же нельзя отвергнуть в человеке самой способности и стремления к сверхчувственному познанию. «Ибо если из существующего изъемлется все, что не познается чувством и если там небытие этого не делается исключением бытия, то почему вытесняется из существующего человеческий ум, утрачиваемый вместе с отнятием телесных свойств»<sup>328</sup>. «В каждом человеке есть идея, которая *заставляет его против воли* признавать, что есть несотворенный и неизменяемый Бог. Эта идея всегда существовала в благомыслящих душах»<sup>329</sup>. Существование в человеке врожденной идеи, которую можно назвать, как выражается Климент, «естественным откровением», в глазах св. отцов служило наиболее убедительным доказательством субстанциальности душевного начала. Для нас, говорит Григорий Нисский, одно должно быть вполне достоверным, что если человек может возноситься умом к познанию Бога, то это

самое высшее доказательство самостоятельности в нем душевного начала. «Одна вера», говорит Григорий Нисский, «что есть Бог, доказывает, что есть и душа человеческая». Та же истина, что «человек есть некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная», служит доказательством того, что «душа существует сама по себе, особым естеством отличным от телесной дебелости»<sup>330</sup>.

Не одною способностью к Богопознанию св. отцы доказывали самостоятельность души человеческой, но и вообще во всяком врожденном уму познании предметов противоположных природе нашего тела усматривали субстанциальность душевного начала. «Отчего человек», спрашивает св. Афанасий Великий, «имея смертное тело, мыслит о бессмертии, и часто за добродетель решается идти на смерть? Отчего будучи по телу существом временным, он имеет представление о предметах вечных, и презирая дальнейшее, стремится к небесному? Тело не может ничего такого мыслить ни о себе самом, ни о внешних предметах, потому что оно смертно и временно. Итак, необходимо допустить в человеке *некоторое другое существо*, которое размышляет о предметах противоположных природе нашего тела. Что же это за существо? Душа разумная и бессмертная; она-то не извне, но внутри тела, как музыкант на лире, напевает о лучшем»<sup>331</sup>.

Если бы далее душа была лишь только внешним обнаружением нашей чувственной природы, а не самостоятельно действующим началом, то как мы могли бы мыслить и чувствовать без посредства внешних органов? Мы были бы подобны животным, руководствующимся в своей жизни непосредственными чувственными восприятиями, которые являются единственным руководителем животной жизни. «Бессловесные видят только то, что находится вблизи их, и стремятся только к тому, что бывает пред их глазами»<sup>332</sup>. Между тем человек не ограничивается одними внешними восприятиями; его душевная жизнь гораздо шире, глубже и свободнее, его воображение и рассудок обнимают предметы не только видимого чувственного мира, но и духовного, и ее только в их наличности, но и далеко за пределами данного

пространства и времени. «Человек в уме своем представляет то, чего нет вблизи его»<sup>333</sup>. «Человеческий разум, говорит Климент Александрийский, различая действия от причины, должен возвышаться к мысли о бытии всемогущего и бесконечного существа; *обязан* постепенно восходить от явлений истинного и прекрасного к истине и красоте абсолютной»<sup>334</sup>. А это прямо доказывает, что не телу его свойственен такой образ душевной деятельности, что его мысли и представления рождаются вне физического организма, в области духовной жизни, руководительницей которого является особое, независимое от тела субстанциальное начало. Область этой духовной жизни весьма широка и разносторонняя распространяется на различные предметы нашего познания и совершается независимо от какого-либо содействия нашего телесного организма. «Часто бывает с человеком, что он, тогда как тело его лежит на земле, воображает и созерцает предметы небесные; тогда как тело находится без движения, в покое, или во сне, он внутренне движется и созерцает находящееся вне его, переносится в другие страны, путешествует, видится со своими знакомыми, и часто в этом положении угадывает и предугадывает, что он будет делать в следующий день. Кто же делает сие в человеке, как не душа разумная, посредством которой он рассуждает и мыслит о том, что находится превыше его»<sup>335</sup>.

В особенности в данном случае имеет важное значение отмеченный факт сновидений, как такого рода психическое состояние, когда душевная деятельность, независимо от тела, выражается в различных образах и действиях, непроизвольно возникающих в душе во время сна и сопровождающихся большею или меньшею сознательностью. Как и в других указанных случаях, в бодрственном состоянии, душа является здесь действующею, воображающею, припоминающею, рассуждающею и чувствующею. При полной неподвижности тела, она разнообразно проявляет себя в деятельности: она видит без глаз, слышит без ушей, говорит без языка, действует без помощи рук и ног. Весьма нередко, говорит св. Василий Великий, у человека «во время сна сердце бодрствует, как

сказано в Песни Песней: *аз сплю, а сердце мое бдит* (Песн. 5:2); ибо мечтания сна очень часто бывают отголосками мыслей, занимавших днем»<sup>336</sup>. Фактами сновидений подтверждает мысль о самостоятельности души и ее независимости от тела и Тертуллиан; он, между прочим, ссылается на то обстоятельство, что душа во время сна, несмотря на то, что, по-видимому, отрешается от тела и им не владеет, не остается в бездействии, 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>337</sup>

Вспомним и другие, указанные св. отцами, факты сновидений, нередко вещих и имеющих глубокое нравственное значение. Таковы сновидения, в которых раскрывается пред сновидцем будущая судьба его личной жизни, других близких ему людей, а иногда предсказываются события общественные и даже всемирно-исторические. Примеров подобного рода сновидений не мало представляет нам святоотеческая жизнь и литература<sup>338</sup>.

Еще более убедительными для простого сознания являются факты видений, испытанных святыми отцами. Отметим для примера видения Ерма, когда душа св. мужа апостольского, как бы совершенно отрешившись от чувственной оболочки, препятствовавшей ему вступить в беседу с Богом, представлялась совершенно самостоятельным и независимым от тела органом божественных откровений<sup>339</sup>. Такие видения и откровения, факты прозорливости и предведения будущего яснее всяких доказательств свидетельствуют о самостоятельности души и ее особой, отличной от тела, природе. Здесь душа то совершенно отрешается от своей чувственной оболочки и воспаряет к сверхчувственному, то воспринимает в себя веления Высочайшего Существа, как родственная Ему по своей духовной природе, то преодолевает бремя своих внешних чувств и ограниченности, прозревает в далекое будущее и постигает глубокие тайны души человеческой. А дар чудотворений не есть ли разительное доказательство того, что душа наша выше чувственного и не только чужда ему по своей природе, но и господствует над ним,

изменяя законы, руководящие природою. Эти особенные факты духовной жизни были свойственны святым отцам в такой степени, что церковные песнотворцы в церковных канонах не без основания именовали их «богоглаголивыми, богомудрыми, гуслими св. Духа и даже богодухновенными»<sup>340</sup>.

Душа может действовать и независимо от тела, вступая подчас с ним в борьбу, как с чем-то для нее враждебным и чуждым. Этот важный факт свободы души человеческой служит также доказательством самостоятельности ее и независимости от тела, каким пользуются святые отцы в своих творениях. Рассуждая о свободе души человеческой, Ориген с особенною силою выясняет тот замечательный психический факт, что душа не всегда безусловно подчиняется влечениям плоти, а может, если захочет, действовать совершенно самостоятельно, свободно избирая ту или иную деятельность, а подчас вступая в борьбу с ними, как с чем-то совершенно ей враждебным<sup>341</sup>. В свободе души отцы церкви усматривают самое существенное отличие человека от животных. «В том и состоит преимущество человека пред неразумными животными и пред неодушевленным творением, замечает св. Иринеи, что он доброе может познавать, избирать, любить, исполнять, словом, может быть причиною своих действий»<sup>342</sup>. Свободною волею человек превосходит даже самого дьявола, которого может побеждать<sup>343</sup>. В умении пользоваться ею Ориген усматривает основание различия духов по их достоинству<sup>344</sup>. Тертуллиан был самым пламенным защитником свободы, в которой видел наилучшее отражение образа Божия и самый существенный признак субстанциальности душевного начала. «Это по преимуществу есть та сторона души, говорит он о свободе, в которой я нахожу образ и подобие Божие. Ибо не в лице и чертах телесных, столь различных в роде человеческом, выразил себя единовидный Бог; но в той субстанции, которая происходит от Него, т. е. в душе, которую Он почтил свободою и силою воли»<sup>345</sup>.

А что может быть чувствительнее нравственных страданий или укоров совести, беспощадно бичующей нас даже тогда, когда мы пользуемся полным физическим здоровьем и внешним

благополучием. Неужели и этот мучительный опыт не говорит каждому о существовании в нас особого, отличного от тела начала. Уже то самое, говорит умудренный опытом старец Зосима Палестинский, что ты (нравственно) страдаешь, есть признак, что душа твоя больна; если бы ты не был болен, то и не страдал бы»<sup>346</sup>. Только упорствующий в заблуждении будет отрицать этот очевидный факт внутреннего опыта. Всякий же друг истины сознает, что ум человеческий не одно и то же с телесными чувствами, а потому, как нечто иное, бывает судьей самых чувств»<sup>347</sup>.

Новым и еще более убедительным доказательством самобытности душевного начала является наблюдение всем известного факта внутренней жизни, называемого единством или тождеством личности. В силу этой особенности душа наша сознает себя всегда единою и неизменною, несмотря на все разнообразие, сложность и изменчивость, и даже противоположность переживаемых ею состояний. Переменилась ли внешняя обстановка для восприятия впечатлений, изменился ли до неузнаваемости самый организм, в здоровом ли состоянии этот последний или больном, лишен ли каких-либо своих членов, – душа наша сознает себя одним и тем же существом, нисколько неизменившимся внутренно. Даже перемена знаний, убеждений, верований и чувств, изменяющихся с переменою возраста, в существе нашего духа всегда оставляет одно и то же убеждение, что все эти разнообразные состояния принадлежат одному и тому же духовному началу, не только различающему, но приводящему в порядок и связующему все возникающие в нем состояния и вследствие этого сознающему их, как неразрывные моменты жизни единого духовного существа. Значит, душа – субстанция, сущность и «определение сущности», говорит Максим Исповедник, «только к ней правильно и прилагается; поскольку сущностью бывает одно и то же и единичное числом, принимающее попеременно противоположное. А что душа сама, не отступая от собственной природы, принимает в себя противное попеременно, это совершенно ясно. Ибо в ней усматриваются и справедливость, и несправедливость,

мужество и боязнь, воздержание и роскошь – взаимно-противоположные. Так, заключает он, если значение сущности, – восприимчивость противоположного, и доказано, что и к душе идет это определение, то душа – сущность»<sup>348</sup>.

Присущее в человеке чувство раскаяния о своих прежних поступках, мыслях и деяниях, так глубоко понятое и раскрытое св. отцами, как нельзя лучше свидетельствует, что сама душа непрестанно сознает себя единою виновницею своей деятельности. Весь покаянный канон св. Андрея Критского направлен к тому, чтобы пробудить душу от греховного усыпления, раскрыть пред нею, как пагубно греховное состояние, расположить ее к строгому самоиспытанию, самоосуждению и раскаянию, подвигнуть ее к отвращению от грехов и к исправлению своего прошлого греховного жития<sup>349</sup>. Подобным чувствам не было бы места, если бы душа не была единою и тождественною сущностью.

Истина бытия души, как отличной от тела самостоятельной сущности, никогда не возбуждала среди св. отцов церкви каких-либо сомнений. Для некоторых же из них она представлялась столь живою и действительною, что они как бы осязали духовно действительное существо ее и даже видели ее чувственными глазами. Такое состояние самоощущения свойственно было великим христианским подвижникам, приходившим в состояние глубокого внутреннего созерцания. Достижение возможности такого внутреннего созерцания собственной души или душ других людей, как свидетельствует о том внутренний опыт самих подвижников, становилось возможным не иначе, как посредством откровения и Божественного просвещения и под условием высокого нравственного совершенства самих созерцателей. «Видел ли кто-нибудь свою душу посредством Откровения и Божественного просвещения», вопрошает св. Макарий Великий и отвечает: «как телесные глаза видят солнце, так просвещенные видят душу в лице. Впрочем мало христиан видят ее<sup>350</sup>, по причине их нравственного недостойнства, так как и самое «откровение и Божественное просвещение» являются уже результатом духовной чистоты и святости. «Души, пока осквернены, не могут видеть ни друг друга, ни самих себя,



говорит св. Исаак Сирин; а если очистятся и возвратятся в древнее состояние, в каком созданы, то ясно будут видеть и друг друга в своем чине. Видит (же душа) духовно, оком естественным, то есть прозорливым или разумным. И не дивись тому, что душа видит одна другую, даже будучи в теле. Ибо представляю тебе доказательство ясное; разумею же блаженного Афанасия Великого, который говорит: Великий Антоний, стоя однажды на молитве, увидел чью-то душу, возносимую с великою честью и ублажил сподобившегося такой славы; блаженный же сей был Аммун из Нитрии, и та гора, на которой жил св. Антоний, отстояла от Нитрии на тридцать дней пути»<sup>351</sup>. Этот случай непосредственного созерцания душ не единственный. Веруя в возможность этого, многие святые отцы выражали глубокое желание непосредственно созерцать свою душу. «Хотел бы я, говорит св. Иоанн Златоуст, если бы можно было, извлечь из тела душу неправедного, и ты увидел бы ее бледною, трепещущею, стыдящеюся, болезнующею, осуждающею себя»<sup>352</sup>. Или «если заглянуть внутрь (сластолюбивого) человека, то увидишь, что душа в нем застыла и оцепенела, как бы среди зимы и мороза»<sup>353</sup>. «О, если бы мне», замечает он в другом месте, «возможно было представить душу людей» (неблагочестивых и нечестивых) «вашему взору: вы увидели бы, как она нечиста, грязна, в каком находится рабстве и унижении, и в каком замешательстве»<sup>354</sup>.

## **Отрицательные воззрения древнейших философов по вопросу о субстанциальности душевного начала и оценка их со стороны Св. Отцов Церкви**

Как ни близко нам бытие души, как особого психического начала, как ни осязательно это бытие для нашего внутреннего чувства, однако следует сознаться, что необходимость и очевидность его для нас менее наглядна и менее ощутительна, чем внешняя материальная природа. В чем бы ни заключалась причина большей осязательности материи и большей ее доступности нашему сознанию, в подавляющем ли преобладании физического над духовным и ее постоянном воздействии на нас, в позднейшем ли сравнительно с телесным организмом развитии наших духовных сил, или, наконец, в трудности внутреннего самонаблюдения, но во всяком случае это факт несомненный и весьма важный в вопросе о душе. Это обстоятельство всегда было причиною того, что истина бытия души и ее субстанциальность никогда не были безусловно признаваемы, но всегда подвергались и подвергаются сомнениям, отрицаниям и различным нападкам. Еще за долго до Рождества Христова на почве греческой философии вопрос о душе подвергался отрицанию и ложному решению со стороны таких мыслителей как Фалес, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит и др. Ими было положено основание для того учения, которое известно под именем материализма и которое проходит чрез все века и в настоящее время имеет господствующее значение.

В виду этих отрицательных воззрений, равно как и всяких нападок со стороны еретиков и языческих писателей на разные стороны христианского учения о душе, святые отцы церкви всегда живо были убеждены, что «для людей простых нужно вкратце доказать и то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную; потому что иные особливо еретики, отрицают и сие, полагая, что человек есть не более, как видимый образ

тела»<sup>355</sup>. И святоотеческая литература патриотического периода действительно представляет нам не только возражения против бытия души, как особой духовной сущности, заимствованные из ложных философских мировоззрений, но вместе с тем дает и полные глубокой убедительности опровержения, сохраняющие силу до настоящего времени.

Естественно ожидать, что первые и наиболее упорные возражения в этом роде должны были последовать со стороны лиц, занятых исследованием телесного организма и сосредоточивших свое внимание на изучении внешнего мира и вещества, и именно со стороны врачей. Сущность этого древне материалистического учения состоит в том, что душа не есть самостоятельное и независимое от телесного организма бытие, а есть только гармония или результат здорового состояния нашего тела. «Ученейшие из врачей», так передает означенное учение бл. Феодорит, «хорошее состояние тела называли душою, приходя к той мысли на основании наблюдения за противоположными состояниями, в которые приходит тело, каковы: падучая болезнь, удар, сумасшествие и т. п. Так как каждое из сих состояний повреждает человеческий разум, и как бы губит его, то они и пришли к той мысли, что душа есть хорошее состояние тела»<sup>356</sup>. Исходя из единичных случаев ненормального состояния организма и оставляя в стороне великое разнообразие других болезней, не оказывающих видимого влияния на нашу душу, учение врачей очевидно страдает поспешностью заключений. С этой точки зрения остаются не объяснимыми и те во множестве наблюдаемые факты, когда в здоровом теле обитает слабый дух<sup>357</sup> и наоборот, в тщедушном теле живет могучая душа. Если душа есть только состояние нашего организма, то куда она девается после смерти, ибо «органическое устройство тела в полной мере то же и у умерших, но остается неподвижным и не действительным, по отсутствию в нем душевной силы»<sup>358</sup>.

Будучи двигателем чувственных органов и проявляя свою деятельность чрез их посредство, душа наша, естественно, нуждается в том, чтобы эти органы были в нормальном состоянии: их болезнь, порча и разрушение являются

естественным препятствием к правильному обнаружению душевной жизни. С этой стороны выставленное врачами возражение против самостоятельности душевного начала находит довольно веское опровержение со стороны бл. Феодорита. «Им следовало бы», рассуждает он, «обратить внимание на то, что играющий на лире не может показать своего искусства, если лира не бывает настроена надлежащим образом. Ибо если на ней или слишком натянуты струны, или опущены, они не произведут стройного пения, а если некоторые из них будут оборваны, то и вовсе нельзя ожидать музыки. То же можно сказать и о свирелях и о других инструментах. Подобным образом и промокающая ладья, или не построенная по правилам искусства, делает тщетным искусство правителя. И кони хромые, или от природы ленивые, или какие-либо недостатки в самих колесницах, делают большую помеху вознице. Так и душе некоторые из телесных состояний не позволяют проявлять разумной деятельности. Но если языку приключается болезнь, то прекращается речь, если глазам, – то не действует уже более посредством сего органа способность зрения. Если же на мозговую перепонку падает болезнь, то вредоносные испарения и соки останавливаются в мозгу, и он, будучи обременен ими, не в состоянии бывает принимать действий души, а подобен бывает утопающему, который без всякого порядка движет и руками, и ногами, и прочими частями тела своего. И так хорошее состояние тела не есть существо души, но напротив в хорошем состоянии тела существо души проявляет свою мудрость; и потому те врачи, значит, впали в нелепое мнение»<sup>359</sup>.

В таком же виде изложенное мнение древних материалистов приводится также у Григория Нисского, Исидора Пелусиота и христианского учителя Лактанция. Признавая его странным, нелепым и несоответствующим требованиям здравого смысла, отцы церкви противопоставляли ему то положение, что душа по своей природе не только не имеет ничего общего с телом, но даже господствует и управляет им; при этом они пользуются тем же сравнением бл. Феодорита, что душа так относится к телу, как играющий музыкант к лире, на

которой играет. Смешивать же или отождествлять две совершенно противоположные природы – живого духа и мертвой материи – также странно, как если бы кто стал смешивать или отождествлять лиру или другой какой-либо музыкальный инструмент с самим музыкантом.

С этой точки зрения легко разрешались и получали надлежащее объяснение и все, приводимые материалистами факты видимой зависимости душевной жизни от телесного организма в состоянии опьянения, обморока, удара, сумасшествия и тому подобных душевных болезней. Объясняя состояние, в котором находится душа во время опьянения, или в другом ненормальном состоянии тела, Исидор Пелусиот говорит, что, по его представлению душа «уподобляется в это время кормчому, застигнутому морским волнением, или утопающему, который уносится туда, куда гонит его волна. Но это показывает не то, что полагаются препятствия для ее деятельности; потому что и наилучший музыкант не в состоянии сыграть стройной песни, если будет расстроена лира и если бы он сам упал в море»<sup>360</sup>. По поводу же мнения *Аристоксена*, что души нет в теле, и что так называемая душа есть ни 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 своею неотразимою силою заставляет чувствовать свое действительное бытие»<sup>361</sup>.

В то же время в противовес этим ложным учениям философов, отрицавших самостоятельность душевного начала, отцы церкви выставляли целый ряд суждений о душе, как сущности умственной, бестелесной, бессмертной<sup>362</sup> или же указывали на ее невидимость, простоту и духовность<sup>363</sup>, на ее превосходство пред грубым и вещественным телом<sup>364</sup> и взаимные между ними отношения, с подчинением слепого тела разумной душе<sup>365</sup>.

Опровергая ложное учение материалистов о тождестве души с телесным организмом и защищая христианское учение о душе, как разумной и самодвижущей субстанции, отцы церкви в свою очередь противопоставляли им такого рода факты душевной жизни, которые никак иначе не могли быть объяснены, как только полной независимостью души от тела, как, например, факты сознательной душевной жизни во время полного покоя или сна<sup>366</sup>, или явления высшей силы духа при наличии слабого телесного организма у христианских подвижников.

Таким образом, не в теле и органической жизни находится седалище нашей души, а в ней самой, как особой сущности, независимой от организма, им управляющей и чрез него действующей. Человек, следовательно, по природе имеет двойственный состав: он состоит из души и тела, «а если сказать правду, замечает Св. Григорий Нисский, то мы только внутри, ибо меня составляет только внутренний человек; внешнее не я, а мое; ибо я – не рука, но то, что мыслит в душе; а рука – часть человека, так что тело есть орудие человека, орудие души; человек же собственно есть самая душа»<sup>367</sup>. «Не тот человек, у кого есть тело, а тот, у кого есть душа человеческая и душевное настроение»<sup>368</sup>.

Наиболее распространенным среди древних философов материалистического направления было то убеждение, что душа есть простой продукт самого телесного организма, не более, как кровь и плоть его. По этому учению между душою человека и животного нет никакой разницы. Нелепость сего учения станет очевидною из рассмотрения самого организма животных. Если животные составляют не более как продукт физических причин, то естественно ожидать, что и в свойствах и в особенностях своей природы они должны представлять сходство с материальными производящими их причинами. Хотя они и не обладают видимым сходством и не похожи на производящие их причины, но в этих причинах все же должны заключаться элементы производимого, вследствие чего делается возможным самое возвращение их материальной природы в первобытное состояние. Животные из земли.

«Рассмотри связь земли с кровью, крови с плотью, плоти с землею; и опять в обратном порядке, переходя от земли к плоти, от плоти к крови, от крови к душе; и ты найдешь, что душа скотов есть земля»<sup>369</sup>.

Но могут ли быть сведены духовные явления к этим материальным процессам. Отнюдь нет. В своей природе душа человеческая носит скорее все признаки полной противоположности материальному бытию. «Образу великого Бога не прилично разрешаться бесславно, как разрушаются пресмыкающиеся и неразумные животные»<sup>370</sup>. Вот почему Василий Великий со всею резкостью предостерегает христиан от увлечения этими «бреднями угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорить о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, заключает он, бывали ли они когда рыбами, однако со всем усилием готов утверждать, что когда писали сие, были бессмысленнее рыб»<sup>371</sup>.

В устах философов и в произведениях языческих писателей встречалось не мало и других ложных понятий о душе, как «естестве огня», «естестве воздуха», «кровавом токе», «гармонии составных частей тела» и, наконец, «обнаружении жизни вселенной»<sup>372</sup>. Будучи божественного происхождения, душа человеческая, по учению святых отцов, чужда была всех указанных свойств материальной природы: она лишь только «терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако ж божественный и неугасимый»<sup>373</sup>. «Она – ни огонь, ни кровь, ни воздух, ни тело; она самостоятельная и особеннейшая разумная субстанция. Все же ложные учения о ней есть одна нелепость». «Душа не естество истребительного огня, потому что пожирающему не свойственно одушевлять пожираемое. Она не естество воздуха то выдыхаемого, то вдыхаемого, и никогда не остающегося в покое. Она не кровавый ток, пробегающий в теле, даже не гармония составных частей тела, приводимых в единство; потому что не одно и тоже естество плоти и бессмертной формы. Да и какое преимущество имели бы добродетельные пред самыми порочными, если растворение стихий сделало их или добрыми или худыми?

Почему и у бессловесных нет разумной природы, так как и у бессловесных есть гармония формы и смертной плоти? По сему учению тот и лучший, в ком есть благоустройство стихий». Путем таких рассуждений можно дойти и до более нелепых выводов о том, что душу составляет пища, без которой нельзя жить смертному<sup>374</sup>.

Более серьезным нужно считать другое учение, по которому душа человеческая признается видоизменением всеобщей жизни вселенной, но и оно, как совершенно ложное, никак не может быть принято, «потому что у меня, говорит Григорий Богослов, не какая-нибудь общая, всеми разделенная и по воздуху блуждающая душа. В противном случае все бы вдыхали и выдыхали одинаковую душу, и все те, которые живут на свете, испустив дух, пребывали бы в душах живущих; потому что и естество воздуха в разные времена бывает разлито в разных вещах»<sup>375</sup>.

Учением об общей мировой душе и участии человека в общей с нею жизни, древние несомненно думали возвысить человека над остальными существами, но на самом деле унизили его, сравнив его с прочими стихиями природы. Не менее унижительным нужно признать и другое аналогичное учение древних языческих философов о человеке, как микрокосме, хотя оно, по-видимому, должно было бы возвышать его над другими созданиями вселенной. Этим учением так же, как учением об общей душе мира, с одинаковою силою отвергается существование в нас души, как духовной сущности. «Поэтому, как низко и недостойно естественного величия человека рассуждали о нем некоторые из язычников, возвеличивая, как они думали, естество человеческое сравнением с этим миром. Ибо говорили: человек есть малый мир, состоящий из одних и тех же со вселенною стихий. Но громким сим наименованием, воздавая такую похвалу человеческой природе, сами того не заметили, что почтили человека свойствами комара и мыши, потому что и в них растворение четырех стихий... Посему, что важного в этом – почитать человека образом и подобием мира, когда и небо преходит и земля изменяется, и все, что в них содержится,



преходит прохождением содержащего? Но в чем же, по церковному учению, состоит человеческое величие? Не в подобии творимому миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего»<sup>376</sup>. Образ же Божий заключается не в тленном теле человека, но в бессмертной душе, которая имеет богоподобную, духовную природу, как разумная и бессмертная сущность. Впрочем, сам Св. Григорий называет человека микрокосмом, но имеет при этом в виду не одну физическую природу, по которой он объединяет в себе все элементы мира видимого, а то особенное его положение, в котором он является соединителем двух разнородных миров – духовного и материального; так что в представлении еп. Нисского понятие  $\mu\acute{\iota}\chi\rho\varsigma\ \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  отождествляется с понятием  $\mu\acute{\iota}\chi\tau\omicron\varsigma\ \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ . В таком же смысле прилагают к человеку понятие микрокосма св. И. Златоуст, И. Дамаскин<sup>377</sup> и др.

Излюбленным возражением против, субстанциальности души со стороны материалистов всех времен было указание на то, что душа есть только известная, наиболее счастливая, комбинация механических и физических сил природы, подобно тому, «как, много сему подобного видим, производится строителями машин, у которых в искусственно расположенном веществе происходит подражание природе, не по внешности одной показывающее сходство, а напротив того, и в движении состоит оно, и подделывается под иное слово, между тем как машина издает звуки в голосистой части своей, но и в том, что делается, не видим мы какой-либо умственной силы, производящей каждое из сих явлений, очертание, вид, звук, движение; то же происходит и в этом механическом органе нашей природы, без всякой примеси особой умственной сущности»<sup>378</sup>. Но приведенная аналогия, будучи недосказанной, не только не подтверждает указанной мысли, но как раз наоборот, вынуждает признать совершенно противное. Машина не есть живой организм, естественным порядком возникающий в природе; она устрояется мастером и является плодом работы и творчества его физических и духовных сил. В ней обнаруживается разумная сила художника, ибо «расположить неодушевленное вещество так, чтобы веществу едва не

заменило душу искусство, вложенное в машины, которыми подражательно производится движение, звук, очертания и тому подобное, сие само может служить доказательством, что есть в человеке нечто такое, что умопредставительною и изобретательною силою уразумевает в себе это, и приготавливает мыслью машины, а потом искусством приводит в действие, и веществом выражает мысль»<sup>379</sup>. Прежде чем устроить машину художник изучает силы и законы самой природы, свойства вещества, производит над ним всякие опыты, заготавливает материал и затем уже, «сообразно с веществом стихий влагает дух в машину». Таким образом, каждая машина не сама собою появляется на свет, а оказывается плодом особой разумной силы, ничего общего с материей не имеющей. Материя – мертва, инертна и сама по себе не превращается в разного рода художественные предметы; она ждет художника и только под его содействием способна воплощать собою духовную, невидимую, отличную от вещества мысль<sup>380</sup>.

Точно также несостоятельно и то мнение манихеев, по которому душа является плодом и порождением земли. Не останавливаясь долго на рассмотрении этого странного учения, будто бы основанного на библейском повествовании о творении мира, Василий Великий признает его прямо суемудрым: «притом учение манихеев само собою обращается против них. Ибо если земля извела душу, то себя она оставила уже лишенною души. Но мудрость их учения сама собою очевидна»<sup>381</sup>. Правда, само слово Божие весьма нередко называет душу землею, но этого отнюдь нельзя понимать в буквальном смысле. «Землею» говорит св. Василий Великий, «писание часто называет душу, приемлющую в себя семена слова; как в Евангелии научаемся из притчи Господней, что иные семена пали на добрую землю, которая удобно приемлет в себя божественные наставления и способна к плодоношению»<sup>382</sup>. Поэтому, если и сказано в отношении к грешникам; «земля ваша пуста», то это говорится об их душе, которая не имеет в себе ни мудрости, ни разума, не живет в правде, не ходит в истине»<sup>383</sup>.

Наконец, ложная мысль о природе души человеческой, как сущности божественной, возникла в связи с неправильным пониманием самого происхождения ее из уст Творца. «Если, говорили, душа получила бытие от Божественного вдуновения, то конечно она от сущности Божией. Но такая мысль, говорит бл. Феодорит, исполнена крайнего нечестия; ибо божественное Писание словом: *вду*ну (Быт. 2:7) показывает легкость в создании. Сверх того дает разуместь, что она есть дух тварный, невидимый, разумный, свободный от телесной дебели<sup>384</sup>.

Между дыханием Божества и частью Его есть самое существенное различие, ни в каком случае не допускающее смешения указанных понятий. Дыханием Божиим называл душу человеческую и Климент Александрийский, но это не помешало ему отвергнуть ту ложную мысль языческих философов будто бы душа есть часть и излияние божества<sup>385</sup>.

В этом же смысле трактует о душе и св. Григорий Богослов. «Слово, говорит он, взяв часть ново созданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества<sup>386</sup>. Душа есть дыхание Божие<sup>387</sup>, Божий образ<sup>388</sup>, говорит он в других местах. Но само собою разумеется, что, называя душу человеческую «струей Божества» и «Божием дыханием», св. Григорий Богослов отнюдь не приписывает душе Божественной природы, а указывает лишь на ее способность к восприятию божественного, или другими словами «на такую ее приемлемость к Божественному, по которой душа в надлежащем своем состоянии одушевляется или живится Св. Духом, и светлеется сиянием триединого Бога. Ибо иначе надобно было признать, что душа человека по своей Божественной природе существовала уже прежде ее рождения»<sup>389</sup>.

Мысль о единосущии нашей души с Божеством всегда отвергалась святыми отцами, как мысль безбожная и кощунственная, в виду тех выводов, к каким она могла привести мыслящий разум. Признав душу частью Божественного естества, говорит св. Исидор Пелусиот, мы вместе с тем вынуждаемся перенести на нее и все божественные свойства,

должны признать ее непричастною греху и неподверженною суду. «Если же она терпит это, то по справедливости должны мы верить, что она – творение, а не часть высочайшей сущности; иначе окажется, что Божеское естество судит Само Себя»<sup>390</sup>. Склонность же некоторых допускать, будто бы Иустин Философ почитал душу разумною частью Божества, как увидим ниже, не имеет под собою достаточных оснований.

Чтобы видеть, как философы противоречат друг другу во мнениях относительно сущности души человеческой, как исследования их теряются в бесконечности, ни на чем не останавливаясь, и как недостижима и бесполезна, по замечанию христианского апологета Ермия, цель их усилий, не оправдываемая ни очевидностью, ни здравым разумом, приведем в заключение, как обобщение всех изложенных выше отрицательных мнений о душе, сопоставление философских мнений о душе человека, сделанное этим христианским писателем.

«Одни из философов», говорит Ермий, «душу человеческую признают за огонь, как Демокрит; другие – за воздух, как стоики; иные – за ум, иные – за движение, как Гераклит; другие – за испарение, другие – за силу, истекающую из звезд, другие – за число, одаренное силою движения, как Пифагор; иные – за воду рождающую, как Гитон, иные – за стихию из стихий, иные – за гармонию, как Динарх, иные – за кровь, как Критий, иные – за дух, иные за единицу, как Пифагор; древние также думают различно. Сколько мнений об этом предмете! Сколько рассуждений философов и софистов, которые больше между собою спорят, чем находят истину!.. Далее они говорят, что природа души бессмертна, другие, что она смертна, третьи – что она существует на короткое время; одни низводят ее в состояние животных, другие разлагают в атомы; одни утверждают, что она переходит в тела природы, другие назначают ей странствование в продолжение трех тысяч лет: те, которые сами не живут и ста лет, обещают душе три тысячи лет существования! Как назвать эти мнения? Не химерою, как мне кажется, или: глупостью, или безумием, или нелепостью, или всем этим вместе? Если они нашли какую-нибудь истину, то

пусть бы они одинаково мыслили, или говорили согласно друг с другом: тогда и я охотно соглашусь с ними. Но когда они разрывают, так сказать, душу, превращают ее – один в такое естество, другой в другое, и подвергают различным преобразованиям вещественным; признаюсь, такие превращения возбуждают во мне отвращение. То я бессмертен, и радуюсь; то я смертен, плачу; то разлагают меня на атомы, я становлюсь водою, становлюсь воздухом, становлюсь огнем; то я не воздух, и не огонь, но меня делают зверем, или превращают в рыбу, и я делаюсь братом дельфинов. Смотри на себя, я прихожу в ужас от своего тела, не знаю, как и назвать его, человеком ли, или собакой, или волком, или быком, или птицей, или змеей, или драконом или химерою. Те любители превращают меня во всякого рода животных, в земных, водяных, летающих, многовидных, диких или домашних, немых или издающих звуки, бессловесных или разумных. Я плаваю, летаю, парю в воздухе, пресмыкаюсь, бегаю, сижу. Является, наконец, Эмпедокл и делает из меня растение»<sup>391</sup>.

Из этого живого и в высшей степени остроумного рассуждения христианского писателя видно, до какой степени заблуждались языческие философы в самых существенных вопросах касательно души человеческой.

## Святоотеческое учение о единстве души и при разнообразии ее способностей; душа и дух

Святоотеческое учение о субстанциальности душевного начала убеждает нас в том, что отцы церкви вполне единогласно признавали душу человеческую за реальную сущность, подтверждая и доказывая эту основную мысль психологии не только путем положительного ее раскрытия, но и посредством рациональных доказательств, направленных к опровержению господствовавших в их время ложных воззрений на этот предмет. Но каким бы путем они ни шли к раскрытию и уяснению означенной истины, с каких бы сторон ни обсуждали ее и какому бы обстоятельному решению ни подвергали, всегда бы оставался невыясненным вопрос, одна ли такая субстанция руководит и управляет всем ходом нашей душевной жизни, или, кроме нее, в природе человека существуют и другие самостоятельные силы, действующие на ряду с ней и независимо от нее, как особые начала. С точки зрения понятия о душе, как самостоятельной сущности, едва ли возможно было уяснить разнообразные до противоположности явления нашей природы, тем более, что опыт и наблюдения в действительной жизни души указывали факты, по-видимому противоречащие такому понятию о ней. В самом деле, если душа – сущность, «если она самоипостасна, говорит св. Максим Исповедник, то она должна действовать сама по себе, естественно, и сама чрез себя и с телом, умствуя и размышляя по естеству, и никогда не отделяясь от умственных сил, естественно ей присущих»<sup>392</sup>. В действительности же мы видим иное; нам приходится наблюдать такие явления, когда душа, по-видимому, перестает быть самостоятельной. Что сказать, например, о состояниях души ненормальных, влекущих за собою временное или постоянное подавление сознательной и свободной деятельности человека, когда он как бы отрешается от самого себя и кто-то другой начинает управлять его духовной жизнью? Самая борьба человека с различными страстями, как бы

подтверждает существование в душе человека некоторой самостоятельной силы, которую душа наша пытается одолеть. Еще очевиднее станет это, когда мы обратим внимание на другую обширную и по-видимому самостоятельную область животных явлений нашей жизни. Процессы питания, дыхания, роста и тому подобные физические отправления нашего организма, произвольные автоматические движения также исключают по-видимому всякое влияние свободной воли и разума.

Теоретическое обоснование учения о существовании в человеке нескольких отдельных душевных начал принадлежит греческому философу Платону. «Платон различал в человеке две души – высшую, разумную и низшую неразумную. Первая составляет бессмертное в нас начало и имеет происхождение от Самого верховного Бога. Она помещается в голове, дабы возвышать нас над землею и напоминать, что мы скорее дети неба, чем земные существа. Вторая низшая душа противоположна высшей и смертна, подобно телу, которое ею оживляется. Она создана не верховным Богом, а богами низшими, которым хотелось, чтобы в мире находились существа не только бессмертные, но и смертные. Эта животная душа служит источником всяких страстей в человеке и имеет в свою очередь две различные силы – вождение и раздражительность, из которых первая, как источник желаний, направленных к удовлетворению плотских потребностей (пищи, питья и пр.), помещается во чреве, вторая между чревом и шеей, в сердце, чтобы, повинувшись разуму, она помогла укрощать страсти, когда они будут противиться возвышенным велениям головы»<sup>393</sup>.

Учение о трехчастном делении человеческой природы и о двух началах в душе человека поддерживалось целым рядом философских и еретических учений, принадлежавших неоплатоникам, стоикам, каббалистам, гностикам, манихеем, аполлинаристам и др.<sup>394</sup> Дух, душа и тело, – вот составные части человеческой природы, по их учению. Признание трех частей в человеке с точки зрения философии объяснялось ее бессилием доказать возможность происхождения всего доброго

и худого в мире от двух субстанциальных начал. Под влиянием этой философии, а частью и по указаниям собственного опыта, исследователи души человеческой были вынуждены искать в человеке особый источник для объяснения низменных душевных движений в человеке. Объяснять их действием одной и той же души человеческой св. отцы находили невозможным, так как это противоречило их высокому представлению о ее богоподобной природе. Некоторое подтверждение для таких суждений о душе можно было находить и в учении Св. Писания, в особенности же в учении ап. Павла о теле, душе и духе, как трех различных состояниях человеческой природы. «Сам же Бог мира, читаем здесь, да освятит вас во всей полноте, и *ваш дух, душа и тело* во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»<sup>395</sup>.

Учение Платона о двух самостоятельных принципах душевной жизни было усвоено многими отцами и учителями церкви христианской, хотя и не было принято ими в буквальном смысле. В таком, на первый взгляд, смысле, говорят о душе: Ириней Лионский, Тертуллиан, Климент Римский, Григорий Нисский, Ефрем Сирий, Епифаний Кипрский, Исаак Сирий и некоторые другие отцы и учителя церкви. С особенною же ясностью о двух началах в душе человека учили: великий христианский мыслитель Ориген, Иустин Философ, Татиан и Климент Александрийский, которые утверждали по-видимому, что человек по своей природе, – существо трехчастное, состоящее из духа, как начала высшего, разумного, божественного, плоти, начала низшего, и души, как начала посредствующего между плотью и духом. Для утверждения истинности святоотеческого учения о единстве душевного начала, необходимо разобраться в различных по-видимому и тождественных на самом деле понятиях о душе человеческой и решить вопрос, нет ли раздвоений в самой душе человеческой и нельзя ли допустить на основании святоотеческого учения особое, наряду с душой, самостоятельное начало – дух?

Пока вопрос о двух самостоятельных началах души не был поставлен в связь с догматическою стороною христианства, он не мог возбуждать особенных прений, тем более, что в древней



церкви было весьма распространенным учение о существовании в человеке, кроме тела, единой и нераздельной духовной разумной сущности. В же веке, когда мнение о двух душевных началах было положено еретиком Аполлинарием в основу еретических суждений о лице Богочеловека, вопрос этот становится предметом особенного внимания св. отцов церкви. «По учению Аполлинария, говорит бл. Феодорит Кипрский, в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная». «Если же человек состоит из трех частей, учил далее Аполлинарий, то и Иисус Христос, как Богочеловек, также состоит из трех частей – духа, души и тела; причем духом именуется в Нем Божество, а душой и телом – Его человеческая природа. В этом учении Аполлинарий думал найти разъяснение догматической тайны о соединении двух естеств во Иисусе Христе»<sup>396</sup>. Такого же воззрения на состав человеческой природы держались и все ариане. С этих пор вопрос о духе сделался предметом тщательного исследования со стороны отцов и учителей церкви не только как вопрос, входящий в учение о душе человеческой, но и как основной вопрос для правильного уяснения догматической тайны богочеловеческой природы Иисуса Христа.

В целях нашего изложения весьма важно определить лишь то, допускают ли св. отцы церкви третью особую субстанцию в природе человека, упоминая о духе на ряду с телом и душой, и если нет, то в каком смысле употребляют они это слово в применении к душе человеческой.

Слово «дух» и соединяемые с ним понятия на языке святоотеческом имеют самый разнообразный смысл. Наиболее обстоятельный свод понятий о духе дает нам св. Епифаний Кипрский, который на основании Св. Писания выясняет всестороннее значение слова «дух». Духом, в особом значении сего слова, говорит он, именуется прежде всего Дух Святый, третье лицо Святой Троицы, как *Дух истины* (Ин. 14:17), *Дух Божий* (Рим. 8:9; 1Кор. 2:11), *Дух Христов* (Рим. 8:9.) и как Дух благодати, различно каждому подающий блага: *дух премудрости, дух разума, дух силы, дух искуплений, дух пророчества, дух рассуждения, дух языков, дух сказаний* и

прочие дарования, как говорит Апостол: *един и тойжде Дух, разделяяй коемуждо якоже хочет* (1Кор. 12:8–11). О том же Духе Святом говорится и в других местах Писания, как Духе благом, вездесущем, возрождающем нас в жизнь духовную и наставляющем на всякую истину (Пс. 142:10; Ин. 3:8; 1Кор. 4:15; Ин. 15:26; Ин. 16:12–14<sup>397</sup>). Под именем «духа» известны далее в писании бесплотные силы, которые различаются как духи небесные, земные, подземные, истинные, лживые, духи злобы, духи, имя коим легион (Лк. 8:31; 3Цар. 22:21, 22; Еф. 6:12; Мф. 8:28 и Лк. 8:30). Им повелевал Христос, их изгонял Он одним словом своим и запрещал говорить (Мк. 1:34). Но весьма нередко словом дух обозначается и самая душа (Пс. 103:29. 1Кор. 2:11). Такое, например, понятие, по изъяснению Св. Иоанна Златоуста, соединяется со словом дух в Св. Писании, когда ап. Павел повелевает *«предати такового (блудника) сатане, да дух спасется»*<sup>398</sup>. Святым же Афанасием Александрийским самая душа понимается, как жизненный дух<sup>399</sup>. Духом называется, говорит Св. Иоанн Златоуст в другом месте, и духовное дарование<sup>400</sup>, и душевное расположение человека<sup>401</sup> и состояние его нравственного чувства. В этом последнем смысле говорится в Писании о духе умиления (Рим. 11:8), о духе страха (2Тим. 1:7), о духе пытливом (Деян. 16:16), о духе блужения (Ос. 4:12), о духе бурном (Пс. 10:6), о духе многоглаголивом (Иов. 8:2)<sup>402</sup>. Следовательно, в отношении к человеку, как замечает Григорий Великий, «дух» обыкновенно употребляется двояко: «иногда дух употребляется вместо души и ее многоразличных состояний, иногда же вместо духовного действия»<sup>403</sup>, как самого Господа и Духа Святого, так и ангелов и человека. В доказательство того, что душа иногда называется духом, Св. Григорий Великий ссылается на слова евангелиста о Христе: *«преклонь главу, предаде дух»*, – и при этом присоединяет: «если бы евангелист иное назвал духом и иное душой, то по исшествии духа, душа бы оставалась»<sup>404</sup>. «Название духа, говорит он далее, употребляется и вместо действия духовного, как написано: «творяй Ангелы своя духи и слуги своя огонь палящ»<sup>405</sup>. В тех же различных видах истолковывает понятие о духе и св. Иоанн Дамаскин. «Дух

рассматривается, говорит он, различно: есть Дух Святый, и есть действия Духа Святаго; дух есть и душа; иногда и ум называется духом»<sup>406</sup>.

Таким образом, святоотеческое толкование слова дух может быть сведено к следующим четырем понятиям: к понятию о Духе Святом, о духах бесплотных, о душе человеческой и об их действиях. Употребление слова дух святыми отцами в указанных значениях дает нам основание и для дальнейших рассуждений о том, все ли священные писатели пользовались означенным словом одинаково, или, быть может, некоторые из них в применении к человеку думали о духе, как самостоятельном и особом наряду с душою психическом начале. Начнем с тех из них, у которых мысль о трехчастном делении природы человека проводится особенно резко.

В этом отношении особенно заслуживает внимания учение о душе Климента Александрийского. Климент различал в душе два начала – высшее, чисто духовное и разумное начало, которое он называл ἡγεμονικὸν души и низшее, неразумное, чисто физическое начало, известное у него под именем ἄλογον μέρος. Эта низшая животная душа управляет органическую жизнью нашего тела, его питанием и возрастанием, и вместе с тем служит седалищем низменных желаний и местом действия всяких страстей в человеке. Что касается высшего духовного начала, ἡγεμονικὸν души, то в нем собственно сосредоточивается все, что отличает человека от животных, а именно – способность познания и сила свободной воли. Разум и воля дают способность человеку господствовать над душой неразумною и над ее неразумными силами. Но несмотря на некоторую зависимость низшей души от высшей разумной, оба эти начала находятся во враждебном отношении между собою: начало плотское противодействует духовному, а духовное силится одолеть плотское<sup>407</sup>. В этом смысле Климент с явной ссылкой на Платона называет тело узами, темницею души, сравнивает его с гробом и говорит, что гностик должен презирать тело и отрешиться от него, если хочет обнаружить истинное богочтение<sup>408</sup>. В виду такого существенного различия действующих в человеческой душе начал каждое из

них должно руководствоваться особыми законами: плотской дух, говорит Климент, управляется законами второй скрижали, а разумная душа – законами первой скрижали. Все эти и подобные выражения ясно, по-видимому, говорят о том, что Климент Александрийский в своем учении о душе всецело примыкал к психологии Платона, и вместе с ним допускал существенное различие между указанными частями души.

Но несмотря на это, есть полная возможность доказать на основании учения самого Климента, что он был далек от дуалистического взгляда языческих философов на душу человеческую и учил о полном ее единстве при разнообразии в ней сил и способностей. «Он не в такой степени, читаем мы в исследовании профессора К. Скворцова, увлекался системами языческих философов, чтобы рабски следовать учению, в основании которого лежал дуализм. И если мы поставим упомянутые выражения Климента в связи с общим его учением, то окажется, что две части души он рассматривал только как две различные способности или силы одной и той же души. С этим объяснением гармонирует и то положение Климента, что душа есть организующее начало тела и что тело из гроба души должно сделаться храмом Божиим»<sup>409</sup>.

Положительное учение Климента о природе человека, состоящей из души и тела, убеждает нас в том же самом. «Подобно баснословному центавру, читаем мы у Климента во многих местах его сочинений, человек состоит из двух различных частей: разумной и неразумной – души и тела. Справедливо говорит Моисей, что тело, которое Платон называет земной скинией, создано из земли, а душа разумная вдунута в лицо свыше от Бога. Гностики злословили тело, считая его произведением злого димиурга и противопоставляя духу, который произошел от Благого Бога. Но «один и тот же Бог сотворил и внутреннего и внешнего человека», говорит Климент, и «состав человека сложен из различных, но не противоположных частей: из тела и души», – при чем «ни душа не является чем-то добрым по природе, ни тело чем-то по природе злым»: сами по себе они средние вещи. Согласие и соответствие между этими частями столь полное, что, с одной

стороны, дух служит упорядочивающим началом в жизни тела, а с другой, тело создано ради духа и имеет одну с ним цель: «строение его сделано прямым для созерцания неба и деятельность органов чувств направлена к знанию, члены же и части приспособлены к прекрасному, а не к похоти. Отсюда это обиталище делается способным воспринять драгоценную для Бога душу и при освящении души и тела удостоивается Духа Святого, усовершенствованное совершенством Спасителя». Таким образом, тело есть благоустроенный и прекрасный орган души.<sup>410</sup>

Итак, человек по природе существо двухсоставное и дух не составляет особого от души начала, а есть только одна из способностей ее.

Мысль о трехчастном составе человеческой природы, по-видимому, выражается Иустином Философом, который учит, что «тело есть жилище души, а душа жилище духа, и что эти три части человеческого существа сохраняются в тех, которые имеют истинную надежду и веру в Бога»<sup>411</sup>. Отсюда можно заключать, что в человеке три особых начала: дух, как начало мыслящее и разумное; душа, как начало животное, и тело, как начало безжизненное. У самого Иустина мы не находим данных для определения того, как он понимал эту троичность в человеке. Но своим учением о двухсоставности человеческой природы он косвенным образом утверждает ту мысль, что третье самостоятельное начало в человеке отсутствует. «Что такое человек, восклицает он в одном месте, если не разумное животное, состоящее из души и тела». И далее положительно утверждает, что «он двоякую обнаруживает в себе природу,.. состоит из души и тела»<sup>412</sup>. Отсюда видно, что несправедливо считать Иустина сторонником учения о двух самостоятельных принципах души, хотя, по-видимому, некоторые места его творений, взятые вне контекста речи и дают для этого основание.

Но обратимся к священномученику Иринею Лионскому, не найдем ли у него восполнения недосказанной у св. Иустина мысли о том, как следует понимать его трехсоставность человеческой природы. Священномученик Иринеи, повторяя

отмеченную мысль Иустина Философа<sup>413</sup>, не только, по-видимому, не опровергает ее, но даже ищет для нее опоры в словах ап. Павла, который, по его мнению, «не имел бы никакой причины молиться о всецелом (1Сол. 5:23) и совершенном сохранении сей троичности, т. е. души, тела и духа, если бы не знал о сохранении и соединении трех и о едином и о том же их спасении»<sup>414</sup>. Человек с душою и телом, говорит он в другом месте, не есть еще совершенный человек; «совершенный человек состоит из троичности, – из плоти, души и Духа, – Духа, спасающего и образующего, плоти соединяемой и образуемой и души, находящейся между сими двумя, которая, когда покоряется Духу, то возвышается им, а когда соглашается с плотью, то впадает в земные пожелания»<sup>415</sup>. Если в первом случае не дается нам основания искать оправдания мысли о двух душевных началах в человеке, то во втором мы находим самое решительное опровержение ее. Ясно, что «Дух» образующий, нечто третье в совершенном человеке, не есть дух тварный, составляющий принадлежность человеческого существа, а Дух творческий, третье лицо Святой Троицы. Еще более убеждаемся в этом, когда обратим внимание на связь приведенного места с дальнейшею речью священномученика. Из нее следует, что этот «дух» не составляет в человеческом существе чего-либо неотъемлемого, но с одинаковою возможностью может быть в нем, может и отсутствовать. Это зависит от самого человека и его нравственного совершенствования. «Поэтому Господь и мертвыми назвал таковых (Лк. 9:60),... потому что они не имеют Духа, который животворит человека»<sup>416</sup>. А те, которые боятся Бога и веруют в присутствие Сына Его и верою утверждают в сердцах своих духа Божия, те по справедливости называются людьми чистыми и духовными и живущими по Богу, потому что имеют Духа Отца, который питает человека и возвышает в жизнь Божию»<sup>417</sup>. Те же Божественные имена и свойства приписываются этому Духу и в других местах творений св. Иринея Лионского <sup>418</sup>.

Душа и дух, по учению св. Иринея, два совершенно различные по происхождению и по своим действиям начала: «иное дыхание жизни, делающее человека душевным, и иное

Дух животворящий, делающий его духовным». Первое составляет неизменную часть человеческого существа, второе есть Дух от Отца исходящий, единое с Ним, все наполняющий, присносуший, животворящий и подающий жизнь<sup>419</sup>, дух, который может быть принят человеком, не принят и снова отвергнут; причем сам человек в этих случаях, не изменяя своего существа, получает лишь другое наименование, характеризующее его духовное состояние, и называется духовным или плотским. «Когда Дух, смесившийся с душой, соединится с этим изваянием..., то делается духовный и совершенный человек..., а если у души не будет Духа, то это будет по истине душевный, плотский, презренный, несовершенный»<sup>420</sup>. Из этого понятия о человеке душевном и духовном со всею очевидностью следует, что неизменную часть духовного существа в человеке, без которой он не может быть полным человеком, составляет собственно его душа, а не «дух», который бывает принадлежностью только совершенного человека. Дух может сделаться причастным только «совершенному» или духовному человеку. «Совершенный» только, а не всякий «человек есть смешение и соединение души, восприимлющей Духа Отца, с примешанною ей плотью»<sup>421</sup>. «Соединение души и плоти», только «восприимля Духа Божия, делает человека духовным»<sup>422</sup>. Следовательно, только совершенный человек, сделавшись причастным Духа Святаго, по своей природе становится как бы трехсоставным.

Чтобы видеть, какова настоящая природа человека по его идее, как существа, созданного Творцом, будем рассуждать вместе с священномучеником таким образом. Ни одна из трех указанных составных частей в отдельности не может образовать полного человека. «Изваяние плоти само по себе не есть совершенный человек, но тело человека и *часть человека*; и душа, сама по себе, не есть человек, но душа и *часть человека*; и Дух не человек; ибо Духом называется, а не человеком. Смешение же и единение всего этого составляет совершенного человека»<sup>423</sup>. Хотя человек, истолковывает мысль св. Ириния К. Скворцов, может состоять из трех частей: тела, души и духа, и хотя эти три части только во взаимном единстве составляют

совершенного человека; но надобно заметить, прибавляет он, что «дух не есть такое существенное свойство, без которого человек не был бы человеком; ибо душу все имеют, а дух только те, которые побеждают чувственные желания». Человек, хотя бы не имел духа, а состоял только из души и тела, не есть существо неоконченное, но есть существо целое, созданное по образу Божию, и притом так, что этот образ столь же неизгладим, как и его природа. Человек не будет иметь в таком случае только богоподобия, которое действительно принадлежит одним духовным, т. е., кои удостоились получить этот благодатный дух; но образ Божий всегда остается при нас, и мы все можем сделаться духовными, если захотим. Св. Иринеи скорее согласен признать несовершенным того человека, который имел бы дух, а не имел тела. «Душа и дух», говорит он, «хотя могут быть частью человека, но никаким образом не могут быть самим человеком. Совершенный человек есть соединение и связь души, приемлющей духа Отца, и плоти, которая есть отражение образа Божия. Если кто отнимет существо плоти, а примет только один дух, то останется существо, которое не есть более духовный человек, а есть дух человека»<sup>424</sup>. Лишаясь же Духа Божия или отвергая его, человек перестает быть лишь духовным и совершенным, хотя и сохраняет свою природу в естественной ее полноте, состоящую из души и тела. Следовательно, только душа и тело являются существенными принадлежностями человеческого существа и нет в его природе другого самостоятельного душевного начала, которое бы наряду с душою и одновременно с ним управляло его психическою жизнью.

Из разбора и сопоставления высказанных Св. Иринеем Лионским мнений по вопросу о «духе» и его значении, видно, что священномученик был далек и чужд взглядов Платона, отделявшего в человеке дух от души, как начало совершенно самостоятельное. Как на решительное подтверждение такого взгляда о двухсоставности природы человеческой, можно указать в заключение и на те пункты его учения, где он положительно утверждает, что человек состоит из души и тела. «Человек, учил он, есть срастворение души и плоти,



образованное по подобию Божию»<sup>425</sup>. «Ни тело отдельно от души, говорит он в другом месте, ни душа отдельно от тела не составляют человека, но то и другое вместе, в единстве есть человек»<sup>426</sup>. Только в составе души и тела человек сохраняет свою полную природу и в составе этих обоих природ своих должен заботиться о своем спасении; так как в составе этих двух природ он получает в свое время соответствующее возмездие. Сами «предстоятели церкви... чают спасения всего человека, т. е. спасения его души и тела»<sup>427</sup>.

Учение христианского апологета Татиана о душе человека также, по-видимому, дает основание думать, что и он отличал в человеке, кроме души, еще и дух, как нечто от нее отдельное и особенное. Кроме вещественного духа (или души, как называет его он в другом месте), есть в человеке дух невещественный, в котором состоит образ и подобие Божие. В начале этот дух обитал вместе с душою, так что первые люди состояли с одной стороны из вещества, а с другой были выше его. Но теперь Дух Божий не во всех присутствует; Он пребывает только в некоторых, праведно живущих людях, и, соединясь с их душою посредством откровений, возвещает и прочим людям о сокровенных вещах. Это есть та сила, которая просвещает душу, служит для нее путеводителем и делает ее бессмертною»<sup>428</sup>. Таким образом, по учению Татиана, хотя человек в своем естественном или падшем состоянии и состоит из двух частей – тела и души, но до падения в нем обитал еще и дух, как высшая часть человеческого существа, без которого человек перестает быть полным и совершенным человеком. Этот дух сообщается и теперь некоторым людям. «Человек, говорит Татиан, может и не иметь в себе духа; а не имеющий духа превосходит животных только членораздельными звуками; во всем же прочем образ жизни его такой же, как у них, и он не есть уже подобие Божие»<sup>429</sup>, и даже «становится смертным»<sup>430</sup>.

В таком учении христианского апологета, рассуждает проф. Скворцов, некоторые склонны видеть его расположенность к гностическому образу мыслей; но такое суждение было бы слишком неверно. Устанавливая различие между душевным и духовным человеком, говорит он далее, Татиан, как кажется,

хотел следовать апостолу Павлу; но не будучи опытен в разъяснении Писания и при склонности ко всему языческому, он не понял надлежащим образом слов апостола. Делая различие между душевным и духовным человеком в разных местах своих писаний (1Кор. 2:12; Рим. 8:5; 1Кор. 2:14, 15), ап. Павел, как видно из связи речи, везде под именем Духа подразумевал Духа Святаго; Татиану же могло показаться, что апостол указывает здесь на высшую способность души человеческой. «Апостол, говоря о действиях Духа Святаго, не отрицает в человеке способности к принятию этого Духа, а хочет сказать только, что есть люди, которые как бы не желают общения с Духом Святым, противятся Ему; а из объяснения Татиана следует, что есть люди, которых существо состоит из двух частей: души и тела, – третья же, т. е. дух, сообщается только некоторым, и при том каким-то чудом. Он не взял во внимание того, что апостол под именем души нередко понимает чувственность или лучше – низшее жизненное начало, руководясь которым человек может совершенно забыть о высшем и божественном; но везде хочет разуместь основание существа нашего и потому относит к нему все те недостатки, которые в св. писании приписываются душе животной, чувственной»<sup>431</sup>.

Замечательно определено о составе природы человеческой высказывается Тертуллиан, который прямо говорит, что человек состоит из двух частей, «так тесно между собою связанных, что ни душа сама по себе не может быть названа человеком, ни тело без души не составляет человека; но человек есть соединение двух субстанций, заключающихся одна в другой и неразрывно связанных между собою»<sup>432</sup>. Столь ясное учение Тертуллиана о составе природы человеческой, высказываемое при том и в других местах его сочинений, не могло бы возбуждать никаких сомнений, если бы сам великий апологет не приписывал иногда человеку, кроме тела и души, еще и духа, как составной части его природы<sup>433</sup>. Но внешнее разногласие в учении Тертуллиана о душе человеческой совершенно устраняется, если мы на основании его собственных творений определенно установим то понятие,

какое соединяет он со словом «дух». Как видно из его рассуждений, Тертуллиан, отличая от души дух, под этим последним словом понимает не какое-либо отдельное от души начало, а внутреннюю или высшую сторону той же души человеческой<sup>434</sup>. Что Тертуллиан совершенно был чужд ложного взгляда на природу души человеческой и не мог принять мнения Платона о делении ее на две части – начало организующее или «душу» и субстанцию мыслящую или «дух», – это видно еще яснее из тех мест его сочинений, где он сам восстает против допущения такого деления души человеческой, полагая в то же время, что и одной души вполне достаточно для объяснения разнообразной деятельности и жизни в человеке. «Зачем, говорит он, разрывать единство человеческое и вводить третье начало, когда двух достаточно для объяснения жизни органической и жизни разумной? Зачем вводить бесполезное колесо в механизм человека? Всякую деятельность, которую вы (гностики) приписываете этому третьему началу, легко можно отнести ко второму. То самое начало, которое делает человека существом живущим, делает его существом мыслящим и рассуждающим. Субстанция, которая одушевляет и оживляет тело, есть вместе и центр деятельности разумной. Вы хотите поместить на одной стороне начало животное, – на другой начало духовное и разумное, как бы признавая эти начала двумя различными субстанциями, но в таком случае может произойти и то, что дух отделится от души, как душа отделяется от тела, что дух будет жить в теле, когда душа его оставит. Но не противное ли мы замечаем? Душа никогда не покидает тела без духа: это значит, что душа и дух составляют одно; ибо там должно быть единство субстанции, где отделение невозможно. Дух не есть субстанция отличная от души: то, что латиняне называют *mens*, а греки *νοῦς*, есть способность душевная»<sup>435</sup>.

Приведенное рассуждение Тертуллиана было направлено им против учения гностиков, которые, опираясь на теорию Платона, своих последователей делили на плотяных (иликов), душевных (психиков) и духовных (пневматиков)<sup>436</sup>.

Напрасно мы стали бы искать подтверждения учения о духе и душе, как особых самостоятельных частях человеческой

природы, и в творениях св. Григория Нисского. Как глубокомысленный философ, он исследует вопрос о душе человеческой довольно подробно, но решает его в смысле противоположном платоновскому. Только неправильное истолкование некоторых мест св. отца может давать основание для противоположного заключения. Для примера укажем на то место творений епископа Нисского, где он, по-видимому, допускает кроме тела (подобную душе животных) чувствующую душу и душу в собственном смысле (какой не имеют животные) или дух<sup>437</sup>. А еще яснее ту же самую мысль о трехчастном делении человека Григорий Нисский выражает тогда, когда говорит об обязанностях христианина «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом»<sup>438</sup>. Ни из приведенных мест, ни из контекста речи еп. Нисского не видно, чтобы он называл где-либо душу и дух самостоятельными началами духовной природы человека. Эта мысль совершенно устраняется не только ясным и положительным учением того же св. отца церкви о двух составных частях природы человека<sup>439</sup>, но еще более экзегетическим его разъяснением учения ап. Павла о различении в человеке духа, души и тела (1Фес. 5:23). В виду того, что неправильное толкование слов ап. Павла о составе человеческой природы было положено в основание ложного учения о том же предмете не только некоторыми церковными писателями, но и еретиками, весьма важно указать на то, как понимал слова эти сам св. Григорий Нисский.

По изъяснению св. Григория Нисского, апостол Павел, желая, «да сохранится (у Фессалоникийцев) всесовершен дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес. 5:23), не хотел видеть в этих трех частях природы человеческой трех отдельных сущностей, но отметил лишь три различные ступени жизни, которые Бог нераздельно соединил в человеке. Эти части следующие: тело (σώμα), которое сосредоточивает в себе питательную жизнь, душа (ψυχή), обозначающая жизнь чувственную и, наконец, дух (πνεῦμα), как начало высшее, духовно-разумное. Тот же самый смысл заключается и в словах Евангелия, где Господь научает

книжника «предпочитать всякой заповеди любовь к Богу, свидетельствуемую от всего сердца, от всей души, и всем помышлением» (Лк. 10:27). «Ибо и здесь, продолжает Григорий Нисский, мне кажется, слово Писания объясняет ту же разность, сердцем называя состояние телесное, душою – среднюю природу, помышлением – высшую, разумную и творческую силу»<sup>440</sup>. Сам ап. Павел вовсе не имеет в виду в приведенном выше месте уяснять состав человеческой природы, но обращает внимание только на нравственное состояние человека и указывает на трехчастное деление человека лишь потому, что это деление соответствует трем основным ступеням его нравственного поведения. Соответственно этим трем ступеням духовной жизни человека, ап. Павел указывает три различных состояния воли, называя человека то плотским, когда он «занимается чревом и его услаждениями», то душевным, если он «возвышается над пороком, но не вполне причастен добродетели», то, наконец, духовным, когда он «имеет в виду совершенство жития по Богу»<sup>441</sup>. Осуждая, порочную жизнь коринфян, ап. Павел прямо называет их *плотскими* (1Кор. 3:3); относительно душевной жизни Апостол замечает: *душевен человек не приемлет, яже Духа Божия, юродство бо ему есть* (1Кор. 2:14), и наконец, определяя духовную жизнь человека, он замечает: *духовный же востязует убо вся, а сам той не от единого востязуется* (1Кор. 2:15)<sup>442</sup>. Отсюда, заключает Апостол, видно, что «как душевный выше плотского, так в том же отношении духовный превышает душевного»<sup>443</sup>. Ясно, что Аполлинарий неправ, когда в учении ап. Павла ищет опоры для своих еретических суждений о лице Богочеловека. Если и можно вывести какое-либо заключение психологического характера из слов ап. Павла, то во всяком случае не в пользу Аполлинария. Разделяя всех людей, по их нравственному состоянию, на плотских, душевных и духовных, ап. Павел «ни плотского не лишает умственной или душевной деятельности, ни духовного не представляет отрешенным от связи с телом и душою, ни душевного не выставляет лишенным ума или плоти; но прилагает наименования состояниям жизни, судя по тому чего в них больше»<sup>444</sup>. Но ни одна из этих трех жизненных сил не

может существовать отдельно, как самостоятельная сущность; все они нераздельно находятся в человеке и только во всей своей совокупности составляют душу человека, так что «нельзя назвать и человеком, у кого недостает чего-либо такого, без чего была бы не полна его природа»<sup>445</sup>.

Итак, и по учению св. Григория Нисского, душа и дух суть наименования одной и той же духовной сущности и что если делается между ними различие, то лишь для того, чтобы обозначить различные состояния и действия этой сущности. В частности, дух, как нечто третье в человеке, не составляет принадлежности всех людей, а есть отличительная особенность лишь людей совершенных и обозначает собою совокупность тех свойств души, которые действием Св. Духа и естественными усилиями свободной воли человека преобразуются в нечто высшее и особое от прочих общечеловеческих свойств.

После св. Григория Нисского особенного внимания по вопросу о трехсоставном делении человека заслуживают рассуждения св. Ефрема Сирина. Ефрем Сирин весьма нередко в своих творениях упоминает о духе, как отдельном от души начале. Особенно же ясное указание на это мы находим в его молитвенном воззвании к Пресвятой Троице. «Даруй нам, Господи наш, принести тебе три избранные дара. Даруй нам, Господи наш, воскурить пред тобою три благоуханные кадила. Даруй нам, Господи наш, возжечь Тебе три ясно горящие светильника: дух, душу и тело, сии три дара единой Троице Дух посвятим Отцу, душу посвятим Сыну, тело посвятим Духу Святому, Который вновь восставит его из праха. Отче, освяти Себе дух наш! Сыне, освяти Себе душу нашу! Душе Святой, освяти Себе тело наше, изнемогающее от язв! Даруй нам, Господи наш, возрадоваться о Тебе, и Ты возрадуйся о нас в последний день. Хвала Тебе от духа, тела и души»<sup>446</sup>.

Этого, по-видимому, достаточно, чтобы причислить Ефрема Сирина к защитникам мысли о трехчастном составе души человека. Но такое мнение будет основываться на недоразумении. Сам Ефрем Сирин в разных местах своих творений положительно утверждает, что «человек двойствен, состоит из души и тела»<sup>447</sup>, и эту истину полагает даже в

основание для утверждения истинного понятия о лице Богочеловека, в виду вышеизложенного заблуждения Аполлинария. По учению Аполлинария, писал Св. Ефрем Сирин, 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>448</sup>.

Вообще нужно сказать, что Ефрем Сирин, так часто употреблявший слово «дух» в применении к душе человеческой. никогда не соединял с ним мысли, что это есть особая самостоятельная сила души, но понимал его в смысле известного состояния самой души, которая могла прийти в такое состояние по своему нравственному совершенству, могла и лишиться его по своей порочности<sup>449</sup>.

Насколько был далек Ефрем Сирин от допущения в природе человека третьей субстанции под видом духа, это можно видеть из того, что он весьма опасался, чтобы еретики не нашли для себя опоры в учении Апостола Павла и сам надлежащим им образом разъяснял те пункты этого учения, которые давали повод для трехчастного деления человека. «Хотите ли познать душу и дух?» спрашивает Сирин, объясняя смысл слов апостола Павла: «слово Божие судительно помышлением и мыслем сердечным и доходит до разделения души и духа» (Евр. 4:12). «Хотите ли познать душу и дух?... Апостол людей, поступающих естественно назвал душевными, а поступающих противоестественно плотскими; духовные же суть те, которые и естество преобразуют в дух. Ибо делатель Бог знает и природу и произволение, и силы каждого, и всевает слово Свое, и требует дел, по мере сил наших, не уступает над собою земледельцам, которые на всякой почве сеют приличные ей семена; лучше же сказать, сверхъестественно и несравненно превосходит их, проникая в душу и дух, естество и произволение»<sup>450</sup>.

Такое же понятие о духе высказывали Исаак Сирин. Иоанн Кассиань, Иоанн Златоуст, Епифаний Кипрский<sup>451</sup> и др.

Против единства души несколько не говорят те, нередко встречающиеся у святых отцов суждения, по которым душа

после грехопадения является как бы раздвоенною и расчлененною. Чувство душевное, говорит св. Максим Исповедник, было едино в состоянии невинности, а после грехопадения оно раздоилось по причине греха<sup>452</sup>. Хотя, действительно, в душевной жизни человека наблюдается такое состояние, в котором как бы непрестанно борются два противоположные начала<sup>453</sup>, но это раздвоение есть лишь результат повреждения грехом той же единой души нашей всегда себе равной и тождественной. Существо нашего духа и его природа остались также и после грехопадения, изменилось лишь направление его деятельности в худую сторону. А это нравственное раздвоение нашей души, хотя и руководимое двумя противоположными законами жизни духовной, самого существа души нашей не касается.

Поводом к утверждению мысли, будто бы св. отцы признавали дух и душу за особые самостоятельные начала, послужила отчасти неточность святоотеческой терминологии. Полагая понятие души в основу всех родов и видов жизни, отцы церкви для ее обозначения употребляли одно и тоже слово ψυχή, соединяя с ним особый смысл в каждом отдельном случае. Так, св. Максим Исповедник, рассуждая о предметах видимого мира, указывает на три вида душ, обозначаемых одним и тем же словом. «Все тела», говорит он, «по природе недвижимы: движутся же душою – *одни словесно-разумною, другие бессловесно неразумною, а иные бесчувственною*»<sup>454</sup>. Первая из них одушевляет человека, вторая – животных, а третья – растения. Вследствие такого словоупотребления получалась неопределенность понятия о душе, дававшая возможность допускать и то, будто бы святые отцы для объяснения органической жизни в человеке допускали жизненную силу, как самостоятельное начало в человеке.

Но при всей неточности словоупотребления на языке св. отцов слово душа, обозначая собою принцип жизни, никогда не допускало смешения понятий о достоинстве существ, обладающих этою жизнью. Вслед за библейским словоупотреблением повествовании о «чадах душ живых» и о «душе живой»<sup>455</sup>, св. Василий Великий применяет и



обстоятельно выясняет понятие души в применении к животным земновидным, живущим на суше, и к человеку. «Слово это, говорит он, как бы показывает, что в водных животных плотская жизнь управляется душевными движениями, а в животных, живущих на суше, так как жизнь в них совершеннее, все владычество вручено душе... Посему, как кажется, в (существах) водных сотворены одушевленные тела, в живущих же на суше повелено произойти душе, управляющей телом, чтобы обитающие на земле несколько более причастны были жизненной силе». «Радость, скорбь, знание привычного, памятозлобие, жестокосердие и другие душевные состояния животных служат доказательством существования в них души»<sup>456</sup>. «Но чтобы ты знал различие между душою скота и душою человека, продолжает Василий Великий, вспомни, как сотворены душа человеческая и душа бессловесных. Как изведенная из земли *«душа всякого животного, согласно Писанию, кровь его есть (Лев.17:11)*, а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть, и истлевшая плоть разлагается в землю; но по всей справедливости душа скотов есть нечто земное»<sup>457</sup>. Между тем душа человека, как сотворенная по образу Божию, есть сущность богоподобная<sup>458</sup>. Что же общего в понятиях о душе человека и животного, выраженных одним и тем же словом? Необходимо только уметь улавливать определенный и действительный смысл означенного слова, и тогда мы будем ближе к той истине, что отцы церкви не допускали разногласия в своих понятиях о душе человеческой.

Слова нашей речи, продолжает ту же мысль Григорий Нисский, обыкновенно употребляются или в собственном смысле, когда выражаемые ими понятия вполне соответствуют значению предмета, или в смысле переносном, когда между словами и обозначаемыми ими предметами нет полного тождества, а только видимое сходство. Если бы кто показал нам вместо настоящего хлеба камень, напоминающий его своим видом, цветом и величиною, то мы придавая ему название хлеба, употребляли бы это слово не в точном его значении, так точно и для обозначения низших сил нашей природы душа

«может быть чем-то подобоименным душе, однако есть не действительная душа, а некая жизненная деятельность, названием приравниваемая душе»<sup>459</sup> и составляющая действие той же души, которая по своей природе едина.

Чтобы избежать неясности в определении различных сторон душевной жизни, св. Григорий Нисский и другие отцы церкви прямо называют их *δύναμις*, т. е. силами или способностями души. В этом же смысле, а не как самостоятельное начало, он понимает и *жизненную силу*. Говоря о силах души, Григорий Нисский в этом случае разделяет взгляд Аристотеля, который, признавая три вида души, разумную, чувствующую и питающую, усматривал в человеке центральное соединение всех этих степеней развития, которое проходит жизнь природы. Только отношение единой души к различным ее способностям, говорит исследователь творений Григория Нисского А. Мартынов, у него выяснено еще определеннее, в смысле признания одной причины, лежащей в основе всех психических явлений. Он не говорит нам о природе души, *состоящей* из многих способностей, но об единой душе, *остающейся* такою *при многих своих способностях*. И эти способности он понимает не только как возможности (в аристотелевском смысле) для души действовать в известном направлении. В *δύναμις* св. Григория преобладает деятельная сторона над стороною возможности, т. е. она не есть только возможность, но есть известного рода действие. Действующая известным образом душа – это и есть ее сила, ее способность. Здесь еп. Нисский близко примыкает к Плотину, который точно также смотрел на душевные способности, как на реальные силы, или как на самые действия души в том или другом направлении<sup>460</sup>.

Доказывая единство души при разнообразии ее сил и способностей и при ее полном господстве над телом, некоторые отцы церкви прибегали нередко к наглядным уподоблениям, которые могли быть убедительны и для простого ума.

Св. Иоанн Златоуст, как всем известное, сообщает, что единой душе «вверены бразды правления этим животным (телом). Подлинно, что возница для колесницы, или кормчий для корабля, или музыкант для музыкального орудия, тем же

Создатель поставил душу для этого земного сосуда. Она держит бразды, движет рулем, ударяет в струны, и когда делает это хорошо, то производит согласнейшие звуки добродетели»<sup>461</sup>. И зрение и все другие чувства руководятся в своих действиях тою же разумною душою<sup>462</sup>. Непосредственное и цельное воздействие ее настолько неизменно и постоянно, что ее малейшие движения обнаруживаются и во внешних действиях, так что какова душа, таков и язык, и рассуждения<sup>463</sup>.

Истина единичного бытия души человеческой при разнообразии ее способностей настолько доступна внутреннему сознанию человека, что св. Афанасий Александрийский представляет ее в подтверждение и объяснение величайшей истины единства Божественного мироправления. При этом Премудрость Божия, все в мире приводящая в стройный порядок и всему сообщающая надлежащее течение и жизнь, как бы уподобляется душе человеческой, из которой, как из единственного источника духовно-телесной жизни человека, истекают самые разнообразнейшие чувства, мысли и действия. «Представь, говорит он, как душа наша в одно и то же время приводит в движения чувства наши, сообразно с деятельностью каждого, и как скоро предстает один предмет, все чувства приводятся в действие: глаз видит, слух слышит, рука осязает, обоняние приемлет в себя запах, вкус вкушает, а нередко и другие части начинают действовать, например, ноги ходить»<sup>464</sup>. Другие примеры, приводимые св. Афанасием для подтверждения той же истины, как нельзя более, подходят и для иллюстрации нашей душевной деятельности. Первым таким примером служит обширный хор певцов, в котором, под управлением опытного регента, делается возможным чудное и стройное пение, несмотря на то, что в состав этого хора входят лица различных возрастов, сил и способностей<sup>465</sup>.

Еще более деятельность души можно сравнить с жизнью благоустроенного народа, в котором господствует и всем управляет один мудрый царь. «Царь едва появится, дает приказ, обратит на все взор, как все ему повинуются; одни спешат возделывать землю, другие – черпать воду в водопроводах, кто идет сеять, кто отправляется в совет, кто

входит в церковь, судья идет судить, градоправитель давать законы, художник с поспешностью принимается за работу, мореходец отправляется к морю, плотник – на постройку, врач идет врачевать, зодчий – созидать, и один уходит в поле, другой приходит с поля, одни занимаются делами в городе, другие выходят из города и опять в него возвращаются. Все же это производится и благоустроится присутствием *одного градоуправителя* и его повелением»<sup>466</sup>.

И это строгое единство в управлении общественною жизнью с подчинением всех отдельных ее проявлений одному управителю, и единство в управлении хором и другие подобные факты разумной и сознательной жизни, – все это говорит о природе нашей души с необходимостью подчиняющей все ее действия одному общему началу, одному и тому же закону единства в каждом роде вещей и в природе человека, в частности.

Закон единства есть основной закон природы вещественной и духовной, так что ослабить его силу и значение *невозможно* не только фактическими доказательствами, но и разумными доводами. «Невозможно, говорит Лактанций, чтобы было многие правители вселенной, многие господа в семействе, многие кормчие на корабле, многие пастыри в стаде, многие матки в роде пчел, многие солнцы в небе, *многие души в одном теле*. Справедливо и несомненно, что вся природа должна сохранять единство в каждом роде вещей... Надобно сознаться, что одна только душа оживляет тело»<sup>467</sup>. Если во вселенной, семье, стаде, роде пчел и всякой другой корпорации, соединенной общими целями, наблюдается строгое единство, то тем более трудно и даже невозможно допускать раздвоение управляющих начал в человеке, представляющем собою малый мир. «Противно здравому уму и рассудку, говорит в другом месте Лактанций, ввести в человеческое тело многие души для руководства и распоряжения сим малым миром... Так, напр., одна душа *управляла бы страстями*, а другая бы двигала *членами*, соответственно назначению каждого из них; та употребляла бы *чувства* для их предметов, а это направляла бы *жизненные духи* к потребным для них местам; последняя же,

наконец, приводила бы в движение пружины, поддерживающие жизнь и составляющие сущность машины. Одна душа в состоянии управлять всем телом, ею оживляемым»<sup>468</sup>.

После всего вышеизложенного не трудно видеть, что по воззрению древних отцов церкви и христианских писателей, хотя, по-видимому, и допускается трехчастность в природе человеческой, однако по существу утверждается, что она состоит только из двух частей. Дух не принимается ими за особое самостоятельное начало душевной жизни. Душа и тело, – вот две существенные и неотъемлемые части человеческой природы; причем душа, равно как и тело, составляют две существенные и самостоятельные сущности, исключаящие допустимость какого-либо третьего, такого же особого начала.

Вот почему в то время, как некоторые отцы церкви допускали существование в человеке на ряду с душою еще и духа, как особого принципа той же духовной природы, большинство других церковных писателей, не упоминая о нем, прямо и положительно учили о существовании в человеке только двух составных частей его природы – тела и души. Особенно ясно учили о сем Василий Великий, Кирилл Иерусалимский, Афинагор, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Августин и Иоанн Дамаскин. Нигде в творениях этих писателей мы не встречаем ни одного упоминания о трехчастном делении природы человеческой. Напротив, они с особенною ясностью и силою выражали ту мысль, что «человек двояк»<sup>469</sup>, что «он состоит из души и тела»<sup>470</sup> и, что основание для признания его двойственным находится в самом Писании, в словах ап. Павла, который говорит о двух только частях в природе человека: «есть человек внешний и есть человек внутренний» (2Кор. 4:16)<sup>471</sup>. При такой двойственности в природе человека «и пища у него двоякая,... сообразно с составом каждой части»<sup>472</sup>. Ту же мысль выражает и св. Кирилл Иерусалимский в своем огласительном слове «О душе», настойчиво требуя от других тщательного исследования этой истины. «Познай, говорит он, что человек двойствен, состоит из души и тела»<sup>473</sup>. Подтверждение мысли о двухсоставности природы человеческой отцы церкви находили также и в св. Писании. Самое ясное и определенное

доказательство этой истины бл. Феодорит усматривал в словах Иисуса Христа, обращенных к его ученикам. Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геене»<sup>474</sup>.

## Святоотеческое учение о нематериальности или духовности человеческой души

Святоотеческое учение о самостоятельности и единстве духовного начала, изложенное нами выше, служит твердым основанием для раскрытия и уяснения дальнейшего вопроса о духовности или невещественности человеческой души. В самом деле, если душа человека есть совершенно самостоятельная и отличная от тела единая субстанция, то в свою очередь и тело наше есть также отличная от духа материальная сущность. Дух и материя, бытие сверхчувственное и чувственное, – это самые противоположные виды бытия, исключаящие одно другое и обнимающие весь тварный мир во всем его объеме. «Самое высшее разделение всех существ, говорит св. Григорий Нисский, есть деление на разумное и чувственное»<sup>475</sup>. Получается, таким образом, два совершенно особых вида бытия, характеризующихся в отношении друг к другу чертами отрицательного характера. Тут нет ни одной родственной черты, ничего общего, а есть одна самая коренная и субстанциальная противоположность, не допускающая никакого перехода из одного бытия в другое. Тело – не душа, душа – не тело, – так можно формулировать основания для дальнейшего определения и уяснения духовности нашей души. Если душа наша совершенно противоположна телу, то природа первой должна определяться всеми теми чертами, какими по существу, коренным образом, отличается дух от материи, а материя от духа. Главнейшие и самые общие формы, без которых нельзя мыслить существования материальных предметов, а, следовательно, и нашего тела, суть пространство, время и стоящее в связи с ними движение. Посмотрим, насколько душа отличается от тела в отношении к этим формам бытия и какие проистекают отсюда черты ее духовной сущности.

Признание полной противоположности души и тела по существу вносит в понятие о них черты отрицательного характера, определяющие духовную природу человека. Одним

из существенных признаков материальных предметов, обусловливаемых их определенным положением в пространстве, признается их делимость. Делимость это есть такой общий признак тел, по которому все они без исключения подлежат разложению и делению до бесконечности, так что невозможно представить себе хотя бы самую малую материальную частицу, которую бы нельзя было подвергнуть дальнейшему делению. Ничего подобного нельзя сказать относительно нашей души. Как сущность простая и несложная, она не подлежит делимости. Нельзя разделить на части наше я, или указать его состав, как это мы делаем с предметами материальными. Все это свойственно телам лишь потому, что они сложны, протяженны и ограничены пространством. Если же вещественные предметы характеризуются сложностью, происходящей от бесконечной повторяемости в них материальных частиц или атомов, то душа, наоборот, будучи совершенно чуждою этой сложности, является сущностью самоцельною, всегда равною и тождественною самой себе, а, следовательно, невещественною или духовною. Такое различие материального и душевного начал дает основание св. Максиму Исповеднику заключать о бестелесности нашей души. «Если всякое стяжение и растяжение, равно как сечение, рассуждает он, свойственно телам, а свободное от всякого стяжения и растяжения и какого бы то ни было сечения, конечно, бестелесно, то бестелесна следовательно и душа, так как она этому всеконечно непричастна»<sup>476</sup>.

Самое соединение духовного и материального начал в человеке не находит себе подобия в вещественной природе, где соединение материальных частиц имеет чисто внешний характер. Правда, образ соединения душевного начала с телесным организмом для нас непостижим<sup>477</sup>, однако можно утверждать, что он имеет совершенно иной характер сравнительно с теми формами, в коих обнаруживается связь вещественных предметов и составляющих их частей. Во всяком случае не подлежит сомнению то, что отнюдь не телесный организм служит объединителем человеческой природы, а сама душа. В самом деле, «если душа, рассуждает св. Максим



Исповедник, сближается с телом так, как камешек с камешком, то душа будет телом, самое же тело не будет одушевленно... и будет составлять массу. Но душа, находясь в теле, не составляет массы, а оживляет оное. Следовательно, душа не тело, а бестелесна»<sup>478</sup>.

Занимая место в пространстве, каждое вещественное тело имеет свои определенные границы, свою величину, подлежащую измерениям по длине, ширине и высоте. Измерению по трем указанным направлениям могла бы подвергаться и наша душа, если бы она была телом материальным, величиною количественною и сложною. Допускать же это нелепо. Душа не есть... ни тяжесть, ни количество, ни троякая измеряемость; она совершенно не то, что приписывается телесной природе. Не будучи ни чем таким, она бестелесна»<sup>479</sup>.

Будучи началом несложным и простым, а потому неделимым и не подлежащим измерению, душа наша и в этом отношении не подлежит ограничениям пространства. Все наши старания указать ее пределы и придать ей какое-либо внешнее очертание совершенно напрасны: ее нельзя видеть глазами, осязать руками и воспринимать другими какими-либо внешними чувствами.

Положение материальных предметов в пространстве предполагает внешнее очертание, определяющее их взаимное отношение, их фигуры, по которым мы при посредстве внешних чувств получаем о них представление. Ничего подобного нельзя сказать о нашей душе. «Душа ни что-либо постигаемое (внешним) чувством, подтверждает св. Григорий Нисский, ни цвет, ни очертание, ни упорство, ни тяжесть, ни количество, ни протяжение по трем измерениям, ни местное положение и вообще ни что-либо из усматриваемого в веществе, ежели в нем и есть нечто иное кроме исчисленного»<sup>480</sup>. О существовании душевных явлений мы получаем понятие только чрез посредство внутреннего самосознания, «ибо нельзя видеть ни справедливости, ни мужества, ни чего-либо такого». А это служит новым подтверждением того, что «душа – не тело, а бестелесна», заключает св. Максим Исповедник<sup>481</sup>. Еще

подробнее рассуждает тот же св. Исповедник о бестелесности нашей души на основании невозможности познавать ее в чувственных формах пространства. «Всякая, какова бы ни была, телесная субстанция, различаясь, как требует того здравый смысл, количеством и качеством, размышление о себе обуславливает массою, видом, явлением и фигурою... Разбирающий эту субстанцию не в состоянии вообразить что-нибудь вне всего этого. Если же душа – тело, то конечно она может описываться или от сего, или как сие, или как что-нибудь, или нечто из сего, или сим, или чем-нибудь, или из сего чем-нибудь; но она ни от сего, ни как сие, ни как что-нибудь, ни нечто из сего, ни сим, ничем-нибудь, ни из сего чем-нибудь не может описываться: следовательно, душа – не тело».

Наконец, все предметы вещественного мира обладают непроницаемостью. Это такой общий признак тел, в силу которого два предмета не могут занимать одного и того же места в одно и то же время. И в отношении к этому признаку тел душа наша, по учению св. отцов, представляет полную противоположность. Если допустить, что душа вещественна, то она несомненно существовала бы в теле или каком-либо органе его, занимая определенное место наряду с остальными частями нашего организма. Но никто не может указать такого места в нашем теле или какой-либо части его, где бы имела свое местопребывание наша душа «Пусть, например, кто-нибудь утверждает, что душа распростирается по всему составу тела; но это было бы безрассудно, потому что распространяться свойственно телам; а для души это невозможно, как это явствует из следующего. Часто, когда у человека бывают отсечены и руки и ноги, душа остается целою и чрез уродование не уменьшается»<sup>482</sup>, хотя в случае, например, отторжения руки от тела, дух, идя от мозга, и, не находя непрерывности, не искакивает из тела и трепетный не исходит к руке..., не касается ее<sup>483</sup>. С другой стороны, положим, что душа живет не во всем теле, а собрана в какой-либо его части; но в таком случае, все прочие его члены необходимо будут мертвы, потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого также сказать

нельзя. Итак, присутствие души в нашем теле известно, а как она живет в нем, мы не знаем»<sup>484</sup>.

Подобное явление наблюдается также и в отношении ко всем проявлениям душевной жизни. Наши мысли, чувства и желания, сколько бы их ни возникало в нашей душе, не обособляются в особые акты душевной деятельности, но существуют совместно и совместно же обнаруживаются в нашем самосознании, нисколько не препятствуя друг другу. «Нет числа и конца нашим помыслам, заключающимся в сердце, как оно ни мало; и хотя все оно преисполнено ими, но мысли не стесняются в сердце, и не стесняют друг друга»<sup>485</sup>. То же следует сказать и о самых способностях нашей души. «Душа без труда делит силы свои на разные действия», но в каждом душевном акте сознает себя единой; она «не может вдруг делать доброго и худого..., не может пожелать и избрать вдруг и смиренномудрие и высокомерие»<sup>486</sup>. Это могло бы быть в том случае, когда душа наша была бы сложна, материальна, когда для каждого душевного акта была бы особая точка отправления. Равным образом и бесконечное разнообразие душевных состояний, несмешивающихся между собою, не могло бы иметь места в душе вещественной в силу того же физического закона, что два предмета не могут занимать одного и того же места в одно и то же время.

Наблюдая движение в вещественных предметах, мы видим, что никакое тело само в себе не имеет жизни и никакое тело не приходит в движение само по себе без всяких сторонних влияний. В основе всякого наблюдаемого нами движения материальных предметов и составляющих их частиц непременно лежит внешняя причина, без которой материя мертва, недейтельна, неподвижна, инертна. Так, всякое механическое движение, как свою необходимую причину, предполагает внешний толчок, который, в свою очередь, получает движение от другой более отдаленной причины. В основе химических процессов также лежит движение, предполагающее изменение внешнего положения частиц в теле относительно друг друга. Инерция как существенное свойство материи, очень хорошо было известно святым отцам. И тело

наше, как часть той же материи, они признавали самим по себе недеятельным и неподвижным без одушевляющего его начала<sup>487</sup>.

Противоположные свойства наблюдаются в душе. Как сущность живая, душа уже самому телу нашему сообщает жизнь и чувствительность до тех пор, пока оно бывает способно к этой жизни<sup>488</sup>. Что касается внутренней жизни самой души, то хотя значительная часть ее состояний и обуславливается воздействием внешнего мира на чувства, но гораздо больше в ней тех явлений, которые всецело получают от нее свое начало. Область самопроизвольных душевных явлений, где душа обнаруживает себя как причина жизненных явлений и изменений, неисчерпаема. Природа души человеческой и ее могла быть иною. «Ибо кто начало бытия имеет чрез изменение, тому невозможно, конечно, не быть не изменчивым; потому что самый переход из бытия в бытие есть некое изменение», при котором человеку дарована самостоятельная сущность. Человек оказывается изменчивым и по другой причине, как образ Неизменяемого Творца, с Которым он не мог быть тождественным, но Которому в то же время он должен уподобляться «чрез изменение».

Самое же «изменение есть движение, непрестанно простирающееся из одного состояния в другое: одно совершается к добру,... другое противоположно». В виду этого, так как по природе «невозможно естеству в самом себе пребывать неподвижным, то к чему-нибудь непременно устремляется произволение»<sup>489</sup>. Так изображает св. Григорий Нисский природу нашего духа, непрестанно движущегося собственным своим произволением в двух направлениях. Ничего подобного нет в предметах материальных. Если же душа чужда инерции, то по справедливости заключили святые отцы, что она невещественна. В противном случае нужно было бы допустить что-либо одно: или душа вещественна, но тогда причина ее жизненных явлений остается необъясненной, или же она имеет причину свободных движений своих вне себя. «Если душа – тело, рассуждает в этом направлении св. Максим Исповедник, то она или изнутри движется или совне;

она не движется, потому что не толкается, или не тянется, как существа неодушевленные; ибо нелепо говорить о душе души. Итак она не тело, следовательно, бестелесна»<sup>490</sup>.

Как весь вещественный мир, так и каждый предмет в отдельности по непреложным законам природы подвержены постоянным преобразованиям и видоизменениям. Ни один материальный предмет не остается одинаковым по своему составу. Будучи простым соединением материальных частиц, всякое тело во всей полноте своего существования в мире, не есть бытие самоцельное и внутренне неизменное, но беспрерывно слагающееся и разлагающееся, одним словом, бытие обусловленное. Тело наше, как часть той же материи, также не свободно от этого общего закона вещественного бытия. Наука удостоверяет, что наше тело в течение известного времени совершенно обновляется, не оставляя в себе ни одной прежней органической частицы. Да и конечный удел его, когда оно разрушится и обратится в землю, из которой взято, не говорит ли нам о том же самом? Не такова наша душа.

Исключая собою всякую идею состава, сложения и дробления, она неизменна по своему существу. Неизменность и постоянство внутренней основы душевной жизни яснее всего обнаруживается в факте самосознания. Хотя самое содержание нашего сознания сложно, изменчиво и разнообразно, но со всем этим мы никогда не соединяем представления о сложности, изменчивости и разнообразии самой основы душевных явлений. При всем разнообразии явлений душевной жизни, человек всегда сознает себя единою и нераздельною личностью, объединяющею в своем сознании всю душевную жизнь со всем ее разнообразием. На этом основании, рассуждает св. Максим Исповедник, душе более, чем чему-либо другому, приличествует наименование самостоятельной и нераздельной сущности, «поелику сущностью бывает одно и тоже и единственное числом, принимающее непременно противоположности»<sup>491</sup>.

Самая жизнь и деятельность живого существа показывает, что им движет и руководит невещественная и бесплотная душа, оживляющая и одушевляющая наше мертвое тело. Тело само

по себе, как часть материи, не имеет в себе жизни и потому остается неподвижным, недеятельным и мертвым, когда его покидает одушевляющее начало. Органическая жизнь в теле поддерживается «самой душой, когда она, будучи невещественною и бесплотною, действует и движется сообразно с своей природою, и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами»<sup>492</sup>... Потому «если есть нечто одушевленное», заключает св. Иустин, «то необходимо быть и душе; ибо одушевленное становится одушевленным от причастности души»<sup>493</sup>. Отсюда естественный вывод тот, что «если тело нуждается в душе, а душа не нуждается в теле для жизни,... то действительно душа есть нечто другое, кроме тела»<sup>494</sup>, и, как противоположное ему, бесплотна и невещественна.

Существенное отличие души от тела в том же отношении и св. Афинагора приводило к заключению о невещественности души. Душа, по Афинагору, не плоть и кровь, как тело, а есть чистый дух<sup>495</sup>. Тогда как тело, говорит он, соответственно с своей природою, 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>496</sup>.

Невозможность доказать без противоречия логическим законам материальность нашей души побуждала некоторых допускать для объяснения душевных явлений особую душу для души, как ее жизненное начало. Св. Максим Исповедник путем логических построений показывал полную несостоятельность такой попытки. «Все предметы мира вещественного, рассуждает он, делятся на два разряда – на предметы одушевленные и предметы неодушевленные. Если душа есть тело, то и она, конечно, будет или одушевленное или неодушевленное; если одушевленное, то будет одушевляться одушевленной, конечно, или сущностью, или силою, иначе сказать, случайностью»<sup>497</sup>... Отсюда представляются два возможных вывода. Коль скоро душа свое жизненное одушевляющее начало имеет от причины несамостоятельной и случайной, то мы должны признать ее

чуждою тех особенностей, какие ей свойственны, как самостоятельной сущности, – ее свободы и самостоятельности. А что душа есть свободное и разумное начало это не подлежит никакому сомнению<sup>498</sup> и без противоречия нашему сознанию допущено быть не может. В противном случае, при допущении, что душа одушевляется силою или качеством постороннего ей бытия, а не самостоятельного начала, окажется, что «безсвободное и безипостасное будет животворящим и движущим сущность»<sup>499</sup>. Итак, душа нашей души должна быть признана самостоятельною сущностью. «Но если и скажем, что сущность одушевляет душу, продолжает Максим Исповедник, то опять будем говорить, что она сама или тело или бестелесна. Если тело, то учение о сем всегда будет приводить к тем же самым нелепым из нелепых путям мыслей, доколе не будет признано, что душа бестелесна»<sup>500</sup>. Призвание для души особого одушевляющего начала несообразно и с требованиями здравого смысла, как заключающее в себе внутреннее противоречие. «Говорить, что душа одушевляется, тоже, что говорить: свет освещается, огонь согревается, – всеконечно смешно»<sup>501</sup>.

Следуя дальнейшим рассуждениям о вещественности души, остается сказать далее, что она есть бездушное тело. Но «если, говорит и против этого Максим Исповедник, назовем ее бездушным телом, то она будет нечто без чувства, без воображения, без слова и без смысла, между тем как все это относительно души и в душе есть и усматривается». Общий вывод всех этих рассуждений тот, что «душа не тело», а следовательно, как бестелесная, духовна<sup>502</sup>.

Из отношений души к нашему телесному организму усматривается, что душа наша часто действует не только независимо от тела, но заставляет его повиноваться своим, собственным велениям. Такого рода способность снова указывает на то, что она не только не есть что-либо общее с нашим телесным организмом, живущее одинаково с ним жизнью, но существенно отличное от него бытие. Этот естественный вывод из мысли о безжизненности тела св. Иустин философ заключает следующими словами: «если душа,

говорит он, повелевает телу, а тело повинуется велениям души, то действительно душа есть нечто другое, кроме тела<sup>503</sup>.

Но с особенною ясностью изображает такое отношение невещественной души к нашему чувственному телу св. Ириней Лионский, сравнивая тело с орудием, а душу с художником. «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 значения. Ибо тело подобно орудию, а душа занимает место художника. Как художник сам по себе созидает мысль произведения, но медленно 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>504</sup>.

Подобная аналогия о взаимном отношении души и тела, дающая основание для заключения о бестелесности нашей души, приводится также и св. Иустином Мучеником<sup>505</sup>.

Если однако снова допустим, что душа материальна, полагая причину ее жизненных явлений вне ее, как это видим в предметах вещественных, то и тогда логически придем к заключению несообразному с здравым смыслом. В самом деле, говорит св. Исповедник, допуская, что тело по природе неподвижно, а душа, как тело, хотя бы и самое тонко частное, также само по себе не может двигаться, мы должны решить, откуда же у нас движение? И таким образом в беспредельность, пока не дойдем до творения бестелесного. Если же скажут, что мы движемся от Бога, как от первой причины, то поскольку знаю, что большая часть наших движений нелепы и постыдны, по совершенной необходимости должны признать, что и в них виновно Божество»<sup>506</sup>.



Такой глубоко кощунственный вывод также говорит о том, что предположения о вещественности души ложны. Самая мысль об этом несостоятельна, в виду раньше изложенного учения о сущности души, и если спросит кто о сем, говорит И. Златоуст, ответ будет один, «что душа не есть ни воздух, ни дыхание, ни ветер, ни огонь, так как все они телесны, а душа бестелесна»<sup>507</sup>.

Таким образом, в результате получается положительное содержание для суждения о душе, как духовной сущности, свободной от всех свойств и признаков вещественности.

Но различие душевного и материального начал лежит гораздо глубже, чем доселе мы видели: в идее душевного начала содержится нечто большее, нежели простое отсутствие признаков пространства, времени и движения. Сущность душевного начала заключается в его разумности и свободе. В то время, как материальные вещи являются пассивным орудием и мертвым материалом для действующих в них мировых сил, душа, как сущность свободно-разумная, стоит в отношении к миру в качестве познающего начала, не сливаясь с ним, как его частица, но сохраняя свою самостоятельность.

Эта сторона жизни нашей души во всех разнообразнейших проявлениях ее мысли, чувств и желаний, способностей ее разума, сердца и свободы свидетельствует о ее духовности и невещественности еще более, чем все другие приведенные выше данные. Телу нашему отнюдь несвойственно обнаружение этих высших проявлений духовной жизни. Само по себе оно, как часть мертвой материи, не имеет ни малейших признаков мысли. «Предлагать сомнение и решать сомнение свойственно не чувству и не телу. А что относится не к телу, то необходимо относится к бестелесному»<sup>508</sup>. Уже самое решение данного вопроса о бестелесности души, при котором возможно сомнение – эта первая ступень разумности и вместе необходимый дар слова для выражения ваших суждений, говорит о том, что в нас самих живет начало совершенно отличное от телесной природы. «Ибо искать, существует ли что, или не существует, свойственно словесно разумности; а словесно разумность есть действие чего-то разумного, между тем как тело само по себе неразумно:

следовательно, есть нечто бестелесное, чему свойственно искать и рассуждать». Заключение о невещественности нашей души в данном случае имеет характер необходимости для нашего разума. Во всех этих случаях мы должны принять что-либо одно: или признать душу началом вещественным, или же считать ее духовною сущностью. Другое заключение невозможно уже потому, что нет третьей субстанции в природе человека, из которой бы могло проистекать чувственно-духовное бытие. «Две в нас силы, способные понимать дела: это чувство и разум... Но так как все силы сущностей суть силы, то необходимо быть двум сущностям, из которых одной свойственно чувствовать, а другой умствовать. А если так, то действительно есть некоторая сущность бестелесная, которой свойственно умствовать»<sup>509</sup>.

Учение о невещественности нашей души, по учению св. отцов церкви, находит для себя опору и в священном писании. Повествование о сотворении человека по образу Божию и надлежащее уразумение того, в каких богоподобных чертах отразился этот образ в человеке, всегда служило основанием думать, что душа человека не плоть и кровь, как тело, а есть чистый дух. Из этого понятия заимствует доказательство невещественности души в числе других св. отцов и св. Максим Исповедник. Идее духовности нашей души, по его учению, состоит в такой тесной связи с библейским учением о человеке, как образе Божиим, что ее отрицание извращает и уничтожает самый существенный смысл этого учения; она вытекает из него, как логическое следствие, и падает и изменяется, когда извращается самое учение об образе Божиим в человеке. «Если допустить, говорит св. Исповедник, «что душа есть тело, то как же сохранится учение о том, что мы по образу (сотворены), когда мы не скажем, что душа по всему имеет подобие Первообраза? Ибо как мы образ Умного именуем умным, – Бессмертного, Нетленного, Невидимого, наделенным этим же самым: так называем бестелесным (образ) Бестелесного (Первообраза), т. е. не имеющего какой бы то ни было массы, какого бы то ни было измерения по расстоянию»<sup>510</sup>.

Итак, душа человеческая по природе сущность невещественная, бестелесная, или что тоже духовная. Само по себе понятие духовности, как исключаящее присутствие материи, в достаточной степени уяснило бы нам природу нашей души, если бы кроме нее не было других существ духовного мира, отчасти или совершенно отличных от человека. Такими существами являются Бог, как высочайшей и бесконечный Дух бесплотный, и ангелы, одаренные также духовною природою. Очевидно, что понятие духовности не имеет тождественного значения во всех указанных случаях и должно быть определяемо различно. Чтобы установить приблизительное понятие о духовности природы человеческой, насколько позволяет святоотеческое учение о ней, необходимо уяснить, какого рода духовность усвоится человеческой природе, чем отличается она от духовности, приписываемой природе божественной и ангельской, и с какими, наконец, положительными чертами следует мыслить ее в силу этого сравнения?

Никто из св. отцов церкви не приписывал душе человека абсолютной духовности, какою обладает Бог, этот высочайший и бесконечный божественный Дух, и никто из них, с другой стороны, не приравнивал ее в этом отношении к духовной природе ангелов. Так как отцы церкви в сфере духовного бытия различали только эти две природы, то в этом случае для нас важно определить, какое различие между бесконечным Божественным существом и духовною сущностью души человеческой и в каком отношении, с другой стороны, нужно представлять душу человеческую к природе ангельской?

Что касается отношения души нашей к бесконечному Духу Божественному, то отцы церкви признавали, что душа человека, как сущность сотворенная, тварная, а потому ограниченная, бесконечно отстоит от Бога, своего всесовершенного Творца, и не имеет никакого внутреннего существенного сходства с Ним; но тем не менее, будучи сотворенною по образу Божию, она естественно должна отражать в себе черты своего Первообраза и потому является не только не чуждою Ему, но подобною, сродною Ему, и одаренною теми духовными свойствами, какими

обладает Создатель ее – Бог. Мысль, выраженная святыми отцами, заключается, следовательно, в том, что душа человека, будучи подобною Богу по некоторым своим свойствам, в то же время отнюдь не тождественна с Ним по своему существу. Субстанциальную связь души человеческой с Божеством со всею решительностью отвергает св. Григорий Нисский, называя нелепыми рассуждения тех, которые приписывают душе человеческой полное тождество с Богом по существу<sup>511</sup>.

Если же Григорий Назианзин и называет человеческую душу «дыханием Божиим»<sup>512</sup>, «струей невидимого Божества»<sup>513</sup> и Его «частицею»<sup>514</sup>, то во всех этих случаях он не усволяет природе ее самую божественность, а лишь выражает близость ее и сродство с божественным, вследствие чего душа человеческая становится восприимчивой ко всему, что исходит от Духа Святого. Тут нет ни малейшего намека, как некоторые ошибочно полагали, на непосредственное отделение души человеческой от Божества и на какое-то истечение ее из лона Божества. Такие понятия не свойственны возвышенному учению св. отца как о Боге, чуждом всего материального, так и о душе человека, только лишь родственной Богу, но не тождественной Ему.

Поэтому бл. Феодорит, изъясняя слова Писания: *сотвори Бог человека... и вдуну в лице его дыхание жизни* (Быт. 2:7), – замечает, что «дыхание то не есть некоторое изливание воздуха, которое исходит из уст (ибо Бог бестелесен, прост и несложен), но самая природа души, которая есть дух, одаренный разумом»<sup>515</sup>.

Самое лучшее понятие о душе отцы церкви дают в тех случаях, когда называют ее «образом Божества». По самому смыслу этого наименования душа человека не может обладать свойствами Божества в безусловном значении, а должна быть лишь его отражением. Взаимное отношение образа и первообраза не допускает полного тождества предметов, но, указывая на родственную связь, предполагает в то же время и существенное между ними различие. Первообраз перестает быть образом, если он уподобляется ему во всем его существе и во всех своих свойствах и действиях. Для уяснения этой мысли св. Григорий Нисский прибегает к разного рода

уподоблениям и сравнениям. «Как черты Кесаря, говорит он, на меди Евангелие называет образом, – из чего дознаем, что хотя по внешнему виду в изображении есть подобие Кесарю, однако же в действительности имеется разность, так точно,... разумея вместо черт то из усматриваемого в Божественном и человеческом естестве, в чем есть подобие, на самом деле находим различие, какое примечается в несотворенном и сотворенном»<sup>516</sup>. В другом месте тот же св. отец берет иную не менее ясную аналогию между малым осколком стекла, в котором отражается весь солнечный круг в уменьшенном виде, и человеком, «в малости природы которого сияют образы невыразимых свойств Божества»<sup>517</sup>. Образ Кесаря и личность самого Кесаря, отражение солнца в малом осколке стекла и самое солнце имеют между собою только внешнее отношение сходства и подобия, не заключая, однако, никакого в себе существенного и действительного тождества. Приведенные сравнения достаточно уясняют, в каком отношении отцы церкви представляли душу человеческую к Богу. Будучи премудрым Создателем человека, Бог сотворил его по Своему образу, который и напечатлел в душе человеческой, но Сам не слился с ним до тождества и не передал ему Своего божественного существа. Поэтому душа человека, будучи образом Божиим и отражая в себе черты, «какими в несозданном естестве отличается Первообраз..., по свойству природы есть нечто иное с Ним»<sup>518</sup>. «Что есть Бог, Коего подобие носит душа?» – спрашивает Григорий Нисский, и отвечает: «Он не есть ни тело, ни фигура, ни вид, ни качество, ни грубая масса, ни тяжесть, ни место, ни время, ни что-нибудь другое, познаваемое в веществе. Но, не имея ничего такого и подобного сему, Он есть существо умственное, невещественное, неосязаемое, бестелесное, не измеряемое. Если же таков Первообраз, то следует, что по тем же признакам познается и душа, сотворенная по подобию Его, т. е., и она невещественна, невидима, постигаема одним умом и бестелесна»<sup>519</sup>. Дополняя эту мысль св. Максим Исповедник замечает, что хотя мы и употребляем одинаковые слова для обозначения невещественности Бога и души человеческой, однако слова эти

употребляем в различных значениях, что «называя душу подобием Первообраза..., бестелесным образом Бестелесного,... называем ее по свойству природы инаковою в отношении к этому Первообразу; поскольку это не был бы еще образ, но не переиначенное тожество»<sup>520</sup>. Одним словом, человек по духовной своей природе уподобляется Богу в тех свойствах и действиях, которые одинаково усматриваются и в божественной и в человеческой природе, отличается же от Него в самой основе существа<sup>521</sup>. Отсюда выходит, рассуждает св. Григорий Богослов, что если Бог есть Дух бесконечный, то и душа человеческая есть также существо духовное, а не вещественное<sup>522</sup>; если Бог чистейший Разум, то и душа человека разумна<sup>523</sup>; если Бог существо свободное и ни от кого независимое, то и душа также свободна<sup>524</sup>; наконец, как образ Бессмертного<sup>525</sup>, душа человеческая должна быть бессмертною<sup>526</sup>. Но будучи творением Божиим, а потому существом ограниченным, душа обладает всеми свойствами духовной природы в ограничительном смысле и, как начало тварное и конечное, неизмеримо далеко отстоит от своего Бесконечного Творца.

Определяя самую степень духовности души человеческой в сравнении с Богом, св. Иоанн Дамаскин не решается ей приписывать это свойство во всей силе того понятия, какое мы соединяем со словом *духовность*. «Душа, говорит он, в сравнении с Богом, единым несравненным, есть тело; а в сравнении с вещественными телами бестелесна»<sup>527</sup>. «Хотя душа, рассуждает в том же смысле св. Исидор Пелусиот, и разумна и бессмертна, но она не единосущна Божественной и Безначальной природе, напротив, различествует от нее столько, сколько тварь должна быть отлична от Творца»<sup>528</sup>. В таком же смысле о невещественности души человеческой рассуждает и св. Максим Исповедник, который при этом отмечает бессилие человеческого слова для точного выражения этой стороны души человеческой. «Однако нас не должно смущать, что мы иногда бываем вынуждены одними и теми же словами выражать разные понятия и различную степень силы этих понятий. Если же устрашающиеся несуществующего страха не решаются

назвать душу бестелесною потому именно, что Божество называют бестелесным, дабы не сравнивать ее с Богом, то пусть отнимут у нас и прочее..., в чем мы, как причастники, заимствуем название от Бога, или Бог от нас, как Содетель и Датель... Ибо и мы называемся и сущими, и живущими, и светами, и благими, и разумными, и словесными; подобно и Бога именуем и сущим, и живущим, и светом, и благом, и умом, и Словом... Какой же смысл у них, что всем этим и многим другим душа есть и именуется, а бестелесною – нет, потому что это относится к Божеству»<sup>529</sup>.

Итак, бестелесность или невещественность – понятие относительное и в приложении к Богу и душе человеческой понимается различно. Бестелесен Бог, бестелесна и душа человеческая, но Бог, будучи бестелесным, обладает этим свойством в абсолютном смысле без всяких ограничений, как существо, безусловно чуждое всякой вещественности. Душе же человеческой свойство бестелесности принадлежит в меньшей степени, относительно и по сравнению с Богом в различной степени, в такой же степени, в какой тварь отличается от Творца.

Постараемся же далее на основании святоотеческого учения определить степень бестелесности души человеческой и с другой стороны, а именно по сравнению с духовной природой ангелов. Положив ясную и определенную грань с этой другой стороны, мы будем иметь возможность из отрицательных признаков души человеческой вывести потом и положительное содержание. Если степень различия невещественности души человеческой в сравнении с Богом ясно определяется на основании субстанциального различия их духовной природы, как Творца и твари, то этот принцип не находит себе применения при сравнении природы души человеческой с природою ангельской. Какими же чертами отличается духовная природа ангелов и в какой степени по сравнению с ними нужно приписывать духовность природе души человеческой?

Отцы церкви никогда не признавали существенного различия между людьми и ангелами, относя тех и других к разряду существ, одаренных тою же духовно-разумною

природою. С этой точки зрения всю область бытия духовного они подразделяли на два резко отличающихся один от другого бытия: бытие Бога, как безграничного и бесконечного Духа, и бытие тварных ограниченных существ, наделенных духовною природою. Между этими двумя природами признавалось существенное различие, как между Творцом и тварью. Человек же не составляет особой духовной сущности по сравнению с ангелами, вполне разделяя с ними ту же «ипостась твари», подверженную изменению<sup>530</sup>. Ангелы суть такое же творение Божие, как и человек. Как существа тварные, они естественно разделяют все общие и основные свойства духовной природы человека, и все эти свойства и совершенства могут быть приписаны им и душе человеческой не в абсолютном смысле, а лишь в смысле условном и ограниченном. То же самое следует сказать в частности и относительно невещественности или духовности ангелов. И это свойство должно принадлежать им также в условном и относительном смысле.

Рассуждая о духовности ангелов, св. отцы и учителя церкви, хотя и допускают некоторое разногласие относительно частных сторон сего учения, однако все согласны в том, что они суть существа относительно чисто-духовные и бесплотные. Так прежде всего мы встречаемся, пишет св. Сильвестр, 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, по-видимому, прямо и положительно утверждали телесность ангелов. Таковы были – Иустин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген, Феогност, Мефодий, Василий Великий и Амвросий. 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, или разумели под ними только особого рода форму бытия, или пространственную ограниченность. С другой стороны, мы встречаемся далее с таким же рядом других отцов и учителей, которые, по-видимому, совершенно признают бестелесность ангелов. Таковы: Афанасий Великий, Григорий Нисский,



Григорий Богослов, Златоуст, Епифаний, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иероним, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин и др. 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, единым несравнимым, все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело невещественно и бестелесно<sup>531</sup>.

Из святоотеческого учения об ангелах ясно усматривается, что между ангелами и душой человека нет существенного различия: и те, и другие относительно бестелесны, и те и другие обладают свойством духовности в известном только, но не безусловном смысле. Некоторые св. отцы прямо указывали на сходство ангелов и людей в этом отношении, уподобляя последних первым по их духовной природе.

Глубокий созерцатель духовного мира, св. Макарий Великий, рассуждая о душе человека, вопрошает: «разве душа имеет вид?» и вслед за тем утвердительно отвечает: «имеет лицо и вид *подобный ангельскому*. Ибо как ангелы имеют свое лицо и вид, и как внешний человек имеет свое лицо, так и внутренний человек имеет свое лицо, подобное ангельскому, и вид, подобный человеку»<sup>532</sup>. А св. И. Лествичник еще решительнее утверждает, что «духи одинаковы с душою человеческой по сущности»<sup>533</sup>.

Но если между ангелами и людьми нет различия по существу, то нельзя утверждать, чтобы между ними было полное сходство в частных особенностях их природы. Самое коренное различие между ними заключается в том, что ангелы суть чистые духи, человек же обладает двойственной природою, состоящею из души и тела. Тогда как ангелы являются носителями свободного духа, нетесненной материальною плотью, человек объединяет в себе и этот чистый дух и вещественное тело. В этой двойственности человеческой природы св. отцы искали особенностей, какими

характеризуются люди в сравнении с ангелами. Как бы продолжая выше приведенные слова св. Макария о ближайшем сходстве и подобии людей ангелам, св. Иринея указывает нам и на важнейшие черты различия между ними, зависящего главным образом от двухсоставности человеческой природы. «В земных и душевных людях, говорит он, душа бывает не на подобие ангелов,... но по подобию людей... Как вода, влитая в сосуд, будет иметь форму самого сосуда, и если замерзнет в нем, то будет иметь вид сосуда, в котором она замерзла: так самые души имеют образ тела, поскольку они приспособлены бывают к сосуду, как мы сказали»<sup>534</sup>.

Таким образом, тесное общение души и плоти в человеке является причиной того нравственного различия, какое мы видим между ангелами и людьми. Обладая «естеством духовным, тонким, чистым, не тяжелым и удободвижным», ангелы по самой природе своей должны «обитать в местах премирных», но не жить на земле; между тем как человек, «душа которого облечена землистою частью», наоборот, отяжелел под давлением «гнетущего вниз» тела и потому самому с трудом воспаряет в горня, влача свою жизнь на земле<sup>535</sup>. Естественно, что по этой причине душа человека менее способна к нравственному совершенствованию, нежели бесплотные духи, не встречающие таких преград, полагаемых человеку плотью на пути к достижению им нравственной цели своего бытия. В этом св. отцы полагают коренное различие между ангелами и людьми; отсюда же выводят они и все преимущества, какими обладают ангелы в сравнении с людьми по своей духовной природе. Свободные от уз материи, ангелы, как чистые духи, находятся в постоянном и непосредственном общении с Богом и в Нем непосредственно созерцают истину; в единении с Ним же почерпают духовные силы для укрепления в добре, в общении с Ним получают возможность наслаждаться блаженством неизреченным.

В то время как человек, окутанный туманом плоти, с трудом различает истину от лжи и всякое знание приобретает путем наблюдения и чувственного опыта, ангелы свободно достигают чистого знания и полной истины, и при том не сами собой и чрез

себя, а непосредственно «почерпая от первого Света и просвещаясь Словом Истины»<sup>536</sup>. В то время как высшие духи не только по своей склонности к добру, но отчасти и в силу природной необходимости весьма близки к безгрешному состоянию<sup>537</sup> и «неудобоподвижны» ко злу<sup>538</sup>, человек, получивший в удел жизнь земную, постоянно склонен к страстям, искушениям и падениям. Созданные для блаженства, бесплотные духи, уже в силу непосредственного своего общения с Источником всех благ и в силу непосредственного их служения высочайшему Творцу и «Владыке всего», «пьют от первого Света» и вкушают от Самого Источника вечных благ<sup>539</sup>, между тем как люди, связанные тем же материальным телом, никогда не могут достигать такого нравственного совершенства и никогда не будут пользоваться столь неизреченным блаженством. Таковы общие черты, характеризующие особенности духовной природы ангелов и человека.

На основании этого различия между природою человека и ангелов, какое устанавливается св. отцами церкви, видно, что хотя между высшими бесплотными духами и людьми и нет различия по существу, по их субстанциальной природе, однако это различие настолько важно, что никогда эти природы не могут отождествиться. Между ними будет лежать постоянная грань, переступить которую никогда не будет в состоянии как человек, по причине двойственного состава своей духовно-чувственной природы, так и ангелы – эти высшие бестелесные духи, навсегда свободные от уз материи. И так как это различие между бесплотными духами и людьми по самому понятию о них обуславливается различием самих их природ, коими наделил их Создатель, то и грань, отделяющую их друг от друга, нужно признать определенною, твердою и изначальною. Чтобы еще яснее и определеннее было положение человека на лестнице бытия, отцы церкви, в виду возможных возражений со стороны языческих философов, проводили определенную границу еще между человеком и животными.

На лестнице тварных существ, одушевленных и одухотворенных, человек занимает средину между духами бесплотными и существами низшего порядка. Не

распространяясь особенно, отметим вполне точное суждение по сему вопросу св. Григория Двоеслова. «Трояких жизненных духов сотворил Бог», замечает св. Григорий Двоеслов: «одного, который не покрывается плотью; другого, который покрывается плотью, но не умирает с плотью; третьего, который и покрывается плотью и умирает с плотью. Дух, не покрываемый плотью, есть дух ангельский; плотью покрываемый дух, но с плотью не умирающий, есть дух человеческий; покрываемый плотью и с плотью умирающий есть дух скотов и всех неразумных животных. Потому человек... ниже ангела и выше скота, так что он имеет нечто общее и с высшим и с низшим, – т. е. бессмертие духа с ангелом, смерть плоти со скотом, до тех пор пока и самая смертность плоти не поглотится славою воскресения»<sup>540</sup>.

После того, как отрицательным путем установлены вполне определенные черты различия между существом Божественным и сущностью души человеческой с одной стороны, и между высшими духовными силами и людьми с другой, – и когда отвергнуты все возражения против невещественности души человеческой, представляется возможность перейти к изложению определенных, положительных свойств бестелесности души человеческой. Если духовность Божественного существа в абсолютном смысле не может быть приписана душе человека и бесплотность ангельской природы является не вполне такою, какова принадлежит душе человеческой, то отсюда вытекает лишь тот вывод, что человек по своей духовной природе отличается как от Бога, так и от ангелов. Естественно возбуждается вопрос, в какой же именно степени душа человеческая есть существо невещественное и с какими именно свойствами следует мыслить ее духовность?

Все отцы и учителя церкви согласны в той общей мысли, что душа человеческая обладает свойством духовности, хотя и не все они с одинаковою определенностью уясняли это общее и главное свойство духовной природы человека, высказывая такие суждения, которые нередко давали повод для противоположных заключений не в пользу невещественности душевного начала. Самое понятие духовности св. отцы церкви

выражали в различных словах, обозначающих ту общую мысль, что душа человеческая по природе своей чужда материальности. Многие отцы церкви называли душу человеческую «духом»<sup>541</sup> и этим общим понятием, обнимающим всю сферу духовной сверхчувственной природы, прямо определяли ее принадлежность к области духовного бытия. Но так как понятие «духа само по себе неопределенно», обозначая собою «все вообще, что не имеет грубого тела»<sup>542</sup>, то отцы церкви, называя душу человеческую духом или существом духовным, обыкновенно присоединяли и другие определения, точнее обозначающие самый предмет. Бл. Феодорит, говоря о душе, замечает, что она есть «дух невидимый, свободный от телесной дебели»<sup>543</sup>, а св. Григорий Нисский именует ее «существом духовным, бестелесным»<sup>544</sup>. То же понятие о душе, как духе, в смысле ее свободы от всего материального, высказывается с другими отцами церкви, которые называют душу «существом простым»<sup>545</sup>, «силой бестелесной»<sup>546</sup>, «существом тонким и духовным»<sup>547</sup>, «бесплотным»<sup>548</sup>, «бестелесным... по причине тонкости и простоты»<sup>549</sup>, одним словом, «невещественным»<sup>550</sup>.

Будучи полным отрицанием всего материального и чувственного, душа исключает далее возможность всех тех определений ее, которыми предполагалась бы ее вещественность. Она прежде всего «безвидна»<sup>551</sup> и даже «телесными очами по своей природе невидима»<sup>552</sup>, «неосязаема» и «неизмеряема»<sup>553</sup>, «нетленна»<sup>554</sup>. Она не имеет ни одного из тех качеств и свойств, которыми характеризуется материя»<sup>555</sup>. «Если же душа чужда всех свойств материальной природы и не разделяет ни одного из них в частности, то тем более не соответствуют ей какие бы то ни было грубые уподобления и сравнения с самыми предметами. «Что такое душа в сущности?» спрашивает св. Иоанн Златоуст. «Воздух ли это или дух, или ветер, или огонь? Никакая из сих вещей, скажут, потому что они телесны, а душа бестелесна?»<sup>556</sup>.

Но так как понятием духовности обнимается гораздо больше, нежели простое отрицание вещественности, то отцы церкви, вникая в характер духовной природы человека,

расширяют означенное выше понятие чертами более определенными. Определяя «дух», как противоположность и полное отрицание материи, св. Максим Исповедник в то же время отличает в этом понятии и ту существенную особенность, характеризующую всякое духовное бытие, в силу которой он является началом всякого движения и жизни. По определению св. Максима Исповедника всякий вообще «дух есть сущность безвидная, заведывающая всяким движением»<sup>557</sup>. А если так, то бесспорно, что и душа человеческая, как такая же духовная сущность, также должна обладать этим существенным свойством всякой духовной природы. Указывая на эту черту духовности, отцы церкви именовали душу человеческую самыми разнообразными эпитетами. Они называли ее «существом живым»<sup>558</sup> и «наделенным жизнью»<sup>559</sup>, «сущностью живою и самодвижною»<sup>560</sup>, «находящуюся в постоянном движении»<sup>561</sup>, «существом пребывающим»<sup>562</sup> и «непрестанно текущим»<sup>563</sup>. Будучи бестелесною, душа человеческая, как сущность духовная, может проявлять себя в деятельности и независимо от пространства и места, а также и от тела, с которым она тесно соединена. Это бывает, например, тогда, когда «тело находится без движения, в покое, или во сне, а «душа внутренно движется и созерцает находящееся вне его, переносится в другие страны, путешествует, видится с своими знакомыми»<sup>564</sup>... В этом смысле отцы церкви приписывают душе человеческой, по свойству ее духовности, необычайную быстроту и легкость, называя ее «по природе ее удободвижною»<sup>565</sup>, «по чрезвычайной тонкости ее удободвижимою, бысролетною, неутомимою»<sup>566</sup> и «быстродвижною»<sup>567</sup>. Как «существо простое»<sup>568</sup> и потому бесплотное, душа мало подвержена условиям и изменениям времени, и в этом смысле святыми отцами церкви она называется «бессмертною»<sup>569</sup>. Как начало жизненное, душа человеческая сообщает жизнь и самому телесному организму<sup>570</sup>, оживляя его чувствами и движением, так что по справедливости, замечает бл. Августин, «дух, которым живет каждый человек, есть душа каждого»<sup>571</sup>. Будучи духовною сущностью, душа постоянно обнаруживает себя в движении и в

жизни, как начало познающее, чувствующее и желающее. На этом основании душа человеческая постоянно именуется св. отцами и учителями церкви не просто только сущностью духовною, живою и самодвижною, но «творением умным»<sup>572</sup>, «существом, одаренным разумом»<sup>573</sup>, «сущностью разумною»<sup>574</sup> и «словесно-разумною и умственной»<sup>575</sup>, «сущностью свободною, одаренною способностью хотеть и действовать, изменяемой в воле»<sup>576</sup>.

На основании того различия, какое установлено между Богом и ангелами с одной стороны, и душой человеческой – с другой, а также на основании тех положительных свойств и особенностей, характеризующих невещественность или духовность души человека, вполне точным и обстоятельным определением ее с этой стороны будет то понятие, какое дает о ней св. Григорий Нисский. «Душа, определяет он, есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственное силу до тех пор, пока свободная к принятию того духовная природа оказывается состоятельною»<sup>577</sup>. В этом кратком определении даны все существенные признаки, которыми твердо устанавливается положение души человеческой в ряду других существ духовного мира и которые ясно определяют ее, как особое духовное начало. Правда, здесь опущены некоторые свойства, весьма важные для большей полноты определения души человеческой. Восполнение недостающих свойств для определения ее мы находим в другом классическом понятии о ней, понятии, выраженном столь же кратко и обстоятельно, но более полно и выразительно. Такое определение принадлежит св. Иоанну Дамаскину, который в своем изложении православной веры учит: «душа есть сущность живая, простая и бестелесная, телесными очами по своей природе невидимая, бессмертная, словесно-разумная и умственная, безвидная, действующая посредством органического тела, и сообщающая ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения,... сущность свободная, одаренная способностью хотеть и действовать, изменяемая... в воле»<sup>578</sup>.

Из этого понятия о душе человеческой, как духовной сущности, ясно следует и то высокое достоинство, какое принадлежит ей по самой ее духовной природе. Отцы церкви единогласно утверждали, что душа человеческая «занимает высшую степень бытия»<sup>579</sup> и «возвышается над всеми существами растущими и живущими»<sup>580</sup>, как «прекраснейший и любимейший, преимущественно пред всеми творениями, образ Божий»<sup>581</sup>, что «она есть превосходное Божие дело»<sup>582</sup>, «творение умное, величественное и дивное, лучшее подобие и образ Божий»<sup>583</sup>, «имеющее беспримерно близкое родство с Богом»<sup>584</sup>, как Его «образ и дыхание», как «частица божественного и струя невидимого Божества»<sup>585</sup>, как существо «имеющее в известных состояниях сходство с Богом, хотя и не Божеской природы. «В таком близком сродстве духовной природы человека с Богом отцы церкви полагали ее превосходство и красоту, ее ценность и значение, называя ее существом «дражайшим всего мира»<sup>586</sup>, «беспримерным и неописанным по красоте»<sup>587</sup> своей, «наделенным всеми совершенствами, свойственными духу»<sup>588</sup>. В невещественности души человеческой и благолепии ее духовного существа св. Иоанн Златоуст полагает причину особенной ее красоты. «Между телами те, которые легче и тонее и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, душа несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь – воды, звезды – камней; а радуге мы дивимся более, нежели фиалке, розам и всем цветам земным. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми примерами тел, – так слабо они представляют нам благолепие души»<sup>589</sup>.

Признавая важное значение за рациональными доказательствами в пользу невещественности души, св. отцы церкви главной опорой для удостоверения в этой истине искали в Св. Писании. Все относящиеся сюда места Св. Писания<sup>590</sup> христианскими апологетами были уясняемы в смысле невещественности душевного начала. В них они полагали главное основание для признания души духовной сущностью. «Те, которые имеют слова Содетеля твари, различающие душу



от тела, замечает св. Иустин Философ, не должны требовать доводов достовернее этих для утверждения искомой истины. Ибо дарование диаволу власти поразить, как он хочет, *весь телесный состав* Иова, и запрещение прикасаться к его *душе* показывает, что душа бестелесна и есть нечто другое, кроме пораженной его плоти. Таким же образом слова: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить*<sup>591</sup>, показывают, что у убиенного человека есть нечто такое, что и по смерти тела пребывает в бессмертии.

Отрицательные воззрения языческих философов-материалистов нашли себе достаточную оценку со стороны св. отцов. Но так как невещественность души человеческой находит для себя главнейшую опору в учении о самостоятельном бытии ее и ее противоположности материи, то все изложенные выше<sup>592</sup> святоотеческие суждения, вопреки учению материалистов, служат вместе с тем подтверждением учения о духовности нашей души.

Самое распространенное заблуждение в суждениях о душе человеческой, принадлежащее глубокой древности, состояло в том, что она отождествлялась то с огнем, то с кровью, то с ветром<sup>593</sup>.

Сам христианский писатель Лактанций, по-видимому, разделял первое из указанных мнений, когда высказывал свой взгляд на душу, как существо огневидное<sup>594</sup>; но, уподобляя душу человеческую огню, он далек был от мысли отождествлять ее с природою самого огня. «Люди, полагающие, что душа имеет свойство огня, приводят следующее тому доказательство: тело сохраняет свою теплоту, доколе одушевлено, и лишается ее, как скоро умирает. Значительное, однако, различие находится между телом и душою. Огонь не имеет чувств, может видим быть и жжет, когда мы к нему прикасаемся. Напротив того, душа имеет весьма живое чувство, не может видима быть и не жжет».

Что касается смешения души человеческой по ее существу с кровью, то аналогичное доказательство этого мы встречаем в Св. Писании, в котором Моисей представляет нам такого рода свидетельства. «Если», обращается он к дому Израилеву, «кто

из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращаю лице мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа, потому что душа тела в крови»<sup>595</sup>. Воспрещая есть кровь, законодатель Моисей в другом месте прямо говорит, что «душа есть кровь»<sup>596</sup>. Но все эти приведенные места, на которые ссылались маркиониты в доказательство того, что душа есть кровь, а не духовная сущность, не имеют никакой убедительности. Обращаясь к контексту речи, мы легко можем понять, что Моисей приспособлялся к понятиям евреев и представлял кровь лишь седалищем и главным двигателем жизни, но отнюдь не смешивал ее с самою душою. «Плоти с душою ее, с кровью, говорит Моисей от лица Божия, не ешьте. Я взыщу кровь, в которой жизнь ваша»<sup>597</sup>. Потому и все, приведенные материалистами наблюдения и доказательства в пользу этой мысли также неосновательны. «Хотя душа и удаляется тогда, когда кровь выходит из ран, хотя она и истощается от жара горячки: но из этого не следует, чтобы она была кровь. Свет, которым мы пользуемся для разогнания ночной темноты, не есть масло, хотя он и тухнет, когда масло выгорит. Между маслом и светом есть различие: одно питает другое. Душа имеет нечто похожее на свет: она питается и содержится кровью, как свет маслом»<sup>598</sup>.

Точно также ошибочно и определение души языческим философом Варроном, который утверждает, что «душа есть воздух заключающийся в устах, оживляемый в легком, согреваемый в сердце и объемлющий все тело»<sup>599</sup>. В опровержение этого определения Лактанций говорит, что «душа не есть воздух, заключенный в устах, потому что душа существовала прежде, нежели уста могли наполняться воздухом. Душа вселяется в тело тогда, как сие образуется в утробе матерней»<sup>600</sup>. Поэтому «мечтающие, что душа не иное что, как ветер или движущийся воздух, весьма ошибаются, и заблуждение их происходит от того, что им кажется, будто дыхание составляет нашу жизнь»<sup>601</sup>.

«Следовательно, заключает Лактанций, ни одно из упомянутых трех мнений несообразно с истиной. Надобно

однако признаться, что кровь, теплота и воздух значительно споспешествуют поддержанию нашей жизни. Душа обитает только в таком теле, где эти вещи встречаются<sup>602</sup>.

Такое же опровержение все вышеприведенные мнения находят и в творениях других отцов церкви и христианских писателей<sup>603</sup>.

## Святоотеческое учение о происхождении души человека

Вопрос о происхождении душ человеческих в сильнейшей степени занимал умы св. отцов и учителей христианской церкви во весь, так называемый, патристический и апологетический периоды. Трудно указать хотя бы некоторых церковных писателей, которые не касались этого вопроса и не представили с своей стороны такого или иного его разрешения. Этот особенный интерес к вопросу о происхождении души человеческой объясняется с одной стороны теми ложными учениями языческих философов по сему предмету, которые нарушали строгую систему христианского мировоззрения в этом важнейшем его пункте, так и тем особым значением, какое принадлежит этому вопросу по его теснейшей связи с основными догматами христианской церкви. От такого или иного разрешения вопроса о происхождении души человеческой получают соответствующее значение и освещение такие догматы христианской религии, как догматы о творении мира, грехопадении прародителей, наследственности греха, искуплении, будущей загробной жизни и др. Если душа составляет простой продукт общих мировых стихий, совершенно чуждый какого-либо высшего одухотворяющего их начала, как учили древние языческие философы<sup>604</sup>, то уместна ли нравственная вменяемость человеку его жизни и поведения, имеет ли какой смысл наследственность прародительского греха, необходимо ли искупление и духовное возрождение падшего человека, возможна ли, наконец, вера в загробную жизнь человека? Конечно нет. Все эти догматы христианской религии утверждаются на христианском учении о происхождении души человеческой, как на своем незыблемом основании, из него непосредственно вытекают и в нем находят свое объяснение. Если, с другой стороны, допустить, что душа человека произошла из существа божественного в смысле пантеистического эманационизма, как утверждали другие языческие философы<sup>605</sup>, то опять все догматы христианства о

падении, наследственности, искуплении и др. сами собою становятся излишними, как не имеющие нравственно-религиозного значения для духовной жизни человека, так как человек в этом случае является не простою тварью, а частицею самого божества.

В то время как ложное учение о происхождении души совершенно разрушает все основные положения христианской догматики или делает их излишними, христианское учение о том же предмете устанавливает строгую и неразрывную связь со всеми сторонами христианского учения о Боге, как Творце мира и человека, о Боге, как Промыслителе и Спасителе рода человеческого.

Глубокой важности вопроса о происхождении души человеческой вполне соответствует крайняя трудность его разрешения. Не находя для себя надлежащего уяснения ни в данных человеческого опыта, ни в самом Св. Писании, вопроса о происхождении души человеческой всегда был признаваем, одним из самых трудных и неудоборазрешимых вопросов в области библейского учения о человеке. «Вот стар уж я», говорит бл. Августин, «а и теперь также не понимаю тайны происхождения души, как не понимал и в юности». Не даром поэтому некоторые из святых отцов церкви относили этот вопрос к разряду совершенно неразрешимых для разума и ведомых одному Богу тайн, о которых человек может только судить гадательно и предположительно<sup>606</sup>.

Указывая на трудность вполне определенного решения вопроса о происхождении души человеческой, мы не имели однако в виду библейского повествования о сотворении душ *первых* людей.

Вопрос о происхождении *первой* человеческой души, души первосозданного Адама, всеми отцами церкви решался одинаково, согласно с библейским повествованием о сотворении человека. В виду ясности и определенности библейского повествования о происхождении души человеческой, в их учении по сему предмету мы не встречаем ни разногласий, ни противоречий, ни каких-либо неточностей. Впрочем, по требованиям времени и в связи с ложными

учениями о душе человека, принадлежащими языческим философам, св. отцы принуждены были иногда выступать на защиту ложно понимаемого или преднамеренно извращаемого учения о происхождении души человека, то оправдывая библейское учение об этом предмете, то более подробно разъясняя и раскрывая его в строгом соответствии мыслям Писания. Вот главные черты сего учения.

В шестой день, повествует бытописатель, Бог, образовав из земли тело первосозданного человека, вслед за сим вдунул в лице его дыхание жизни, т. е. жизненную и животворящую душу, вследствие чего и стал человек душою живою (Быт. 2:7) или тем существом, каким в предначертании Своей Премудрости предположил создать его Бог. (Быт. 1:26). В этом кратком, но точном и выразительном библейском повествовании ясно указывается как на особенность творческого акта, создавшего душу человека, так и на особенность этой последней в сравнении с телом человеческим и со всеми земными тварями. В духе этого библейского повествования, не допускавшего иных толкований, рассуждали все св. отцы церкви<sup>607</sup>, выводя из него то справедливое заключение, что душа человека как по своему происхождению, так и по самой природе своей, есть высшее в мире существо, существо духовное и совершенно отличное от всего вещественного, хотя, с другой стороны, и тварное.

Чтобы видеть, насколько близко отцы церкви держались смысла библейского повествования о происхождении души первосозданного человека и как глубоко изъясняли его, достаточно привести учение о сем предмете св. Григория Богослова. Слово, учит св. Григорий Богослов, восхотело создать такое существо, которое заключало бы в себе сочетание двух совершенных противоположностей – невидимого и видимого, духа и материи, восхотело создать человека и «взяв от сотворенного уже вещества тело, а от себя вложив дыхание (что в Слове Божием известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир – великий в малом, помещает на земле другого ангела, (своего) почитателя, составляемого из разных природ,

зрителя видимой твари, участника твари невидимой, владыку земли, поклонника небесного царства; земного и небесного, смертного и бессмертного, видимого и невидимого, который занимает средину между величием и ничтожеством, и который в одно и то же время – и дух и плоть...; творит живое существо, здесь приготовляемое и переселяемое в другой мир и, что составляет конец тайны, посредством стремления к Богу достигающее обожения»<sup>608</sup>.

Библейское повествование о происхождении души первозданного человека бесспорно возвышалось над учением языческой философии. Вопреки ложным взглядам языческих философов, отцы церкви неизменно защищали и уясняли библейское учение о душе. Против материалистического отождествления души человеческой с материальными силами природы они выставляли положительное учение о духовности или невещественности душевного начала<sup>609</sup>, против пантеистического слияния ее с сущностью Божества – мысль о ее тварности и ее существенном отличии от природы божественной<sup>610</sup>.

Оставалось выяснить одно, издавна высказывавшееся языческими философами сомнение, одни ли наши прародители были непосредственно созданы Богом или, быть может, были и другие родоначальники, получившие свое бытие также непосредственно от Творца. По этому вопросу все отцы церкви и церковные писатели согласны в том, что весь род человеческий произошел от двух первозданных людей, Адама и Евы, и что не было других предков, от которых могло произойти человечество помимо созданных Богом прародителей. Мы укажем только на некоторые наиболее характерные места святоотеческих творений, в которых они раскрывали и уясняли истину единства рода человеческого, ставя ее выше всяких сомнений и колебаний. Основываясь в этом случае на ясном учении Слова Божия, св. Киприан, Амвросий Медиоланский, Ириней Лионский, Иларий и другие отцы и учителя церкви учили, что от плоти Адамовой происходят все дети, что все по преемству от Адама получают естество и чрез преемство этого естества от одного на всех распространяется и преемство

греха, или, что в каждом из нас есть Адам, и все мы были в Адаме, быв в нем обольщены и осуждены, подобно тому как в новом Адаме – Христе оправданы и спасены. 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 чувства братской дружбы и любви<sup>611</sup>.

В ином положении находится вопрос о происхождении душ последующих людей. Как при решении других вопросов, так и в решении вопроса о происхождении душ, отцы церкви искали ответа прежде всего в св. Писании. Но данные Откровения по сему предмету, к сожалению, не настолько ясны и определены, чтобы на основании их можно было прийти к одному определенному выводу. В самом деле, укажем на те места св. Писания, в которых говорится о происхождении душ и которыми отцы церкви пользовались для уяснения и обоснования учения об этом предмете<sup>612</sup>.

Самое первоначальное указание, относящееся к вопросу о способе размножения людей, мы находим в словах Бытописателя: «И благословил их (мужа и жену) Бог и сказал: *плодитесь и размножайтесь*» (Быт. 1:28). На первый взгляд приведенное место с достаточной ясностью определяет, в какой зависимости должно находиться происхождение человеческих душ от прародителей. Так как здесь не отделяется плотское происхождение от духовного и предметом Божия благословения служит совместно то и другое, как рождение по телу, так и по духу, – то ясно, что все последующие люди по своему естественному происхождению должны получать свое бытие от родителей не только по телу своему, но также и по душе. «Но с другой стороны здесь, не исключается и такого рода понимание, что хотя Бог благословил прародителей на возрастание и умножение их в потомстве, но благословил быть им действующими посредниками в этом великом деле, конечно, настолько, насколько они по своей природе могли быть



такowymi, остальное предоставивши своей собственной непосредственной *творческой деятельности*"<sup>613</sup>.

Столь же неопределенную мысль заключают в себе и слова Бытописателя, что Адам родил сына – Сифа, «по подобию своему и по образу своему» (Быт. 5:3). Они дают одинаковые основания как для того вывода, что Сиф путем рождения получил от отца во всем подобно ему духовно-телесную природу, так и для того, что он унаследовал от него толико лишь внешний образ по своему внешнему виду; а имя отца Адам мог получить «вследствие внутреннего органического соединения души с телом на подобие того, как Пресвятая Дева была названа Матерью Божией, вследствие только ипостасного соединения Божества с рожденным из нее человечеством у Христа»<sup>614</sup>.

Но значение рассмотренных мест Писания для точного решения вопроса о происхождении душ еще более ослабляется в виду существования других мест того же Писания, откуда видно, что Сам Бог является Творцом человеческих душ без всякого, по-видимому, участия родителей. Так в книге Екклесиаст говорится: «и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который и дал его» (Еккл. 12:7). Но как ни ясно эти слова говорят нам о том, что души человеческие обязаны своим происхождением только одному Богу, а никому или ничему-либо иному, тем не менее остается место и для других выводов и соображений, «Принимая во внимание то, что Екклесиаст черты, относимые им к каждому человеку, берет с человека первого, созданного Богом по телу из земной персти, а по душе чрез вдунувание Божие, можно без большого насилия понять означенные слова так, что Бог есть податель душ человеческих не в смысле непосредственного творца их, а только в смысле общего виновника всего»<sup>615</sup>.

Точно также могут быть истолковываемы и все другие места Писания (Пс. 32:15; Ис. 42:5; Иер. 1:5. Зах. 12:1. 2Мак. 7:22, 23. Ин. 5:17), в которых хотя и говорится, по-видимому, о непосредственном творении Богом «сердец», «дыхания» и «духа» человеческого, но они могут быть изъясняемы и в

смысле общей зависимости людей по их бытию и происхождению от Бога, как общего всех Промыслителя.

Что касается новозаветного откровения, то оно еще более скудно определенным и ясным учением о происхождении душ человеческих. В нем можно отметить, строго говоря, лишь одно место из послания ап. Павла, где Бог прямо именуется «Отцом духов», в противоположность родителям, которые являются виновниками плоти. (Евр. 12:9). «Но трудно сказать, чтобы употребляемого здесь наименования Бога отцом духов или душ человеческих вовсе нельзя было без особенного насилия объяснять в смысле первоосновного или главного виновника, которому в своем последнем основании обязано своим происхождением как все вообще в мире, так в особенности души человеческой»<sup>616</sup>.

Не находя в св. Писании вполне ясного и определенного учения о способе размножения душ человеческих, отцы церкви пытались найти разрешение этого вопроса в современной им языческой философии; причем, с своей стороны изменяя и дополняя мнения философов, высказывали свои особые мнения и предположения по этому предмету. Мы не станем излагать мнения древне-языческих философов, – Пифагора, Платона, Плотина<sup>617</sup>, Эмпедокла<sup>618</sup>, в связи с которыми развивалось учение о происхождении души человеческой у св. отцов. Несомненно, что хотя влияние их по настоящему вопросу весьма заметно сказалось, тем не менее следует иметь в виду, что окончательное раскрытие и уяснение вопроса о происхождении душ мы можем найти только в учении св. отцов церкви. Только в христианстве вопрос о происхождении души человеческой получает то подобающее значение, какого он не имел и не мог иметь у язычников.

Вопрос о происхождении душ не сразу нашел себе определенное решение у св. отцов церкви, но постепенно выяснялся и раскрывался до тех пор, пока, наконец, христианскою церковью не было признано более вероятным и более соответствующим духу христианства одно из нескольких суждений по сему предмету.

В святоотеческой литературе по вопросу о происхождении души мы встречаем три различных мнения или три гипотезы для решения вопроса о происхождении душ: 1) гипотеза предсуществования душ, 2) гипотеза креацианизма или продолжающегося творения души, 3) гипотеза генерацианизма или традучионизма, признающая непосредственную передачу или рождение одной души от другой. Все эти разнообразные мнения или гипотезы окончательно выяснились и определились к 4 веку, веку наибольшего развития христианской учености.

Св. Григорий Нисский, отец IV в., в своем трактате на слова Писания: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1:26), признавая трудность и неразрешимость вопроса о душе, исчисляет все означенные гипотезы происхождения и времени зачатия душ человеческих. «Одни утверждают, говорит он, что души ниспосылаются в тела с неба; другие, – что они приходят в бытие вместе с телом, творимые Богом; третьи, признавая, что человек создан по образу Божию, думают, что души происходят путем обыкновенного рождения; иные полагают, что душа рождается от взаимодействия двух сторон – мужчины и женщины, подобно тому, как искра является от удара камня о железо. Наконец по мнению некоторых душа начинает существовать в самый момент зачатия тела; по мнению других, – только спустя сорок дней после зачатия»<sup>619</sup>. Перечислив все существовавшие в его время учения о происхождении душ, святитель Нисский не становится пока на сторону одной какой-либо из указанных гипотез. Он только удостоверяет факт чрезвычайной трудности окончательного решения настоящего вопроса; причем с своей стороны «вопрос (о том), как (души) приходят в бытие», вопрос об образе самого происхождения души человеческой, «как недоступный», он оставляет без всякого исследования, и только по вопросу, «с какого времени» души имеют начало бытия», предполагает дать свое суждение. Св. Григорий Нисский со всею решимостью утверждает, что ум человеческий не может постигнуть того, «каким образом сущность души нашей производится и является к бытию», и что «по сему случаю пали те, которые высказывали свое превратное понятие о (душе)»<sup>620</sup>.

С тою же определенностью и ясностью излагает характерные черты распространившихся повсюду современных учений о происхождении душ человеческих и отец западной церкви бл. Иероним. Но и в его учении по настоящему предмету, как и в суждениях о том Св. Григория Нисского, мы не только не видим уверенного тона, но усматриваем даже некоторое недоумение, выражаемое св. отцом церкви касательно того, какому же из всех означенных мнений следовать. В самом деле, «откуда все люди имеют душу?» спрашивает он. «Ужели от родителей, подобно неразумным животным, так что как тело рождается от тела, так душа от души? Или разумные твари, ниспавшие на землю по пристрастию к телам, соединятся с человеческими телами? Или, действительно, как и учит Церковь, на основании слов Спасителя: *Отец мой доселе делает и Аз делаю*<sup>621</sup> и слов Захарии: *созидаю дух человека в нем*<sup>622</sup> и Псалмопевца: *создавый наедине сердца их*<sup>623</sup>, – ежедневно творит (fabricatus) души Бог, Коего хотение есть уже дело и Который не перестает быть Творцом».

Если не обращать внимания на некоторые оттенки в каждой из трех указанных гипотез, то они будут единственными и характерными не только в период патристический, но даже и в настоящее время. Каждая из трех перечисленных гипотез имела на своей стороне как выдающихся защитников, так и сильных противников и не только в лице философов, но и в лице отцов и учителей христианской церкви. Столкновение мнений и суждений по вопросу о том, какую из этих гипотез следует признать наиболее вероятною, породило обширную литературу и продолжительные споры, нередко нарушавшие добрый мир Церкви и вызывавшие с ее стороны соборные постановления. Проследить общее направление учения по каждому из трех указанных учений в отдельности, и показать, на основании святоотеческой литературы, какое из них получило господствующее значение в церкви по большинству его сторонников, является весьма важным и необходимым как в интересах догматических, так и в смысле установки в церковном учении одинакового и общего для всех учения по одному из важнейших вопросов христианской догматики.

## Гипотеза предсуществования душ

Общий смысл гипотезы *предсуществования* душ заключается в том, что все души человеческие от создания мира и до вселения их в тела живут в каком-то особом месте, откуда каждая из них, когда рождается для нее тело, в награду или наказание вводится в него, как в готовый дом. Гипотеза предсуществования душ, будучи неизменною по существу, имеет несколько разных видов в зависимости от того, в каком именно месте предполагается существование душ, *в соединении ли с Богом*, или в так называемой общей мировой душе или же эти души странствуют по телам животных.

Главными виновниками возникновения и распространения гипотезы предсуществования душ, как свидетельствует об этом бл. Феодорит, были выдающиеся философы Греции: Пифагор, Платон и Плотин со всеми последователями, которые говорили, что «души существуют прежде тел и что бесчисленное множество оных заключено в одном каком-то месте, из которого соделавшие какой-либо грех высылаются в тела, дабы *они*, очистившись чрез сие наказание, возвратились в собственное место»<sup>624</sup>.

Благодаря авторитетному влиянию этих философов, это учение вскоре нашло многочисленных последователей не только среди язычников, но и христиан. Сначала оно было принято и развивалось на почве христианства между еретиками, а потом перешло и к некоторым благонамеренным христианам и даже отцам и учителям церкви. Нечестивые еретики Карпократ, Епифан, Прадик, Каиане, Антитанты и Ефтихиты «единогласно утверждали, что души человеческие существуют раньше тел и потом уже, когда появляются тела, они вселяются в них»<sup>625</sup>. К мысли о предсуществовании душ склонился даже сам Ориген, этот знаменитый и авторитетнейший христианский ученый века. Оригену принадлежит тщательная разработка вопроса о предсуществовании душ, как результат его продолжительной полемики со многими выдающимися отцами и учителями церкви.

Гипотеза предсуществования душ, в изложении Оригена, имеет для нас особенное значение как по числу последователей ее среди христиан, так и по ее наибольшим противоречиям христианской догматике. В числе последователей Оригена по этому вопросу мы встречаем таких отцов и учителей церкви, как Пиэрий Александрийский, Дидим Александрийский, св. Панфил, св. Мефодий, Синезий, Иоанн Иерусалимский, Арновий, Викторин и Евагрий. Но с другой стороны, никакое другое учение не встречало и столь решительных опровержений со стороны св. отцов и христианских писателей, как тоже Оригеново. Оно, можно сказать, послужило главной причиной скорейшего уяснения и раскрытия церковью одного из труднейших вопросов христианского вероучения, вопроса о происхождении душ после грехопадения прародителей. Подлинное учение Оригена можно представить в следующем виде<sup>626</sup>.

Гипотезой о предсуществовании душ, по учению Оригена, предполагается, что души в самом начале, еще до создания чувственного мира, быв сотворены совершенно одинаковыми по своей природе, впоследствии времени, смотря по степени большего или меньшего охлаждения в своей любви к Богу, больше или меньше ниспали в своем нравственном отношении, и что, поэтому, они в видах наказания и исправления, посылаются Богом в те или иные тела, соответственно с их прежними состояниями и заслугами, а также соответственно с тем обрекаются на те или иные внешние состояния и условия внешней жизни. Гипотеза предсуществования душ привлекла к себе внимание Оригена особенно тем, что ею легко разрешалось непонятное и для всех загадочное явление неравенства между людьми как по их духовным дарованиям, так и в отношении к их внешним состояниям и условиям, распределяемым независимо от каких-либо с их стороны личных заслуг со дня самого рождения. Это была наиболее выгодная сторона гипотезы, дававшая каждому успокоительную уверенность в том, что степени счастья и страданий распределены между людьми совершенно справедливо в зависимости от добродетелей или пороков самых душ до их

соединения с телами. По-видимому, сторонники сего учения склонны были искать подтверждения своих мыслей в самом Писании, в ответных словах Иисуса Христа матери сынов Зеведеевых, просившей у Господа, чтобы он позволил одному из них сесть по правую, а другому по левую Его руку. «Несть Мое дати, сказал Христос, но имже дано есть»<sup>627</sup>. Итак, неужели «нечего не значат: ни владычественный ум, ни труд, ни слово, ни любомудрие, ни пост, ни бдение, ни возлежание на голой земле, ни источаемые потоки слез..., но по такому-то предъизбранию и Иеремия освящается, и иные отделяются еще в утробе матерней»<sup>628</sup>. Предостерегая от такого ложного, хотя и естественного вывода и объясняя истинное значение слов, сказанных Господом, св. Григорий Богослов вместе с тем выражал справедливое опасение, чтобы в объяснение подобных явлений неравенства между людьми не было примешиваемо учение о предсуществовании душ. «Боюсь, говорит он, чтобы не присоединялась к сему нелепая мысль, будто бы душа имела другую жизнь, а потому уже соединена с сим телом, и за тамошнюю жизнь одни получают здесь дар пророчества, а другие, жившие там худо, осуждаются»<sup>629</sup>.

Гипотеза предсуществования душ, по мнению Оригена, есть лучшее оправдание мудрости и правды Божией. Судьба Иакова и Исава, определившаяся еще до их рождения, в смысле предъизбрания одного к господству, а другого к порабощению (Рим. 9:11–13), была бы совершенно необъяснима с точки зрения Правды Божией, если не предположить, что Иаков и Исав, 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 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 Исав и все люди, прежде чем им родиться на этот свет, уже существовали и жили, как духи, в до-мирное время, тогда уже успели обнаружить свою значительную разность в умственном и нравственном состояниях, вследствие чего и посылаются в различные чувственные тела, а также обрекаются на разные в этой земной исправительно-воспитательной жизни внешние условия и положения<sup>630</sup>. «Мудрость и правда Божия требуют, чтобы дары природы и благодати были распределены всем одинаково; только свободная деятельность духов, только их собственные заслуги, или преступления, могли быть причиною того, что их судьба столь различна»<sup>631</sup>.

Самое наименование души и соединяемое с ним понятие служит к оправданию той же теории предсуществования душ. Так как на греческом языке душа называется ψυχή, а с словом ψυχή соединяется понятие о холоде, то надобно думать, что дух, охладев в любви к Богу, соделался душою, а потому и заповедуется, чтобы мы преуспевали в любви к Богу, и таким образом возвышали свою душу до состояния духа. поскольку же первоначально не всякий дух, пал одинаково глубоко, но были различные степени удаления от Бога в различных людях; то не все в одинаковой степени погрузились в порок, но одни больше, а другие меньше, – и этим объясняется различие духовных способностей, с которым человек является на свет<sup>632</sup>.

Подобным образом и тело, как темница души, во всем является приспособленным для обитания этой последней. Тела, в которые души должны были низойти по своему падению, представляют вид и свойства душ, принятых ими, и служат совершенно приличным для них сосудом. Каждая душа получает соответствующую своему состоянию форму, благороднейший или менее благородный тип, смотря по тому, к высшему или к низшему типу она принадлежит. Каждая душа по степени своего поведения в надземной жизни, по мере своего удаления от добра, получила особенную индивидуальную печать, которая так отлична от печати других духов, как вид одного человека отличен от вида других. И с известным состоянием духа точно гармонирует тело им посылаемое:



уродство и красота, болезнь и здоровье, острота и тупость способностей, даже внешние житейские отношения, до малейших подробностей, как нельзя лучше, соответствуют прежнему поведению духов<sup>633</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, благо послушными 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>634</sup>.

Наконец Ориген 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 этом основании опять находит уместным предположить, что души человеческие являются в сей жизни с готовым духовно-нравственным достоянием, из прошлой жизни, с готовыми нажитыми там настроениями и расположениями<sup>635</sup>.

Учение Оригена произвело большую тревогу и опасения среди благонамеренных и благочестивых отцов церкви. Слова о знаменитом учителе распространилась повсюду и сочинения Оригена можно было находить не только в больших центрах, но и в келиях монашествующих и даже в пустынях. Чтобы видеть, как было встречено в христианской церкви учение Оригена о предсуществовании душ, достаточно прочесть у Кассиана Римлянина беседу старцев по сему вопросу. «Некоторый брат, читаем здесь, спросил старца авву Варсонофия: не знаю, отче, как-то попались мне книги Оригена и Дидима, также умозрения Евагрия и наставления для учеников его. Они говорят, что души человеческие не были сотворены вместе с телами, но существовали прежде их, как простые умные силы, т. е. были бессмертны, также как и ангелы и демоны, были простые, чистые умы; что человеческие души за преступления закона осуждены жить в настоящем теле... Душа моя беспокойна от

сего, колеблясь сомнением, справедливо ли такое учение, или нет. Прошу тебя, владыко, открой мне истину, дабы я твердо держался ее и не погиб<sup>636</sup>.

Но так как и в самой церкви не было определенного суждения по сему важному вопросу, то благочестивые учителя на первых порах уклонялись от его разрешения. Лучше неведение в доброй вере, нежели ложное мудрование, оскорбляющее Бога, думали они. В таком же духе отвечал и Авва Варсонофий вопрошавшим его: «Если хочешь спастись, говорил он, не вдавайся в такие мудрования»<sup>637</sup>. Неложное основание для такого ответа было умолчание самим Писанием о происхождении душ. Если само Откровение не дает нам прямого ответа на этот вопрос, думали некоторые отцы церкви, то, конечно, потому, что не находит его для нас полезным, или необходимым. «Ученики Христовы сему не учили», отвечал в том же духе другой Авва Иоанн<sup>638</sup>; притом же «принимающие слово истины сего не принимают»<sup>639</sup>. Таков был ответ большинства в простоте верующих отцов и благочестивых старцев на учение Оригена о предсуществовании душ. Некоторые из них своим религиозным чувством познавали его гибельное значение и, считая излишним вступать в полемику с его авторитетным сторонником, лишь с возмущением отвергали его, восклицая, как это сделал св. Иоанн Дамаскин. «Удались, говорил он, это нелепое и страшное учение Оригеново»<sup>640</sup>.

Гипотеза предсуществования душ не нашла себе полного сочувствия ни со стороны западных, ни со стороны восточных отцов церкви. Принятая лишь некоторыми отцами и учителями церкви, она встретила справедливое и решительное порицание от лица таких учителей и отцов церкви, как бл. Феодорит, Иринеи, Тертуллиан, Григорий Нисский, Варсонофий, Софроний, митр. Иерусалимский, Иоанн Дамаскин, Григорий Богослов, Григорий Назианзин, Кирилл и Климент Александрийские и Епифаний Кипрский, бл. Иероним, бл. Августин, Лактанций и Лев Великий.

Увлечение учением Оригена о предсуществовании душ было настолько сильно, а нападки его противников так упорны, что последователи оригеновского учения принуждены были

подчас прибегать к разного рода недостойным честных людей уловкам, лишь бы сообщить силу защищаемому ими мнению. Так, они всячески старались подкрепить слабость учения ссылкой на авторитет выдающегося из отцов церкви св. Григория Назианзина. Последователи Оригена имели решимость, например, заведомо ложно «говорить о св. Григории Назианзине, будто и он подтверждает, что души человеческие существовали прежде тел, перетолковывая некоторые слова его по своему разуму и опуская то, что так ясно сказано о первом сотворении человека по отношению к его душе и телу согласно с преданием Церкви»<sup>641</sup>. Между тем, св. Григорий Назианзин, в речи своей о предъизбрании выражал крайнее опасение, чтобы возвышенное учение о сем не было повреждено нелепым мнением о предсуществовании душ. «Боюсь, говорил он, чтобы (к учению о предъизбрании) не присоединилась нелепая мысль, будто бы душа имела другую жизнь, а потом уже соединена с телом; допустить сие крайне нелепо и не согласно с учением Церкви»<sup>642</sup>.

Такому же дерзкому обобщению с сторонниками оригеновского взгляда подвергся и «св. Григорий, брат св. Василия», о котором также говорили, «будто бы и он тоже сказал, что души были прежде тел, перетолковывая также и его некоторые слова. Но он в 3-й книге своего сочинения о человеках ясно и сильно опровергает (сие учение), как и блаж. Давид, св. Иоанн и Афанасий и все прочие святители и учителя церкви»<sup>643</sup>.

Слабейшая сторона гипотезы предсуществования душ, на которую обращалось особенное внимание св. отцов церкви, заключается в том, что сама душа человека не сохранила никаких воспоминаний о своем первобытном состоянии до вселения ее в тело. Если бы, действительно, души человеческие, говорит Ириней Лионский, существовали где-либо до вселения их в тела, то в их памяти и сознании несомненно остались бы какие-нибудь воспоминания из этого периода их жизни. Между тем всякий по собственному опыту может сказать, что никакого периода из жизни и деятельности до начала сознания души наши не помнят. «Переселение душ из тел в

тела, говорил он, мы опровергаем тем, что души ничего не помнят из прежде бывшего»<sup>644</sup>. Как бы в предупреждение этого возражения Платон замечает, что души человеческие, нисшедши на землю для того, чтобы соединиться с телами, позабыли о своем первобытном состоянии, но могут приводить себе на память это состояние. Такая цель достигается посредством созерцания предметов и познания идей. Можно даже сказать, что наше познание не иное что, как воспоминание»<sup>645</sup>.

Тертуллиан не только опровергает это мнение Платона, но даже смеется над ним. «Каким образом, пишет он, ты можешь доказать, что душа потеряла сознание идей, облекшись телом, когда ты сам уподобляешь ее Богу и почитаешь вечною? Вечному и божественному не свойственно забвение.

Если эта божественная субстанция не способна была сохранить память о первобытном состоянии, то каким образом может возвратить ее? Ты говоришь, что душа имеет сознание идей по силе своей природы: но в таком случае она не могла потерять его, ибо никакое существо не может отказаться от свойств, вложенных в его природу. Ты хочешь изъяснить это забвение продолжительностью времени, прошедшего после того? Время не действует на то, что по-твоему врождено и, следовательно, вечно. Что множество лет может сделать тому, что не подлежит изменемости? Ты приписываешь телу причину этого забвения? Невероятно, чтобы субстанция рожденная могла уничтожить силу субстанции не рожденной. Тело разнообразится в своих формах и качествах, тогда как забвение равно у всех. Наконец, заметь, что если бы знание ограничилось одним простым воспоминанием, то дети должны бы знать более всякого потому, что они только что оставили эту первобытную жизнь, которую ты предполагаешь. Таким образом падает твоя теория о воспоминании, а с нею и гипотеза о предсуществовании душ»<sup>646</sup>.

Необходимо было или устранить самый факт забвения или сообщить ему какую-либо правдоподобность. И вот защитники гипотезы в объяснение этого обстоятельства представляют лишенное всякого основания соображение, будто бы души

человеческие при входе в мир наполняются чашею забвения или делаются забывчивыми вследствие соединения их с телами. Но ссылка на то, будто бы души делаются непамятоспособными вследствие соединения их с телами опровергается нашим собственным опытом, из которого мы знаем, что их связь с телами нисколько не служит причиной забвения, а напротив, по свидетельству св. Ириней Лионского , является лучшим условием для познания и памятования предметов мира вещественного и духовного»<sup>647</sup>. Что касается «сосуда забвения», на который указывали для объяснения домирного состояния душ, то этот вымысел не представляет серьезного доказательства. Этот сосуд забвения ввел для оправдания своей теории сам Платон, по замечанию Ириней Лионского , «не представляя ни малого на то доказательства, а прямо уверяя, что души, при вступлении в свою жизнь, прежде входа в тело, забвением упоеваются от того духа, который начальствует над этим вступлением... Но... если выпитый сосуд забвения мог истребить память о всех действиях, то откуда же и об этом самом знаешь ты, Платон, когда теперь в теле душа твоя, что она прежде вступления напоена от духа составом забвения? Если же вспоминаешь и о духе, и о сосуде, и о вступлении, то ты должен знать и об остальном; а если не знаешь о том, то неправда, – и дух, и сосуд искусственно составленный»<sup>648</sup>.

В связи с этим естественно падают и другие части той же гипотезы, и прежде всего становится непонятною и самая цель, ради которой вселяемые в тела души низводятся на землю. В самом деле, рассуждает св. Ириней Лионский, «если они выселялись для полной деятельности, то им должно было помнить то, что сделано прежде, дабы восполнить, чего не доставало, а не трудиться так жалко, вертясь беспрерывно возле одного и того же»<sup>649</sup>.

Тертуллиан видит несообразность именно в том, что предполагаемое 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>650</sup>.

Напрасно уверяет Ориген, 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 неискоренимые в них влечения к добру и стремления к горнему, небесному и божественному<sup>651</sup>. Все эти уверения имеют явно насильственный характер и не могут служить оправданием несостоятельной теории предсуществования душ.

Раскрывая в одном своем «слове» ту мысль, что дело нашего спасения зависит как от нас самих, так и от Бога, что добродетельная жизнь людей есть дело не только их свободной воли и расположения, но и помощи Божией, которая необходима для того, чтобы *пожелать* добра, св. Григорий прибавляет: «боюсь чтобы к этому не присоединилась нелепая мысль, будто бы душа имела другую жизнь, а потом уже соединилась с этим телом, и за прежнюю жизнь одни получают здесь дар пророчества, а другие, жившие там худо, осуждаются. Но так как допустить это крайне нелепо и несообразно с учением Церкви, то пусть другие забавляются такими учениями, нам же забавляться такими толками не безопасно»<sup>652</sup>.

Гипотеза предсуществования душ в последних двух ее видах не нашла себе такого количества последователей, какое имела она в первом своем виде. Что касается того мнения, будто бы человек, после своего рождения, принимает в себя мировую «общую всем, разделенную и по воздуху блуждающую душу»<sup>653</sup>, то это мнение, как нелепое измышление материалистов, уничтожающее самую субстанциальность душевного начала, нашло себе в своем месте надлежащую оценку.

Учение же о переселениях или странствованиях душ оценено по достоинству св. Григорием Богословом, Василием Великим, Тертуллианом и др.

Учение о *переселении душ* одно из древнейших учений, коему следовали еще древние индейцы, египтяне и другие

народы древнего востока. В христианском же мире оно встречалось по преимуществу у еретичествующих гностиков. Пифагор, Платон и Плотин, эти главные виновники распространения этого учения, по словам бл. Феодорита, утверждают, что «те (души), кои в телах ведут непотребную жизнь, низводятся в бессловесных животных и по различию господствующих наклонностей вселяются в различные существа, как например: злые и ядовитые – в гадов, хищные – в волков, дерзкие – во львов, коварные – в лисиц; и другие тому подобные выдумали нелепости»<sup>654</sup>. Само по себе учение о переселении душ не имело сколько-нибудь серьезного значения. Уже при первом взгляде на него, оно больше напоминает сказку, нежели правдивое учение о душе человеческой. Фантастичность этого учения и его пустоту и нелепость отмечает и св. Григорий Богослов. «Не умных людей учение, а пустая книжная забава, говорит он в своем трактате «О душе», будто бы душа постоянно меняет разные тела, каждое сообразно прежней жизни, доброй или худой, в награждение за добродетели, или в некоторое наказание за грехи. Они то облачают, то разоблачают неприлично душу, как человека в одежды, напрасно утруждая себя, вертя колесо злочестивого Иксиена, заставляют ее быть то зверем, то растением, то человеком, то птицею, то змеею, то рыбою, а иногда тем и другим по два раза, если так оборотится колесо. Где же этому конец?»<sup>655</sup>.

С какой бы стороны мы ни взглянули на учение о странствовании душ, оно одинаково будет несостоятельно. В нашем наблюдении за жизнью растений и животных мы не встречали фактов, подтверждающих это праздное измышление. Согласно этому учению, в действительности должны быть и в растительном и в животном царствах животные и растения, одухотворенные словесно-разумной человеческою душою. «А я, замечает св. Григорий Богослов, никогда не видывал мудрого зверя, имеющего дар слова, или говорящего тигра. Ворона всегда болтлива; безгласная рыба всегда плавает в соленой влаге»<sup>656</sup>. Сами изобретатели этого учения, внося в него мудрое противоречие, еще более ослабляют его значение и достоверность. Ибо «если, как говорят они сами, «будет душе

еще последнее воздаяние, то она потерпит наказание или без плоти, и сие весьма удивительно, – или с плотью, – тогда, которую из многих предать огню?»

Но самое сильное возражение против этого учения вытекает из нашего внутреннего самосознания, которое решительным образом отвергает факт существования души в других существах или же растениях. Ему чужды знания или воспоминания о прежней жизни, в нем отсутствуют какие бы то ни было настроения или расположения, свойственные существам, в коих душа обитала раньше вселения ее в наше тело. «Всего непонятнее, заключает св. Григорий Богослов, каким образом после того, как ты соединял меня со многими телами, и эта связь сделала меня знающим многое, одна только избегла от моего ума, а именно: какую кожу носил я наперед, какую потом, и в скольких умирал, потому что мой узоналагатель, не столько богат был душами, сколько – мешками. Или, и это, иронически заканчивает св. Григорий, было следствием долговременного скитания, что я впал в забвение прежней жизни?»<sup>657</sup>.

Св. Василий Великий не мог вспомнить без негодования о бреднях угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородною, и говорить о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, говорил он, хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако же со всем усилием готов утверждать, что когда писали сие, были бессмысленнее рыб»<sup>658</sup>.

Таковое же мнение христианского апологета Тертуллиана: «Странно, восклицает он, мнение Платона и Пифагора, которые доказывали, что живущие рождаются от умерших! В начале вещей были только живые, а умершие явились впоследствии: жизнь предшествует смерти. По какому же праву вы доказываете, что этот первоначальный закон переменился, и что теперь живущие рождаются от мертвых? После этого можно сказать, что зрению предшествует слепота, детству – старость, мудрости – безумие. При том, по вашей гипотезе, каждый должен рождать одного; но мы видим, что один рождает многих. Наконец, для своего единства, каждый должен рождаться с



характером, вкусом и привычками, какими отличался в жизни предшествовавшей; но этого мы не видим. По-вашему, Бог посылает душу в тело человека для того, чтобы или наградить, или наказать ее. Но эта цель была бы достигнута тогда, если бы душа понимала жизнь прежнюю. Но опыт говорит противное»<sup>659</sup>.

Такое же отношение к учению о происхождении душ мы видим и со стороны других церковных писателей. Все они признают это учение не более как простою «баснею»<sup>660</sup>, «нелепым и странным пустословием»<sup>661</sup>, «пустою книжною забавою», перенесенною в христианство «из языческих баснословных учений»<sup>662</sup>, достойною «крика каких-либо лягушек и галок и бессловесных рыб»<sup>663</sup>.

Гипотеза предсуществования душ, при множестве слабых в ней сторон, давали широкий простор для отрицательной критики. Можно было вполне ограничиться изложением указанных недостатков гипотезы, если бы в лице Григория Нисского она не нашла себе самого решительного противника, который притом же, как глубокомысленный философ, рассматривает ее с таких сторон, с которых она не подвергалась оценке у других христианских писателей, и признает это учение, как опасное<sup>664</sup>, заслуживающим изучения со всех сторон<sup>665</sup>.

Прежде всего св. Григорий Нисский дает полную и всестороннюю оценку учения о предсуществовании душ с точки зрения человеческого разума; причем находит это учение во всех его видах несостоятельным и полным всяких противоречий и других нелепостей<sup>666</sup>.

С метафизической точки зрения учение о предсуществовании душ является несостоятельным в том отношении, что «оно смешивает несмешиваемое и соединяет несообщаемое»<sup>667</sup>, сливает свойства естества, смешивает и путает между собою все вещи – бессловесное, словесное, чувствующее и бесчувственное»<sup>668</sup>. Камни и растения, растения и животные, животные и люди – все эти виды бытия, как жилище того же духа, ничем существенным друг от друга не отличаются, ибо «одна и та же душа ныне делается словесною и разумною..., потом опять кроется в норы с пресмыкающимися,

или присоединяется к стаду птиц..., или делается плотоядным, или живет под водою, или переходит в бесчувственное<sup>669</sup>... Тем более уничтожается всякое различие между самыми людьми, в которых обитают одни и те же духи, различающиеся только степенью нравственного падения, уничтожается различие полов и отвергается существенная связь тела с душою. «Души из женских тел (свободно) переходят в мужскую жизнь или наоборот, в женщинах бывают души, разлучившиеся с телами мужскими»<sup>670</sup>.

Отсюда, наконец, в силу требований строгой последовательности можно прийти к мысли о необходимости самого уничтожения души. Подводя итог изложенным выше мыслям, св. Григорий Нисский в обличение защитников этого учения высказывает наконец и этот близкий к полному абсурду вывод об окончательном нетлении и самоуничижении души. В самом деле, «душа, однажды поползнувшаяся к жизни высшей, не может остановиться ни на какой мере порока, но по склонности к страстям, из словесного состояния перейдет в бессловесное; а из сего дойдет до бесчувственности растений; к бесчувственному же некоторым образом близко неодушевленное, а за этим следует не имеющее бытия. И таким образом по строгой последовательности душа сделается у них вовсе несуществующею»<sup>671</sup>.

Мало этого, по психологическим законам душевной жизни, соединение падшей души с телом не только делает невозможным возврат к добродетели, но еще более усиливает прежнее стремление души к злу и пороку. По своей природе душа есть сущность непременно действующая в том или другом направлении и никогда «неостанавливающаяся там, где она была»<sup>672</sup>. Поэтому если она еще до соединения с телом, в сфере чистых духов, приобрела склонность к злу, то в чувственном и страстном теле она «по необходимости должна сделаться более порочною»<sup>673</sup> «и еще больше прежнего подвергнется болезням и страстям, а эти страсти в человеческих душах таковы, что мы чрез них делаемся подобными неразумным животным. Действительно, если душа сроднится с ними, то она не спускается до природы скотской.

Раз, таким образом, вступивши на стезю пороков, она и тогда не прекратит дальнейшего поступления к злу, когда достигнет природы неразумной, ибо зло кончается там, где начинается упражнение в добродетели, которая между тем не может быть свойственна неразумным животным. Потому душа в постоянной смене всегда будет впадать в худшее, а та природа, в которой она заключается, будет искать природы худшей»<sup>674</sup>.

Нравственное очищение падших душ от порока, с точки зрения защитников учения о предсуществовании душ, невозможно еще и по другой причине. Так, как жизнь человеческая начинается вхождением падших душ в тела, то по справедливости началом ее признается порок; поэтому «если таково начало жизни, то явно и продолжение пойдет по началу, ибо никто не скажет, что из дурного происходит хорошее, а из доброго противное; напротив того, по свойству семени ожидаем и плодов»<sup>675</sup>. В силу же присущих духовной природе человека двух противоборствующих друг другу законов, из которых один движет нас к добру, а другой – к злу<sup>676</sup>, мы самым происхождением своим вынуждаемся действовать и развиваться только в сторону зла и порока, ибо «если от порока приходим, то, конечно, и живем во всем сообразно с пороком»<sup>677</sup>. Произвольное стремление человека к добродетельной жизни, а, следовательно, и обратный поворот к добру невозможен и неестественен в существе, ведущем начало своей жизни от порока, «как ни одно бессловесное животное не покушается говорить по-человечески», и не считает лишением отсутствие сего дара, так точно, у кого началом и причиною жизни признается порок, те не пришли бы к пожеланию добродетели, так как это не в природе»<sup>678</sup>.

Возвышенная нравственная цель, ради которой падшие души посылаются в тела людей и других существ для исправления, также не соответствует истине, допуская противоречие не только основным требованиям нравственности, но и законам душевной жизни. Сторонники учения о предсуществовании душ незаметно для самих себя извращают понятие о добре и зле, отождествляя их до полного слияния. Добро и зло одинаково становятся присущими как

чистым духам, живущим на небе, так и неразумным тварям и даже растениям, потому что «и небесное жительство не пребудет в блаженстве, если живущих там касается порок и деревья не останутся лишенными добродетели, если признается, что душа возвращается к добру». В этом случае сами они изобличают свою ошибку; «ибо, если небесное, как они же утверждают, почитается неизменным, то как в неизменном имеет место страсть? И если дальше, естество страстно, то как в страстном преспеивает бесстрастие? Очевидно, что они смешивают и соединяют природу бытия духовного, чувственного, разумного, с неразумным и бесчувственным»<sup>679</sup>.

На почве этого смешения возникает целый ряд новых ложных выводов о духовно-нравственной жизни падших душ. Защитники этого учения утверждают, что души низводятся с неба на землю в наказание для их нравственного очищения. Но возможно ли такое очищение от порока падших душ в здешней грубо-чувственной и вещественной жизни? Допуская эту мысль, мы вместе с тем должны признать превосходство жизни чувственной пред духовной и ее преимущество в смысле нравственного усовершенствования. Но сами защитники этого учения не разделяют такой мысли, считая жизнь небесную выше и чище земной, а тело, как страстное по природе, ниже бесстрастного духа. Чем же можно оправдать после этого рассуждение сторонников этого учения, когда они продолжают утверждать, что «душа, круговращаясь на небе, опутывается пороком, и им совлеченная в жизнь вещественную, снова возносится отсюда к жительству на высоте»<sup>680</sup>. Ничем, кроме справедливого указания на их самопротиворечие, «потому что охуждавшее, по мнению их, ведет к прекрасному, а почитаемое лучшим дает в душе повод к худшему»<sup>681</sup>.

Слабою стороною гипотезы предсуществования душ является и то, что она не объясняет нам надлежащим образом самого происхождения людей. Если человек состоит из души и тела, и тело рождается путем естественным от родителей, то когда привходит в него душа? Если в момент зачатия тела, как думают и сами сторонники сего учения, то каким образом душе

становится известным этот момент и почему зачатие тела и падение души совершается одновременно, не имея между собою никакой причинной связи. Чтобы ответить на эти вопросы, остается предположить, «что душа любопытствует знать, когда сходятся живущие в супружестве, или наблюдает зачатие младенцев, чтобы войти в рождающиеся тела». Но и здесь возможны случайности. «А если муж откажется от брака, а жена освободится от мук рождения, то неужели тогда и порок не обременяет души?.. В таком случае, быть может, «бездомною и скиталицею будет душа блуждать посреди, отпав от небесного и не получив, если так случится, на долю себе тела»<sup>682</sup>. Отсюда выходит, что жизнь человеческая имеет совершенно случайное происхождение, будучи обязана такому случайному падению душ и их непостижимому соединению с телами в момент их зачатия.

Но «если жизнь началась каким-то случайным событием, то без сомнения, делается случайным и продолжение оной»<sup>683</sup>. Всякая причина должна иметь связь и сродство с производимыми ею последствиями, равно как и каждое следствие предполагает свою определенную причину. Поэтому напрасно мы будем «поставлять существа в зависимость от Божественной» силы, коль скоро они «не по Божьей воле родились в мир», а от дурного случая получили свое начало. В связи с этим и дальнейшая жизнь наша определяется не волею Божией и Его Божественным промыслом, а тем же случаем. И не только наша жизнь, но и всякая другая будет управляться вне зависимости от Божественного промысла все тем же «самовольным и случайным движением». Неудержимое стремление к злу существ, призванных к бытию дурным и злым случаем, будет естественным. Нравственное влечение добродетели и порока будет излишним и бесцельным, будущий суд и мздовоздаяние также окажутся пустыми бреднями, и вся жизнь наша будет подобна неоснащенным кораблям, брошенным в море из стороны в сторону порывами ветров и бушующими волнами»<sup>684</sup>. Таким образом человек лишается всякого достоинства, превращается в простую случайность неразумной судьбы, всецело подчиняясь ее господству.

Ложная точка зрения на внешний мир, естественно вытекающая из гипотезы предсуществования душ, по учению св. Григория Нисского, дает основание для дальнейших не менее основательных заключений и об отношении к нему самого человека. Если растения и животные наши ближайшие сродники или же предки и соплеменники, то как человек «выжмет гроздь или на пашне вырвет с корнем терн, или сорвет цветок, или будет ловить птиц, или зажжет костер дров?»<sup>685</sup> В силу нравственных требований и своего духовного сродства он «ко всему будет расположен одинаково»<sup>686</sup> и посему «или сделается жестоким к тем самым людям, которые пользуются в природе жизнью» и ничем не отличаются от скотов и деревьев, или станет любить природу и благоговеть пред нею, будь это деревья, звери и самые гады<sup>687</sup>. Это нравственное безразличие в отношении к существам и предметам внешнего мира не только лишает нас надлежащей опоры в наших действиях, но и самую жизнь делает безотрадною и тяжелою.

Будучи несостоятельною во всех указанных отношениях и сохраняя за собою самую незначительную долю чистой истины гипотеза предсуществования душ не могла долго просуществовать в церкви, уступив место другому, более здравому и более сообразному с духом Писания учению о сем предмете.

Ложность гипотезы предсуществования душ и ее резкие противоречия коренным догматам христианской религии настолько определились, соблазн же среди верующих настолько усилился, что V Вселенский Собор, желая устранить сей важнейший «предмет недоумения в церквах»<sup>688</sup>, в числе других обвинений против Оригенизма, сделал следующее определение по вопросу о предсуществовании душ. «Если кто говорит или думает, что души человеческие предсуществуют, т. е. будто они прежде были разумными и святыми силами, но, пресытившись божественным созерцанием, и обратившись на худшее, охладели чрез то в любви к Богу... и в покаяние за то сосланы в тела: таковому анафема».

## Гипотеза традиционализма

Почти одновременно с гипотезой о предсуществовании душ в христианском мире возникло и распространилось другое учение, имевшее целью дать более удовлетворительное решение вопроса о происхождении человеческих душ. Это учение, как замечено было выше, известно в богословской науке под именем генерацианизма или традиционизма, а в переводе на русский язык известно под названием гипотезы переведения или просто преемственного рождения душ от родителей. Теория традиционизма с особенною полнотою впервые была развита стоиками. Главным же распространителем ее в христианском мире и последовательным защитником является великий учитель христианской церкви Тертуллиан, который развил это учение на почве борьбы с Оригеном и его гипотезой предсуществования душ. Восставая против учения о предсуществовании душ, как мнения несообразного с здравым смыслом и не имеющего никакого значения<sup>689</sup>, Тертуллиан со всею решительностью утверждает, что души человеческие происходят не другим каким способом, а только путем последовательного рождения их от подобных себе душ, точно также как тела рождаются от подобных себе тел. «Если душа есть телесное существо и неразрывно соединено с телом, рассуждает Тертуллиан, то явно, что происхождение души таково же, как и тела, и одновременно с ним. Так как душа не одной природы с Богом, а есть только дыхание Его; то она, по Тертуллиану, зачинается вместе с телом силою человека, ибо в акте зачатия участвуют не только тело, но и душа с своими желаниями. Следствием акта бывает двоякое семя: душевное и телесное. Эти семена в начале совершенно между собою смешаны, и не могут быть отделены друг от друга; но потом мало-помалу из этих семян, при содействии Божиим и ангелов, образуется во чреве матери человек. Как тело происходит от другого, так и душа от другой; и душа Адама есть материнская душа всех прочих, – даже душа Евы произошла от его души». Ставя вслед затем вопрос, когда

же именно душа привходит в человека, он решительно утверждает, что «с первого мгновения человек имеет душу; обрати внимание, говорит он, на святых жен: они во чреве матери не только дышали, но и пророчествовали, напр. Ревекка, Елизавета, Мария. Первый крик новорожденного дитяти свидетельствует, что оно чувствует и понимает. Некоторые даже находят в этом крике дитяти предчувствие несчастной жизни, в которую оно имеет вступить; если же душа так полна предчувствия, то не тем ли более должна быть почитаема рассуждающею?»<sup>690</sup>

После Тертуллиана трудно указать сколько-нибудь видных защитников традиционизма в ряду западных отцов церкви. Из восточных же отцов церкви на стороне традиционизма стояли только Макарий великий и Афанасий Пресвитер<sup>691</sup>.

Теория традиционизма некоторыми своими сторонами была весьма выгодна для еретическующих христиан и потому была распространена и долго держалась среди них. По крайней мере, по замечанию св. Григория Нисского, Аполлинарий вместе с традиционалистами утверждал, что «души рождаются, подобно как от тел (тела). Он полагал, что душа происходит через преемство от первого человека к рожденным от него, подобно как чрез телесное преемство»<sup>692</sup>. Сколько можно судить из письма бл. Иеронима к Марцелле, и он также причислял Аполлинария к последователям того же учения<sup>693</sup>.

Поддерживаемая великим учителем христианской церкви, гипотеза традиционизма в первое время своего существования имела успех среди христиан на западе. Но скоро значение ее было ослаблено не менее авторитетными учителями и отцами церкви, выступившими против нее со всею решительностью. В своей оценке достоинств и недостатков гипотез, они тщательно доказали внутреннюю несостоятельность этого учения, несогласного с духом христианства, подвергнув обстоятельному разбору все главнейшие его положения.

Наглядным доказательством гипотезы традиционизма в глазах ее защитников является всеми наблюдаемый факт душевного сходства детей с родителями. Но имеет ли этот факт столь всеобщее и безусловное значение, чтобы на основании



его утверждать безусловную достоверность и несомненность самой теории традуционизма. «Естество родителя, замечает св. Григорий Богослов, и его порождения требуют, чтобы порождение по естеству было тождественным с родившим». На этом основании, если согласиться с тем, что души детей непосредственно рождаются от родителей, между детьми и родителями должно быть самое близкое сходство, граничащее с полным тождеством. Правда, в действительности приходится наблюдать явления поразительного сходства детей с родителями по их духовным дарованиям и расположениям, но такие факты сравнительно весьма редки, и, кроме того, их безусловное значение для защитников генерационизма значительно ослабляется фактами противоположного характера в тех же самых отношениях. «Иной, будучи Павлом, произведет на свет сына христоубийцу, беззаконного Анну или Каиафу, или даже какого-нибудь Иуду. А иной сам во грехе, как Иуда, а именуется родителем божественного Павла или Петра, несокрушимого камня, которому поверяются ключи»<sup>694</sup>. Нередко бывает, что от одних и тех же родителей рождаются дети, не имеющие одинакового сходства не только со своими родителями, но и между собою. «От одного первородного произошли и завистливый Каин и добродетельный Авель, приносящий богоугодную жертву»<sup>695</sup>.

Еще более поразительно, когда дети одних и тех же родителей и даже родившиеся от них в одно и то же время бывают непохожи друг на друга и на своих родителей. «И злонравный Исав и благонравный Иаков – Исааковы дети; и что всего замечательнее, близнецы и дети одного отца – ни в чем не походят один на другого»<sup>696</sup>. Такая наследственность наблюдается не только в отношении к нравственным качествам и склонностям детей, но и во всех других отношениях. Лактанций, писатель IV в., замечает по этому поводу, «что иногда весьма умные родители производят на свет детей, не имеющих ума, а родители, не имеющие ума, рожают детей весьма умных»<sup>697</sup>.

Таким образом, факт душевного сходства детей с родителями, выставляемый защитниками традуционизма в

подтверждение своего учения, с одинаковым правом может служить не менее важным аргументом и в руках противников того же самого учения.

Значение приведенных фактов Тертуллиан усиливается ослабить некоторыми доводами. Вопреки учению некоторых, утверждавших, что весь человеческий род по особенностям их духовной природы можно разделить на три класса: физиков, психиков и пневматиков, апологет говорит, что «различие душ, для которых источником служит душа Адама, произошло от причин случайных, и, следовательно, есть нечто прившедшее, а не необходимое, природное. Если душа, столь простая и не разнообразная в семени, разнообразится в своих плодах; то это разнообразие происходит от различия неба, почвы, телесных свойств, наук, искусств и т. п. Что создано и рождено, то по природе изменчиво и может возродиться, и обновиться; только нерожденное и несотворенное остается недвижимым и неизменяемым, а это прилично единому Богу. Св. Писание говорит, что Бог может и от «камене сего воздвигнуть чада Аврааму»<sup>698</sup>.

Сила убедительности и доказательности приведенного оправдания сама собою очевидна.

Но гипотеза традучионизма в своих выводах, из нее вытекающих, идет гораздо дальше. Она утверждает, что все человеческие души, как ныне существующие, так и имеющие возникнуть в будущем, заключаются в душе Адама, как в своем семени, или первоначальном зародыше, и потому они суть ничто иное, как части или отпрыски той же общечеловеческой или родовой души Праотца. Отсюда следует, что при таком близком сродстве все души человеческие неизменно должны иметь одинаковую тождественную природу. Между тем указанные выше явления отрицают факт такого сходства не только между всеми людьми, но даже в лице ближайших родственников. Предположить же, что такое неравенство является следствием неодинаковой делимости душ это значит впасть в противоречие с христианским учением о духовности и неделимости человеческой души<sup>699</sup>.

Но обратимся к свидетельству нашего внутреннего опыта, нет ли в нем подтверждения того же учения о преемственном рождении человеческих душ непосредственно от родителей. Сильнейшее из чувств, коими наделила природа человека, это родительская любовь, связывающая детей и родителей узами кровного и неразрывного родства. Но в обнаружениях этого чувства нельзя не видеть некоторой односторонности и неполноты. Если человек является непосредственным родителем своих детей не только по телу, но и по душе, то и родственное чувство любви естественно должно одинаково простираться не на тело только, но и на душу. Между тем опыт показывает, что в детях своих родители обыкновенно больше любят их телесную природу и его внешнее благополучие, относясь равнодушно, а иногда и безразлично к его духовной жизни и его нравственному совершенствованию. Этот очевидный для всякого факт св. Григорий Богослов и направляет против учения об одинаковом происхождении человека по душе и телу. «Подтверждением слов моих, говорит он, служит любовь твоя, которая неполна; потому что любишь в детях не душу, а одно тело; сокрушаешься, когда тело изнемогает, и радуешься, когда оно цветет. Отец и досточтимая мать больше болезнует сердцем о неважных телесных недостатках в детях, чем о важных пороках и великих недостатках душевных. Ибо телу они родители, а душе нет. Если и я называю тебя матерью, то относительно худшей части»<sup>700</sup>.

Не находит для себя подтверждения это учение и в свидетельстве нашего внутреннего самосознания, этом лучшем, по уверению св. отцов<sup>701</sup>, критерии истинного познания нашей души. В самом деле, кому, как не самой душе нашей, знать сокровенные тайны нашей внутренней жизни, а следовательно и то, что она является главным виновником преемственного рождения подобных себе душ. Между тем ни в области воспоминаний, ни в своем внутреннем непосредственном опыте, мы не находим данных для удостоверения той истины, чтобы души человеческие могли из себя производить подобные же существа. Душевная жизнь представляет бесконечный ряд

опытов продуктивности мыслей, чувств и желаний, выражающихся в различных внешних обнаружениях, но никогда сознание наше не может заверить нас в том, чтобы душа сама по себе и сама собою дала бытие подобной же сущности. Если же нашему внутреннему сознанию чужда эта мысль, то бесспорно и то, что она ложно измышленная.

С особенною твердостью восставал против теории традучионизма христианский писатель Лактанций. Если душа, рассуждает он, в силу своей простоты, исключаящей делимость, не может уделять от своего существа нового начала жизни, то нельзя ли допустить, что души родителей имеют способность просто производить существа себе подобные. Допускать такое предположение нельзя без противоречия основным законам природы. По естественным законам природы каждая тварь имеет способность производить только себе подобное существо. Но чтобы тварь, оставаясь тварью, могла произвести другую тварь иной природы, – это вне естественных законов природы. Тем более нелепо допустить, чтобы человек, существо чувственно-телесное, мог быть творцом духовно-разумной сущности. «От смертного человека, говорит Лактанций, ничто не может родиться, что не было бы смертно, также как он»<sup>702</sup>. Потому человек (может быть) «бывает отцом не целого человека», в полном составе духовно-телесной природы, «но только плоти и крови»<sup>703</sup>.

Допустив вместе с традучионалистами, что души переходят от душ родителей, мы естественно должны спросить, как и спрашивает Лактанций, от кого же именно происходит душа: происходит ли она от отца, или от матери, или от обоих»<sup>704</sup>. Сами традучионалисты на поставленный вопрос отвечают просто, что душа есть результат взаимодействия обоих родителей, одинаково является плодом как души отца, так и души матери. «Но я, говорит Лактанций, приемлю на себя смелость разрешить вопрос сей тем, что душа не происходит ни от того, ни от другой, ни от обоих вместе», и в основании такого решения полагает понятие простоты и духовности самой души, исключаящих возможность какого бы то ни было деления. Если душа рождается родителями чрез отделение некоторых частей

от принадлежащих им душ, как бы из некоторого духовного семени, которое потом раскрывается в рожденном, то отсюда вывод один, что душа по природе существо сложное и делимое, а, следовательно, и разрушимое. Но так рассуждать возможно только о вещественных и материальных предметах, а не о духовной и простой сущности, какою является душа. «Тело может произвести другое тело, сообщив ему часть своей сущности, но душа имеет такую тонкую сущность, что не может отделить от себя никакой части»<sup>705</sup>.

Подобным же образом рассуждали св. Иларий и Амвросий Медиоланский, не допуская той мысли, чтобы души человеческие могли рождаться от подобных себе душ, как тела рождаются от тел путем естественного рождения<sup>706</sup>. А бл. Иероним, как видели выше, признавал такое учение унижительным для человека, уподобляющим его неразумной твари<sup>707</sup>.

В этом всеобщем убеждении христианской церкви относительно невещественности души человеческой полагали основание для ниспровержения теории традуционализма и все прочие отцы и учителя восточной церкви. Обсуждая учение традуционистов, все они задавали себе тот же вопрос, каким образом душа человеческая, будучи по своей простоте и духовности неделимой, может рождаться от души, подобно телесному организму, и давали на него положительный ответ, подобно св. Иоанну Златоусту: «душа не рождает и не рождается»<sup>708</sup>.

В гипотезе традуционализма можно было усматривать то положительное достоинство, что она давала ясное и вполне удовлетворительное объяснение учению о наследственном прародительском грехе. Устанавливая между людьми тесную и неразрывную связь, вплоть до самого Адама, эта гипотеза устраняла недостатки всех других учений, при объяснении наследственности греха Адамова в роде человеческом. В этом полагалось ее исключительное и особенное значение. Но на первый же взгляд нельзя не видеть, что ее достоинства даже в этом отношении весьма условны и преувеличены. В самом деле, если преемственная связь человеческих душ служит

причиною непосредственного перехода прародительского греха от предков к потомкам, то в силу этой же естественной связи от родителей к детям должны переходить и все их личные свободно нажитые грехи. Но допущение этой мысли могло бы извращать самое понятие о природе души, с которой грех в этом случае должен быть связан нераздельно, как нечто ей присущее. С другой стороны, наследственность прародительского греха с точки зрения теории традуционизма становится непонятною в отношении к таким родителям, которые в таинстве крещения очистились от него благодатью Божиею, и, следовательно, не могут передать своим детям по наследственности греховной природы.

Неоправдываемое логическими соображениями учение традуционалистов искало для себя оснований в догматическом учении Церкви о рождении Сына Божия из существа Бога Отца. Если рождение Сына Божия от Отца, говорили они, не противоречит абсолютной духовности и простоте Божественного Существа, то таким же образом и душа человеческая может рождать подобную себе духовную сущность без противоречия свойствам ее духовности и простоты. Но и это основание для оправдания теории традуционалистов ложно и не состоятельно. Происхождение Сына Божия от Отца не находит себе подобия в естественном происхождении души человеческой; в то время как первое происходит вечно и неизменно в лоне Божества, рождение души человеческой, как сущности конечной, не иначе может быть представляемо, как только происходящим вне самого существа нашей души. Все же места Писания, говорящие якобы о рождении Сына Божия от Отца, о сыновстве Его нельзя понимать в буквальном смысле, без противоречия догматическому учению христианской церкви<sup>709</sup>.

Защитники гипотезы традуционизма искали оснований для ее оправдания и в других местах св. Писания. Но все эти ссылки<sup>710</sup>, как мы видели выше, не представляя собою вполне ясных и определенных доказательств в защиту гипотезы традуционизма, при другом их истолковании дают скорее основания для заключений не в пользу этой гипотезы<sup>711</sup>.

Понятно, что при таких недостатках гипотеза традиционизма, несмотря даже на то, что находилась под защитой такого выдающегося христианского апологета, как Тертуллиан, мало-помалу ослабела, и наконец совсем потеряла всякое значение в христианской церкви. Правда, христианская церковь не высказывалась открыто против традиционизма; тем не менее, признав на вселенском соборе истинным верование в творение душ и отвергнув<sup>712</sup> теорию предсуществования, она тем самым косвенно осудила учение о преемственном рождении душ, как ложное и противное догматам христианской церкви.

В связи с рассмотренными выше гипотезами предсуществования душ и учением традиционизма почти одновременно возникла и третья гипотеза, известная под именем креационизма или творения душ. Гипотезой творения душ предполагалось, что души человеческие не существуют от начала мира и не производятся родителями в момент зачатия, но создаются Самим Богом в то время, когда образуется для них тело. Гипотеза креационизма встретила в церкви христианской весьма благоприятный прием. В то время, когда гипотезы рождения и предсуществования душ признаны были противоречащими догматическому учению церкви и несостоятельными во многих других отношениях, гипотеза креационизма все более и более укоренялась в сознании св. отцов и христианских писателей, пока, наконец, не заняла господствующего положения в церквях восточной и западной.

Учение о непосредственном творении душ Самим Богом взяли под свою защиту выдающиеся христианские писатели, в ряду которых мы видим таких отцов и учителей церкви как св. Ириней, св. И. Златоуст, св. Ефрем Сирин, св. Кирилл Александрийский, бл. Феодорит, св. Афанасий Александрийский, и таких христианских писателей на западе, как Епиктет, Лактанций, св. Иларий, св. Амвросий Медиоланский, бл. Иероним и Лев Великий<sup>713</sup>. Указанные отцы и учителя христианской церкви раскрыли и уяснили истинное учение креационизма, обосновав его не только на почве св. Писания и Предания, но и на доводах разума. Благодаря им это учение, возникшее первоначально в смутном виде еще до

Рождества Христова, приняло вид стройной и вполне определенной системы, согласованной с учением христианским.

Св. Иоанн Златоуст не допускает мысли о каком-либо ином способе происхождения души, кроме непосредственного ее творения самим Богом. Он прямо утверждает, что «душа не рождается и не рождает, и не знает какого-либо отца, кроме того, кем сотворена». Св. Ефрем Сирин, Кирилл Александрийский и бл. Феодорит также учили, что души творятся Самим Богом. Общий смысл учения всех этих отцов церкви можно кратко выразить словами св. Афанасия Александрийского, который в письме к князю Антиоху пишет по сему вопросу, что «душа происходит от Бога». Но с особенною силою оттеняет мысль о происхождении душ от Бога учитель христианской церкви Епиктет, который исключает даже участие родителей в рождении душ. «О, возлюбленный, взывает он, отец, родивший тебя по плоти, не есть истинный отец, потому что он родил только тленную плоть твою, а истинный Отец твой есть всемогущий Бог создавший душу бессмертную и вливший ее в плоть твою, Его же повелением зачатую»<sup>714</sup>.

Подтверждения мысли о происхождении души от Бога св. отцы старались искать в самом св. Писании. Так, бл. Феодорит приводит из Св. Писания Ветхого Завета три места в подтверждение означенной мысли. Исповедуя пред Творцом, говорит он, веру свою, праведный Иов взывает к Богу: «вспомни, что Ты, как глину обделал меня, и в прах обращаешь меня; жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой» (Иов. 10:9, 12). Сими словами, продолжает бл. Феодорит, Иов указал, между прочим, как творятся души и соединяются с телом. Подобным образом и богоглаголивый Давид взывает: «руце Твои сотвориште мя». (Пс. 118:73). Кроме писания бл. Феодорит в подтверждение той же мысли ссылается еще и на свидетельство самой церкви, удостоверяя, что в его время это верование сделалось уже общецерковным. «Церковь, говорит он, веря божественному Писанию, учит, что душа творится вместе с телом..., по воле Творца»<sup>715</sup>.

Из западных отцов церкви теории креационизма строго держался св. Иринеи Лионский. Восставая против теории



предсуществования душ, св. Ириней противопоставлял ей свое учение о непосредственном творении душ Самим Богом и высказывал ту мысль, что «как каждый из нас получает свое тело чрез художество Божие, так получает (он) и свою душу»<sup>716</sup>. Правда здесь еще не решается вопрос о самом способе происхождения душ от Бога, появляются ли они путем непосредственного творения их Самим Богом, или только вследствие Его общепромыслительного воздействия.

Некоторое основание для мысли о непосредственном участии Бога в творении душ дают следующие за сим слова того же писателя, который присовокупляет, что «Бог не так беден и скуден, что не мог даровать каждому телу свою душу, равно как и особенный характер»<sup>717</sup>. К той же мысли, по-видимому, склоняется и бл. Иероним, который выразив сомнение в достоверности двух рассмотренных выше учений по этому предмету, целым рядом мест Св. Писания подтверждает истинность гипотезы креационизма (Ин. 5:17; Зах. 12:1; Ис. 32:15)<sup>718</sup>. Еще яснее и определеннее выражает эту мысль св. Иларий, который писал, что «души каждый день появляются сокровенною и неведомою силою Божией»<sup>719</sup>. Убеждения Илария вполне разделял и св. Амвросий Медиоланский<sup>720</sup>. Узнавши по собственному опыту, насколько трудно разрешить вопрос о происхождении душ бл. Августин, выражая основную сущность этого вопроса, замечает: как бы ни происходила душа, все же она происходит от Бога. Но самым ревностным защитником учения о творении душ в замену ложных распространившихся на западе гипотез о предсуществовании и рождении душ является Лактанций, который со всею твердостью высказывал то убеждение, что один только Бог обладает творческою силою и один Он может творить души, почему все мы имеем одного Отца, т. е. Бога, и одно небесное происхождение. «Надобно признать за верное, что один только Бог может *творить души*... Ясно открывается, что души происходят не от наших отцов и матерей, но от Бога. Который есть наш общий Отец и один сохраняет в сокровищнице Своей премудрости тайну нашего рождения, так как Он один власть над сим рождением имеет»<sup>721</sup>.

По сравнению с гипотезами предсуществования душ и традиционизма, теория креационизма представлялась и более разумною, и более правдоподобною. Прежде всего в ней не только не усматривалось чего-либо противоречащего основным догматам христианства, но, напротив, она представлялась вполне соответствующею духу и смыслу Писания. В особенности же выразительно это учение подтверждается теми местами слова Божия, где Бог является Творцом духов<sup>722</sup>, и сердца в человеке<sup>723</sup>, и где говорится, что дух возвратится к Богу, иже даде его<sup>724</sup> и др.<sup>725</sup>

Другую положительную стороною гипотезы является то обстоятельство, что она не противоречит, как например гипотеза традиционизма, понятию о самой душе, как самостоятельной и отличной от тела духовной сущности. Если души всякий раз творятся Самим Богом, то они, без всякого сомнения, сохраняют ту духовную, общую всем человеческим душам, природу, какую он благоволил создать душу первозданного человека. Но как может сохраниться духовная природа человека путем физического рождения и передачи ее от родителей к детям. Ведь «от смертного человека ничто не может родиться, что не было бы смертно так же, как и они»<sup>726</sup>. Достоинством этой же гипотезы является и то, что при посредстве ее легко объясняется ничем иным необъяснимое, необычайное разнообразие индивидуальных особенностей, наблюдаемых нами в духовной природе человека. Единственным успокоением человека в данном случае может служить его уверенность в том, что Сам Бог по своей премудрости и благодати распределяет между людьми различные таланты, давая иному десять, иному пять и иному один, сообразно с своими премудрыми целями. В этой уверенности и 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 (нередко) дети рождаются глупые, равно как, наоборот, от глупых рождаются умные»<sup>727</sup>.

Отмеченные достоинства и преимущества гипотезы креационизма нельзя признать, однако же, бесспорными. Что касается ссылки на разные места св. Писания, то как мы

высказали в своем месте<sup>728</sup>, все эти места могут быть изъясняемы и не в пользу учения креационистов и во всяком случае дают столь же сильные основания для оправдания и учений противных указанному. А существование столь же определенных мест св. Писания, оправдывающих теорию традиционизма<sup>729</sup> и даже предсуществования душ<sup>730</sup>, еще более ослабляет аргументальность теории творения душ Богом. То же самое можно сказать и о последнем указанном достоинстве гипотезы креационизма. Хотя верующий человек и может найти успокоительную уверенность в Боге, неравномерно распределяющем между людьми духовные дарования, по своей особой премудрости и благодати, тем не менее пытливый человеческий ум, ищущий во всем разумных оснований, может высказывать и основательные возражения против этого, как высказывает их Ориген по поводу учения креационистов.

И действительно, гипотеза творения душ разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собою и делает необъяснимым переход как физических, так и нравственных свойств человека. «С точки зрения этой гипотезы. говорил Ориген, остается вовсе неразрешимым, почему Сам Бог, творя души и творя их одинаково чистыми и невинными, сразу обрекает их на самые разнообразные и даже до противоположности различные состояния и образы существования в здешнем мире. Одни, напр. люди, как показывает опыт, рождаются с телами вполне здоровыми и красивыми, другие наоборот с телами болезненными и даже уродливыми, пораженные или всегдашнюю слепотой, или хромотой, или же немотой; одни рождаются среди удобств, довольства и даже излишеств, другие же среди скудости, бедности и даже вопиющей нищеты; одни рождаются от просвещенных и благовоспитанных родителей и сразу окружаются просветительною и нравственно-воспитательною средою, другие же происходят от диких и грубых варваров и не знают другой среды, кроме невежества, варварства, грубости: 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 созидает по самой их природе совершенными или добрыми, другие же менее совершенными, а некоторые совершенно злыми, и соответственно с сим каждой из них предопределяет ту или иную участь на земле? Но не будет ли этого значить изрекать клевету и хулу на Бога? ибо где тогда будет правда и святость Божия?»<sup>731</sup> Еще более необъяснимо с точки зрения гипотезы творения душ то, как переходит наследственная порча первородного греха Адама к его потомкам. Это последнее обстоятельство создает наиболее серьезное затруднение для принятия означенной гипотезы, нежели все другие слабейшие стороны ее. На него с особенною силою указывает св. Григорий Двоеслов, который признавал неразрешимой для разума загадкой, объяснить при посредстве теории креационизма важнейший догмат христианства о наследственной передаче первородного греха и его следствий. Из рук всесовершенного Творца могло произойти только святое и чуждое скверны творение, и если душа творится Богом, то без сомнения, и она должна быть таким же чистым и свободным от греха творением. «Если тело, говорит он, подвержено первородной вине, то почему будет виновна душа, которая дается от Бога и которая в действительном преступлении не соизволяла телу»<sup>732</sup>.

В святоотеческой литературе мы не находим сколько-нибудь удовлетворительного решения вопроса о происхождении душ, а посему приводим ответ на него нашего строго-православного догматиста еп. Сильвестра. «На это, говорит он, приходится отвечать тем, что прародительский грех не составляет 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 первородителями сверхъестественных даров Божиих, а с другой в поврежденности, тяготении к чувственности и смерти, зарождающихся под влиянием греховных пожеланий, и вследствие своей внутренней связи с душою и на душу вредоносно действующего тела, а также в духовно моральном влиянии на детей со стороны их родителей, начиная с утробы матерей. Но при этом, естественно, возникает новый вопрос: для чего же Бог обрекает на столь неблагоприятные и тяжелые условия неповинные Им Самим создаваемые, души? На это опять остается отвечать только тем, что Бог, определивши создать человеческие души для тел, имеющих путем рождения происходить от самых прародителей, положил вместе с тем и соединить их судьбу внутренне с судьбой прародителей, вследствие чего, хотя они, ставши членами человечества, должны были совместно с прародителями подвергнуться всем тягостным последствиям их падения, но за то вместе же с ними имели сделаться участниками тех благ, какие имели быть дарованы человечеству его Искупителем»<sup>733</sup>.

Оставалось после этого допустить одно, что все это разнообразие физических и духовных свойств в людях и все нравственное зло в мире происходит от нашего тела и чувственной материи. Но этой мысли никогда не допускали серьезные христианские мыслители, твердо будучи уверены в том, что тело, как и всякая материя, само по себе не может быть источником зла и что зло, как явление духовной природы человека, возможно только в области свободы.

Противники гипотезы творения душ выставляют против нее не мало и положительных возражений. Гипотеза креационизма, говорят они, несправедливо вводит в естественный порядок вселенной мира сверхъестественное творение и потому самому никак не может быть примирена с покоем Творца, закончившим в шесть дней мироздания новое творчество. (Быт. 22). Это возражение нельзя признать основательным. Возвращаясь к

предложенным выше основаниям гипотезы, в опровержение только что указанного противоречия ее библейскому повествованию о миротворении, мы могли бы указать на то, приводимое бл. Иеронимом свидетельство Писания, из которого видно, что хотя Бог и почил от дел творения, однако не прекращает ни своей промыслительной, ни творческой деятельности, поскольку она является необходимою для поддержания жизни и производительности созданных Им существ. Таким свидетельством служат слова Самого Иисуса Христа: *«Отец мой доселе делает и Аз делаю»*, на основании коих, по словам бл. Иеронима, сама Церковь именует Бога Творцом. Присоединим сюда толкование нашего выдающегося догматиста, который говорит, что «означенными словами, хотя ближе всего указывается на непрерывно проявляющуюся в мире промыслительную Божию деятельность, но не исключается и непосредственное участие Божие там, где при осуществлении предначертаний Божиих оказываются бессильными вторичные или посредствующие тварные деятели»<sup>734</sup>.

Гипотеза творения душ созидает еще и то весьма важное затруднение, при котором совершенно непонятным становится самое воплощение Спасителя. Если Христос такой же человек, как и все люди, приявший не только плоть, но и душу человеческую, то каким образом и откуда получает он душу свою. Ведь души людей непосредственно творятся Самим Богом и посылаются в тела для соединения с ними в момент рождения их от родителей. Потому и Спаситель наш, воплотившийся от Духа Святого и Марии Девы, согласно этому учению, получает только одну плоть человеческую, душа же ниспосылается Богом, ее непосредственным Творцом. Стоит ли распространяться, что такое учение о вочеловечении Господа стоит в противоречии с догматическим учением о сем церкви христианской.

При этом же учении, по замечанию Оригена, остается положительно необъяснимым, почему Бог, будучи всемогущим и благим, не вначале и не сразу создал души, а стал бы творить их мало-помалу, постепенно, и одни раньше, а другие позже.

Мало этого, если Сам Бог непосредственно творит души и посылает их в тела для образования человека, то как будем судить о случаях противозаконных половых связей, при которых рождаются дети. Если мы согласимся в этом случае с учением креационистов, то поневоле должны будем подчинить творческую волю Божию действию преступных страстей.

Впрочем, и это последнее возражение в значительной степени ослабляет Еп. Сильвестр. «Если Бог от начала предоставил, 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 и склонностями людей, а единственно с предначертанным своим премудрым планом об умножении людей. Можно ли требовать, чтобы Бог отступал от предоставленного Им Самим закона происхождения людей, ради того только, что к акту плотского рождения детей примешиваются порочные пожелания их родителей, тогда как сам в себе акт рождения не включает 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 силою дарованной Им человеку свободы»<sup>735</sup>.

Изложенные затруднения и неудобства гипотезы творения душ издавна обращали внимание глубокомысленных христианских писателей, которые, как увидим ниже, делали с своей стороны разные попытки к тому, чтобы приспособить это учение к христианскому взгляду на происхождение человеческой души.

Попытки несколько изменить смысл гипотезы творения душ и найти истину в соглашении ее с гипотезой традуционизма делались со стороны Григория Богослова, бл. Феодорита, св. Иоанна Златоуста и Григория Нисского. Неизбежность и необходимость такого соглашения двух указанных учений

можно, впрочем, усматривать и в словах Григория Двоеслова, который, делая оценку каждого из них в отдельности, как бы намекает на то, что истину следует искать в середине между ними. «Если, говорит он, душа рождается от субстанции Адама, то почему же она и не умирает вместе с плотью? А если вместе с плотью не рождается, то почему она в этой заимствованной от Адама плоти и подчинена грехам»<sup>736</sup>. Остается предположить одно, что души рождаются от душ родителей, но не путем естественного плотского происхождения, а при содействии Самого Бога, Который, не употребляя творческого акта, дает бытие им единственно по своему благоволению.

К этому мнению, хотя и с особенным ограничением и некоторою нерешительностью, склонялся и св. Григорий Богослов. В сущности, он прямо не разделяет этого мнения, относя сей предмет к области тайн, приемлемых верою. Он утверждает, что «душа прилепляется (к телу) неведомым образом, приходя со – вне в перстный состав, как знает сие Создавший»<sup>737</sup>. Но некоторые рассуждения св. Григория Богослова на первый взгляд, по-видимому, устраняют всякую возможность другого какого-либо истолкования, кроме положительного утверждения мысли о творении душ Самим Богом. Проникаясь глубоким благоговением к Творческой Премудрости, проявившейся в таинственном и непонятном сопряжении души с телом и оставляя всякие попытки проникнуть в сущность этой тайны, св. Григорий Богослов с изумлением останавливается пред этим вопросом, взывая: «Кто сотворил так премудро человека?» спрашивает он в одном своем «слове». «Кто соединил противоположное, сочетал персть с духом, составил живое существо, видимое и невидимое, временное и вечное, земное и небесное, стремящееся к Богу, но не постигающее Его, приближающееся к Нему, но далеко от Него отстоящее»<sup>738</sup>. И в другом месте он дает на поставленный вопрос положительный ответ: «Смертный отец», говорит он, «виновник не целого человека, как говорят это, а только плоти и крови, – того, что разрушается в человеке, душа же –дыхание Бога Вседержителя, привходящее в земной



образ со – вне. Как? это знает Тот, Кто соединил их, Кто вдохнул душу первоначально и соединил свой образ с землею»<sup>739</sup>.

Итак, душа человеческая, по учению св. Григория Богослова, привходит в организм человека со – вне, хотя он и не дает объяснения тому, как это происходит. В то же время, как бы удовлетворяя своей любознательности, Назианзин замечает, что «иной, пришедши на помощь.... смело и следуя многим, присовокупил и следующее заключение: «как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других: так душа, вдохнутая Богом, с сего времени соприивходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь из первоначального» (конечно духовного) семени удеваемая многим»<sup>740</sup>.

Отсюда ясно, что не только сам Григорий Богослов, но и многие его современники, по его свидетельству, склонны были признать за истину тот взгляд на происхождение душ человеческих, по которому они творятся Богом от душ самих родителей.

Более определенно выражает эту мысль бл. Феодорит. Отвергая предположение гипотезы креационизма и не допуская в то же время, чтобы душа могла происходить путем плотского рождения от семени родителей, он утверждает, что своим происхождением души обязаны особому закону, изначально вложенному в человеческую природу Самим Богом. Вот подлинные слова бл. Феодорита. «Младенец, говорит он, получает душу, но не так, чтобы душа отвне привносилась в тело, и не так, чтобы рождалось от семени», т. е. от плоти и крови, «но потому, какой закон Бог от начала вложил в человеческую природу, получает бытие»<sup>741</sup>.

Итак, души обязаны своим бытием родителям, рождающим их от своих же душ, но не самостоятельно, а при содействии Божиим, выражающимся как в промыслительном его влиянии, так и в особой творческой деятельности. При этом творческое участие Бога бл. Феодорит понимал не в смысле созидания, творения вновь из ничего, а в смысле творения из сущего,

каковое участие Творца обнаруживается между прочим в продолжении родов и видов предназначенных к бытию существ. Ибо, по его замечанию, «Владыка Бог творит из несущего и созидает из сущего: первое небо создал из несущего, а второе сотворил из вод»<sup>742</sup>. При таком учении о творении не трудно понять, каким образом «переставший в седьмой день творить и приводить от небытия в бытие» дает жизнь целому ряду духовно-разумных существ.

Что касается образа или способа происхождения души человеческой или, точнее, ее появления в известный момент времени в области видимого мира для соединения с телом, то этот вопрос еще больше представляет собою трудностей и еще менее доступен нашему сознанию и непосредственному чувству. Тем не менее в святоотеческой литературе мы находим более или менее обстоятельное разрешение сего вопроса, и хотя по сему предмету мы встречаемся здесь с двумя различными мнениями, но эти мнения легко и удобно могут быть примирены в одном определенном и согласном учении.

Мы не станем упоминать об известной теории предсуществования душ, рассмотренной нами выше. Будучи учением мало вероятным, оно не дает нам уверенности в том, что души появляются в мире до зачатия и образования наших тел. Но не приходят ли души после тел, не являются ли они в телах после зачатия и окончательного образования их?

Разбор трех указанных гипотез о происхождении душ человеческих приводит нас к тому заключению, что ни одна из них не дает нам определенного ответа на поставленный вопрос и что все они страдают такими существенными недостатками, при которых они ни в каком случае не могут быть приняты каждая в отдельности. Но с другой стороны, каждая из рассмотренных гипотез заключает в себе и известную долю истины и известные положительные стороны, весьма важные в том или ином отношении для выяснения вопроса о происхождении душ. Поэтому весьма понятно, почему ни слово Божие, ни разум человеческий, ни свидетельства отцов церкви не благоприятствуют вполне ни одной из трех рассмотренных гипотез, хотя в тоже время весьма легко могут быть

приспособляемы к каждой из них в отдельности. Это положительно свидетельствует о том, что каждая из них заключает в себе часть истины, которая и имеет в свою пользу то или другое основание в Писании, в соображениях разума и в творениях св. отцов церкви. Выделить эту долю истины из каждого учения, объединить ее в одном согласном учении, путем соглашения всех трех гипотез и устранения их крайностей, и составляло прямую задачу некоторых отцов церкви в решении вопроса о происхождении душ человеческих.

Приняв лучшие стороны трех рассмотренных гипотез и очистив их от наиболее резких недостатков, мы могли бы представить учение о происхождении душ в роде человеческом в следующем виде.

Душа, как существо неделимое и в то же время изменяющееся, происходя вместе с телом от родителей, до происхождения своего пребывает в состоянии возможности в их естестве, именно родотворящей силе, усвоенной им, и чрез них, и от них приходит в действительное бытие. Вот *traducianismus*.

Но в тоже самое время душа, появляющаяся на поприще земного существования при посредстве родителей, есть *дыхание жизни*, сообщаемое Богом-Творцом. Следовательно, истинный Родитель ее, если позволительно так выразиться, есть Бог и начало бытия ее восходит в область вечности. Вот *praexistentianismus*!

Между тем, происходящая душа есть новое существо, которое из состояния чистой возможности переходит в действительное бытие. Основание этого бытия, хотя и заключается в родителях, но самая первопричина его полагается в том, что в них есть, выше их самих, а именно, в бесконечной силе Божией, влияющей в них; действие же этой силы всегда открывается под влиянием свободной воли Божией, возвышающейся над всеми отношениями времени. Переведение существа из состояния чистой возможности в состояние действительного бытия свободною волею Божьею есть творение. Вот *creatianismus*!<sup>743</sup>

В таком же смысле принимала учение о происхождении душ и христианская церковь, которая открыто засвидетельствовала

это учение, как общецерковное, формулировав его в своих вероопределениях. Пятый вселенский собор, осуждая мнение Оригена о предсуществовании душ выразился о сем так: 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>744</sup>. И такое мнение было одинаково принято не только в церкви восточной, но и западной. Верование церкви восточной ясно и точно выразил бл. Феодорит. «Св. церковь, говорит он, веруя божественному Писанию, учит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самым семенем, из которого образуется тело, и она получила бытие, но что по воле Творца, она тотчас же является в тело, по его образованию»<sup>745</sup>. Выразителем же верования Церкви западной, является св. Лев Великий, папа римский и бл. Иероним. Точное определение такого верования, принадлежащего бл. Иерониму, изложено выше<sup>746</sup>. Что касается Льва Великого, то он в своем послании к Туррибию, писал между прочим следующее: «Кафолическая вера, говорит он, 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>747</sup>. Еще определеннее ту же мысль высказывает Лев Великий в другом месте, когда говорит: 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>748</sup>.

Хотя каждая из приведенных формул, выражающих веру церкви восточной и западной и дает основание для разных разъяснений, тем не менее все вместе устанавливают совершенно точный и определенный взгляд церкви на происхождение душ человеческих. «Во всяком случае, пишет наш русский догматист еп. Сильвестр, 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 чрез всегдашнее посредствование творчества Божия, и творчества не в обширном, а в тесном и строгом смысле сего слова. Так, по крайней мере, оно было сформулировано в одобренном восточными патриархами православном исповедании католической 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 основаяй землю, и созидаый дух человека в нем (Зах. 12:1)* и в другом месте *и возвратится перст 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 делается способным принять ее и когда она входит, то разливается по всему телу подобно тому, как огонь в раскаленном железе». Можно заметить, что мнение о творении душ осталось господствующим и в западной церкви, как в средние века, так и в позднейшее время»<sup>749</sup>.

## Святоотеческое учение о бессмертии души человеческой

Никакая другая истина, относящаяся к познанию души человеческой, не имеет такого широкого и всестороннего значения в христианском учении, как истина бессмертия души человеческой. Состоя в теснейшей связи почти со всеми основными догматами христианской религии, истина бессмертия души при отрицании и всяком ложном истолковании ее коренным образом изменяет все христианское мировоззрение.

Чтобы судить о ее глубоком религиозно-догматическом значении, достаточно указать на ее неразрывную связь с истиной бытия Божия. Эта последняя стоит и падает в связи с принятием или отрицанием первой. «Если нет загробного суда», говорит св. Иоанн Златоуст, «то Бог, судя по-человечески, несправедлив; а если Бог несправедлив, то Он и не Бог; когда же он не Бог. – все пошло просто: нет ни добродетели, ни порока»<sup>750</sup>.

Вся, так сказать, эсхатологическая часть христианской догматики, где трактуется о конечных целях мира и где Бог является как исполнитель своих промыслительных предначертаний о человеке, всецело опирается на бессмертие души человеческой. Без признания этой истины вся система христианской догматики рухнет сама собою. В самом деле, если душа наша со смертью прекращает свое бытие, то догмат воскресения мертвых лишается своего значения, второе пришествие Христова становится излишним, преобразование мира не может тогда касаться человека, и даже всемирный суд, как величайший акт божественного правосудия, не может иметь для нас никакого значения. А что сказать о восстановлении падшего человека чрез пришествие на землю Сына Божия и ниспослание св. Духа? С отрицанием бессмертия души теряет свой смысл и этот коренной догмат христианской религии, а с ним падает и все христианство.

Но истина бессмертия души человеческой не есть только отвлеченная теоретическая истина, носящая чисто

догматический характер и не имеющая жизненно-практического значения. Напротив, эта истина принадлежит к разряду тех верований человечества, которые сопровождаются для него величайшими практическими последствиями. Вся настоящая жизнь человеческая как личная, так и общественная, в своем глубочайшем основании зиждется на вере в бессмертие и в этой же самой вере заключается объяснение и разгадка всего смысла, значения и конечной цели земной человеческой жизни. «Учение о воскресении и в догматах служит руководством для нас, благоустрояет и жизнь нашу, освобождает и промысл Божий от всякого обвинения. Как не верование в него расстраивает нашу жизнь, наполняет ее бесчисленными бедствиями и ниспровергает все; так верование убеждает нас в бытии Промысла, располагает тщательно заботиться о добродетели и с великою ревностью избегать пороков и наполняет душу спокойствием и миром. В самом деле, кто не ожидает воскресения и не верит, что он отдаст отчет за свои здешние дела, а думает, что все ограничивается настоящей жизнью и за нею нет больше ничего, тот не будет заботиться о добродетели, да и как он будет заботиться, когда не ожидает никакого воздаяния за труды? Не отстанет и от зла, не ожидая себе никакого наказания за злые дела свои»<sup>751</sup>.

Но если вера в бессмертие души сообщает жизни глубокий смысл, то сомнение в этой истине лишает ее всякой разумности. Теряя веру в бессмертие, человек должен или отчаяться в жизни, не видя в ней смысла, или же предаться грубо-чувственным удовольствиям, согласно словам апостола: «ямы и прием, утре бо умрем» (1Кор. 15:32). Тогда человек естественно должен превратиться в скота или зверя и даже стать ниже их. «Если нет жизни будущей», то, по замечанию св. Иоанна Златоуста, «мы гораздо презреннее тварей, созданных для нас»<sup>752</sup>...

В силу тесной связи своей с истиной бытия Божия и со всеми основными догматами христианской религии, а также и в виду нравственно-практического значения, истина бессмертия души принадлежит к числу тех необходимых и неизбежных человеческих убеждений, которых нельзя отвергнуть никакими

разумными доводами: она есть самая основная и самая высшая идея человеческого бытия, из которой вытекают все остальные высшие идеи, управляющие и руководящие нашей жизнью. Сомнение в ней или легкомысленное неверие является лишь результатом эгоизма или же насильственного внушения со стороны. Не веруют в эту истину, по замечанию св. Иоанна Златоуста, «люди, идущие оскверненными путями, и проводящие нечистую жизнь»... и это потому, что «обремененная грехами совесть, страшась будущего воздаяния и не желая находить утешения в перемене к лучшему, старается успокоить себя неверием»<sup>753</sup>.

Идея бессмертия души до такой степени глубоко коренится в духе человеческого, что св. Иоанн Златоуст сомнение в ней приписывает внушению самого дьявола. «Сомнение в воскресении есть внушение дьявольское. Дьявол старается это внушить не только для того, чтобы не верили воскресению, но чтобы прекратить и дела добродетели»<sup>754</sup>.

Понятно отсюда, почему отцы церкви бессмертие души признавали самым существенным свойством души человеческой, указывая на это свойство в самом понятии и определении, как неотъемлемый и основной признак ее. Так определяли и мыслили душу человеческую св. Антоний Великий, Афанасий Великий, св. Кирилл Иерусалимский, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст, св. Исидор Пелусиот, бл. Феодорит, св. Иоанн Дамаскин, бл. Августин и другие. Все они на ряду с прочими основными свойствами души указывали на бессмертие, называя самую душу то «существом бессмертным»<sup>755</sup>, «сущностью бессмертной»<sup>756</sup>, или просто «бессмертной»<sup>757</sup>, то «существом непрестанно текущим», «струей Бесконечного Света», «божественным и неугасимым светом»<sup>758</sup>, «естеством бессмертным» и другими многоразличными именами, всесторонне уясняющими их положительное и твердое убеждение в неразрушаемости и бесконечном бытии души человеческой.

Общее верование церкви христианской в бессмертии души отражалось в воззрениях святых отцов и церковных писателей и на смерть человека, которая не есть, по их учению, полное



прекращение бытия, а лишь временное отрешение души от тела. На языке святых отцов церкви смерть называется, то «переходом» души из жизни настоящей в «объятия Господа»<sup>759</sup>, то «восхищением отселе» и «освобождением от тенет века»<sup>760</sup> или «отшествием в добрый и блаженный путь в страну святую, святую и вечную»<sup>761</sup>. «Что блаженнее, восклицает св. Киприан, как, оставив мир, идти к небу, оставив людей, стать между ангелами, разорвав оковы века, стать пред лице Божие»<sup>762</sup>. Такие же чувства, мысли и надежды выражали мужи апостольские св. Игнатий Богоносец, Климент Римский и Поликарп, а также св. Иоанн Златоуст, св. Дионисий Александрийский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Епифаний и др.<sup>763</sup> Что касается наших церковных богослужений, то верование в бессмертную загробную жизнь составляет, можно сказать, самое существенное содержание ее церковно-богослужебных песнопений. Та же мысль ясно проглядывает во взгляде отцов церкви и на тело, как временное жилище души<sup>764</sup>, и на самую душу<sup>765</sup>.

Все святоотеческое учение о состоянии душ по смерти до всеобщего суда также проникнуто мыслью о том, что душа и после отрешения ее от тела продолжает самостоятельную и сознательную жизнь. В этом случае для нас важно то всеобщее верование церкви, что души не прекращают вместе с телом своего существования, а продолжают жить сознательною жизнью: души праведных наслаждаются миром и радостями пред Богом<sup>766</sup>, а грешники, умершие без раскаяния, отходят на места мучения в ожидании грозного суда Божия<sup>767</sup>. Общее верование всех христиан в необходимость молитв об умерших подтверждает ту же истину<sup>768</sup>.

Учение отцов церкви о состоянии душ умерших людей до всеобщего суда не вполне достаточно уясняет истину бессмертия души, ограничиваясь утверждением лишь той истины, что души не умирают вместе с телом, но не доказывая того, чтобы они продолжали свое существование вечно после этого всемирного суда. Восполнением этой стороны в учении отцов церкви о душе служит то общее их верование, по которому души умерших после окончательного всеобщего суда

Божия получают возмездие каждая по мере заслуг своих; причем грешники за свое нечестие подвергаются вечным мучениям, а праведники в удел свой получают вечное блаженство в единстве с Богом. Подтверждением истины бессмертия души в этой части учения церкви служит и прямое суждение отцов церкви о состоянии осужденных грешников, преданных вечному и неугасимому огню геенскому<sup>769</sup>, и ясное учение их о состоянии душ праведников<sup>770</sup> и, наконец, общее верование их в нескончаемость состояния осужденных<sup>771</sup> и оправданных.

Косвенное подтверждение истины бессмертия души находим также и в учении церкви о преобразовании мира, когда небо и земля подвергнутся огненному очищению, а на место его явятся новые небо и земля, где будет пребывать новый человек<sup>772</sup>.

Таково общее верование церкви христианской в истину бессмертия души человеческой и такова положительная сторона святоотеческого о сем учения. Но ближайшее рассмотрение истины бессмертия души на основании святоотеческой литературы открывает в этой истине не мало разных сторон, требующих тщательного исследования. И прежде всего должен подлежать нашему решению вопрос о том, как понимали святые отцы церкви самое бессмертие и все ли они соединяли с этим свойством души человеческой одинаковое понятие?

Уместность и необходимость решения вопроса о бессмертии души человеческой вытекает из того, что сами отцы церкви, при полном согласии их учения, употребляют это слово в двух различных смыслах. Смерть на языке святоотеческом имеет двоякое значение: смерть физическая, прекращающая жизнь телесную и способствующая отрешению души от тела, и смерть духовная, состоящая в удалении человека от Бога, как источника света и добра. В этом смысле именуются смертными души грешников<sup>773</sup> и вообще людей, потерявших веру в Бога и утративших истинное ведение<sup>774</sup>, или же страдающих унынием, смущением, кружением, оцепенением и тьмою<sup>775</sup>.. Соответственно этому и жизнь также понимается в двояком значении – в смысле обладания его по природе и в смысле

жизни духовной, состоящей в общении с Богом. «Человек», говорит Ерм, «до принятия имени Сына Божия мертв», хотя и жив по естеству, «но как скоро примет эту тягость, отлагает мертвость и воспринимает жизнь»<sup>776</sup>. Так как бессмертие есть жизнь, не имеющая предела во времени, то и оно понималось отцами церкви различно. Бессмертие принадлежит душе прежде всего по ее природе, как духовной сущности, продолжающей свое самостоятельное существование по смерти тела. В этом смысле душа именуется бессмертною всеми отцами церкви. Бессмертие души по ее духовной природе, не могущей подвергнуться уничтожению, отличается от бессмертия по ее заслугам и благодати. В этом значении отцы церкви называют бессмертием самое наслаждение души вечною и блаженною жизнью, когда она удостоится близости к Богу и в ощущении его будет почерпать источник духовной жизни. Св. Исаак Сирий самую жизнь бессмертную определяет как «ощущение в Боге»<sup>777</sup> и ощущение бессмертной жизни, как «видение Бога»<sup>778</sup>. В этой блаженной жизни человека в общении с Богом полагает залог бессмертия души человеческой и св. Иринеи Лионский, выражающий эту мысль яснее и полнее других отцов церкви. «Человек», говорит он, «умерщвлен грехом, и потому только в источнике жизни может снова почерпнуть для себя жизнь. Мы не могли бы иначе получить бессмертие и нетление, если бы не были соединены с бессмертным и нетленным (т. е. с Богочеловеком;) тогда только тленное будет поглощено нетленным и смертное бессмертным... Тех, которые хранят любовь свою к Богу, Господь ведет в общение с Собою; общение же с Богом есть жизнь, свет и наслаждение всеми находящимися у него благами. поскольку невозможно жить без жизни, «существо же жизни в общении с Богом, общение же с Богом состоит в том, чтобы созерцать Бога и пользоваться его любовью, – то следует, что люди узрят Бога и будут жить, заимствуя бессмертие от созерцания Бога»<sup>779</sup>.

Такое понятие о бессмертии души, как вечном общении и близости с Богом, источником жизни, даст, по-видимому, основание заключать о том, что душа может подвергнуться смерти духовной, смерти второй. (Апок. 20:14), когда она, по

своей греховности, будет удалена от этого источника. Исходя из этой мысли, некоторые отцы церкви, хотя и не отрицают бессмертия души по ее природе, но главное основание для него полагают не в ней самой, а в Боге, благоволившем призвать ее к бессмертию. «Бог, сотворил человека, пишет св. Феофил Антиохийский, 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 повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти»<sup>780</sup>.

Не отрицая за душой бессмертия по ее природе и бытию, Св. Иустин истинное бессмертие полагает в той бесконечной блаженной жизни, которую дарует Бог соответственно нашим нравственным заслугам. «Мы научены, пишет Св. Иустин мученик, «что обессмертятся одни только приблизившиеся к Богу, по святости и добродетели, и веруем, что жившие неправедно и не переменившиеся наказываются в вечном огне»<sup>781</sup>, конечно, продолжая свое существование и сохраняя сознание.

Согласно с этим воззрением Феофила Антиохийского, самое бессмертие, понимаемое в этом смысле, даруется Богом как награда, ибо «почести..., замечает Иоанн Карпафский, даются вместе с бессмертием». Углубляясь в эти два различные понятия о бессмертии души по ее духовной и нетленной природе и по действию благодати Божией, св. Григорий Двоеслов называет душу человека в одно и тоже время и смертною, хотя она никогда не прекращает своего бытия, и бессмертною, хотя и может умереть для вечного блаженства. «Поелику, говорит он, жизнь именуется двояко, то двояко надо понимать и смерть. Ибо иное жизнь наша в Боге и иное, что мы созданы и сотворены, т. е. иное жить блаженно и иное жить бытием. Таким образом разумеют, что душа и смертна, и бессмертна. Смертна потому, что лишается блаженной жизни; бессмертна потому, что никогда не перестает жить и не может потерять жизни своей природы, хотя была бы осуждена на верную смерть. В первом случае она теряет

блаженное бытие, но не теряет бытия. Оттого она и терпит смерть без смерти, ущерб без ущерба, конец без конца, так что ее смерть бессмертна, ущерб не ущербляемый, конец бесконечный»<sup>782</sup>.

Эту же самую мысль св. Григорий Двоеслов кратко выражает в другом месте: «Душа человеческая, говорит он, так бессмертна, что может умереть, и так смертна, что не может умереть..., скажу кратко: она и бессмертно-смертна и смертно-бессмертна»<sup>783</sup>.

Как же понимать свойство бессмертия души человеческой по самой ее духовной природе?

Бессмертие души, по воззрению отцов церкви понималось в смысле вечного и нескончаемого существования, превосходящего всякие пределы времени. Однако идея абсолютной вечности Божества не допускает, чтобы бессмертие души было тождественным с Божественною вечностью, и отцы церкви ясно отличали понятие вечности в применении к Богу от такого же понятия в отношении и к душе человеческой, приписывая этой последней только относительную вечность.

По определению св. Григория Богослова, «вечность ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима; но что для нас время, измеримое течением солнца, то для вечных вечность, нечто соединенное с вечно существующим»<sup>784</sup>. Ясно, что время есть отрицание начала и конца, прошедшего и будущего; она есть как бы нераздельное настоящее. В том смысле вечен и Бог. «Он всегда был, есть и будет, или лучше... Он всегда существует. Он – *Сый*, потому что, соединяя в сем все, он имеет бытие безначальное и бесконечное и представляет Собою как бы некоторое безмерное и беспредельное море естества, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве»<sup>785</sup>. Напрасно доказывать, что никто из св. отцов церкви не соединял и не мог соединять тождественного понятия к бессмертию души человеческой. Св. Исидор Пелусиот, называя душу «разумною и бессмертною», в тоже время объясняет, что «она не единосущна Божественной и *Безначальной* природе, напротив, различествует от Нее столько, сколько тварь должна быть

отменена от Творца.<sup>786</sup> Смешение двух духовных природ, тварной и абсолютной, как во всех других отношениях, так и в отношении продолжительности бытия и не имеет места в творениях отцов церкви и всегда преследовалась ими, как такое заблуждение, которое влечет за собою пагубные и еретические воззрения на душу человека. Прежде всего, по их учению, душа человеческая не безначальна, но, как и всякая тварь, получила свое начало во времени. «Один только Бог Господь всяческих, существует без начала и без конца, истинно и всегда тот же, и таким же образом<sup>787</sup>. Но имеет ли она конец? Получив начало своего бытия от Творца, она, как не самобытная, продолжает свое существование без конца только по воле своего Создателя, потому, что «все, Им сотворенное, хотя и получает начало своего происхождения..., но продолжает существовать в долготу веков, по воле Творца Бога»<sup>788</sup>.

Указывая на эту зависимость души человеческой по ее бытию по воле Всемогущего Творца, св. Иустин Философ не усматривает ничего невозможного в том, что она по той же самой причине и вовсе прекратит свое существование. «Если душа живет», рассуждает он, «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 если бы Бог захотел, чтобы она более не жила, могла бы и перестать некогда жить, потому что душе несвойственно жить так, как Богу»<sup>789</sup>.

Такое понятие о бессмертии души человеческой мы вынуждаемся принять, несмотря даже на то, что душа по свойствам своей природы не подвержена тлению и разрушению. В этом отношении душа, пишет св. Ириней Лионский, может быть признана бессмертною и вечною в таком же смысле, в каком бессмертна и вечна видимая природа, продолжение существования которой зависит от воли Творца.

«Как небо, которое над нами, твердь, солнце, луна, звезды и все украшения их сотворены из небытия, и в продолжении толикого времени пребывают по воле Божией; так равно никто не погрешит, если подобным образом будет думать о душах, духах и вообще всем сотворенном. Как тело само по себе не есть душа, но только принимает вид жизни души; так и душа

сама по себе не есть жизнь, но принимает потребную для себя жизнь от Бога»<sup>790</sup>.

Какое же уверение в истине бессмертия души представляют с своей стороны св. отцы и учителя христианской церкви первых веков?

Существование души человека по разделению ее с телом было общим верованием церкви. Св. отцы и подвижники христианские всегда и неизменно ставили это верование в числе наилучших чаяний своей души и самых живейших убеждений своего сердца и доказывали это не только учением и словами своими, но и самым делом, всей жизнью своею. Считая настоящую жизнь только временем подвигов, доставляющих человеку право на вечное блаженство, они ставили ни во что временное благополучие и всегда жертвовали им для жизни будущей. Целые сонмы мучеников за веру христову, преподобных, бессребреников, постников, молчальников, пустынников, исповедников, праведных, пренебрегших временными благами ради вечного блаженства, всю свою многострадальную жизнь доказали, что истина бессмертия осязательнее и ощутимее, выше и ценнее самой жизни. «Если отнюдь мертвые не встают», говорит в возражение не признающим истины бессмертия св. Ефрем Сирин, «и все написанное в новом и ветхом завете ложно: то мученики, предавшие тела свои на такие мученья ради будущей жизни, и все святые были в заблуждении. Видишь ли, несчастный, сколько святых, и не только святых, но и Владыку всех святых скверные уста твои соделали лжецами?»<sup>791</sup>.

Как и в других вопросах, касающихся души человеческой, так и в вопросе о ее бессмертии отцы церкви искали главной опоры прежде всего в Священном Писании, заимствуя из него основание своей уверенности в этой истине. Почти все главнейшие места Свящ. Писания Ветхого<sup>792</sup> и Нового<sup>793</sup> Завета по вопросу о бессмертии души мы встречаем в их творениях и почти все они подвергнуты тщательному и пространному их истолкованию. В Ветхом Завете Бог неоднократно именует себя Богом Авраама, Исаака и Иакова, Богом живых, а не мертвых и несуществующих, потому что иначе было бы несообразно с

вечностью представлять Его Богом небытия. «Сказанное Моисею из купины», (Исх. 3:6) утверждает Иустин Философ, «указывает на то, что умершие продолжают существовать»<sup>794</sup>.

Еще определеннее свою веру в бессмертие души выражает Св. Давид, который, по словам Иринея, говорит: «и душа моя Тому будет жить». (Пс. 21:30)<sup>795</sup> «Что душа бессмертна», пишет Св. Епифаний, «сему явно научил Господь, и прямо Сам и через Соломона», говоря: «души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их. В глазах неразумных они казались умершими, и исход их считается погибелью, и отшествие от нас уничтожением; но они пребывают в мире, ибо хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия».

Книги пророков, по свидетельству христианского писателя Лактанция, все направляются к тому, чтобы свидетельствовать о высшем назначении человека, состоящем в его служении Богу и в получении чрез то вечного блаженства»<sup>796</sup>.

Тою же мыслью о бессмертии души проникнуто и все новозаветное учение. Призывая коринфских христиан к мужественной борьбе с испытаниями, во имя блаженства вечной жизни, св. Климент епископ римский, ободряет их следующими словами Иисуса Христа, сказанными Петру «не бойтесь убивающих вас и не могущих ничего более сделать, но бойтесь того, кто после смерти вашей имеет власть над душой и телом» (Мф. 10:28; Лк. 12:45)<sup>797</sup> и далее замечает, что «обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего царства и вечной жизни». На вопрос: «откуда видно, что во время смерти душа не умирает вместе с телом», св. Афанасий Великий, ссылаясь на то же место слова Божия, говорит, что Сын Божий и Слово Иисус Христос ясно научает нас смертности тела и бессмертности нашей души, говоря это. «Ясно, что душа бессмертна»<sup>798</sup>. Ту же истину удостоверяет Господь в другом месте вразумительною притчею «о богатом и Лазаре», из которых один представляется покоящимся в недрах Авраамовых по отложении тела, а другой среди мучений разговаривающим с Авраамом (Лк. гл. 16). «На умершем Лазаре Господу угодно было показать могущество Свое, что



действительно воскрешает он мертвых, а не словом только проповедует воскресение»<sup>799</sup>.

Излишни и бесполезны поэтому все мудрования людей, отвергающих и вечность мучений. – слово Господне непреложно и исполнится в точности. Св. Василий Великий учит: «Господь то решительно говорит, что *идут сии в муку вечную* (Мф. 25:46), то отсылает иных *во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам* его (Мф. 25:41), а в другом месте именует *геену огненную* и присовокупляет: *идеже червь их не умирает, и огонь не угасает* (Мк. 9:47, 48), и еще древле о некоторых предрек через пророка, что *червь их не скончается* и *огнь их не угаснет* (Ис. 66:24), поэтому если при таком числе подобных свидетельств, находящихся во многих местах богодуховного Писания, многие еще, как бы забыв о всех подобных изречениях и определениях Господних, обещают себе конец мучению, чтобы свободнее отваживаться на грех; то сие, конечно, есть одна из козней диавольских. Ибо если будет когда-нибудь конец вечному мучению, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеешь думать сего о жизни, то какое основание полагать конец вечному мучению? И мучению и жизни равно придается одно слово: *вечный*»<sup>800</sup>.

Бессмертие души, по учению отцов церкви, предполагается также учением священного Писания о воскресении. Изъясняя слова апостола Павла: «подобает тленному сему обещаться в бессмертие» (1Кор. 15:53) – св. Иоанн Златоуст спрашивает: «мертвенному – чему? душе или телу? очевидно, телу, потому что душа по природе бессмертна, а тело по природе смертно». Самое воскресение тел и обновление их делается с тою целью, чтобы душа могла соединиться с ним для совместного продолжения жизни, а также для справедливого возмездия за дела, совершенные человеком в составе двух его природ»<sup>801</sup>.

Наконец, последним завершительным доказательством бессмертия души и будущей жизни является величайший факт воскресения из мертвых Спасителя мира Иисуса Христа. Сила этого доказательства несравнима ни с какими рассуждениями. Во всяком рассуждении, как бы убедительно оно ни было, отсутствуют факты, наглядно и убедительно

свидетельствующие об истине. Воскресение же Христово есть величайший из всемирно-исторических фактов. чудо из чудес, пред которым бледнеют все остальные факты и тем более рассуждения об истине. Оно составляет основу всего христианства, стоящего и падающего вместе с ним; на нем утверждаются все наши надежды на вечную жизнь после всеобщего суда и воскресения мертвых. Дабы никто не сомневался в действительности происшедшего, об этом славном событии свидетельствует нам тот ангел, который проповедал воскресение и сказал женам, что *«воста от мертвых Христос, начаток умершим бысть»*. Начаток, чьим бы был начатком, если не воскресающих бысть? И как Он был бы начатком, если не воскреснут те, которых он начаток. *Аще мертвии не встанут, то ни Христос воста*; так одно соединено с другим»<sup>802</sup>. Уже по одному тому, что Христос проповедал истину бессмертия и запечатлел ее своим славным воскресением, отцы церкви считали ее вне всяких сомнений, как истину непререкаемую и божественную. Всякий, допускавший сомнение, делал Непогрешимого Господа обманщиком, низводил до степени лжесвидетеля и становился таким образом богохульником. «Какой свидетель достовернее Бога?» спрашивает Ефрем Сирин. «Сам Бог свидетельствует, никто да не сомневается, но все вкупе согласно воззовем ко Господу и поклонимся ему, говоря: поклоняюсь и верую, что увижу воскресение мертвых и жизнь будущего века»<sup>803</sup>.

Раскрытие и уяснение свойств бессмертия души, в виду обстоятельств времени, в силу особенного личного интереса к этому вопросу побуждало св. отцов церкви обосновать эту истину разными рациональными доказательствами. Полная противоположность души и тела по всем остальным свойствам, наглядно доказанная святыми отцами<sup>804</sup>, дает основание и для заключения о бессмертии души, как свойстве также противоположном природе конечной материи. Такое заключение вытекает из анализа коренных особенностей духовной природы души – так называемой простоты или несложности души и ее самостоятельности. На основании этих свойств построил свои доказательства о бессмертии души св. Афанасий

Александрийский, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Лактанций, священномученик Ириней и др.

Отцы церкви ясно представляли, что если душа противоположна телу в коренных своих началах, то она должна быть противоположной ему и во всех других отношениях, а если тело, как часть материи, разруσιμο и конечно, то душа, как дух, бесконечна и вечна. «В сей истине», говорит св. Афанасий Александрийский, «всего легче можно удостовериться из познания тела и его различия от души. Ибо если ясно доказано, что душа отлична от тела и тело по природе смертно, то необходимо признать душу бессмертною потому самому, что она не подобна телу»<sup>805</sup>.

Но этот аргумент, приводимый Афанасием Александрийским, только отчасти приводит нас к мысли о бессмертии души. Логическое заключение от несходства духа и материи в коренных своих началах к заключению о несходстве и противоположности во всех остальных отношениях имеет значительную часть вероятности, но не может заключать в себе полной достоверности и доказательности. Чтобы сообщить полную доказательность истине бессмертия души, необходимо обосновать ее на существенных свойствах самой души, составляющих полную противоположность материи. В этом случае, истина бессмертия, заимствуя свою силу из доказанной раньше истины, сама собою будет вытекать из готовых оснований, как из своего источника. Такого рода доказательство, логически вытекающее из рассмотрения свойства простоты души, мы находим у Максима Исповедника. «Смерть, говорит он, разрешение от одежды мертвых кож, не касается души: ибо как может разрешиться то, что несложно»<sup>806</sup>.

В самом деле, будучи существом простым и несложным, чуждым материальной сложности, душа наша не может подлежать раздроблению, разложению или окончательному уничтожению, подобно вещественному предмету. Всякий материальный предмет, в силу общего всем телам свойства делимости, может быть разделяем, делим и даже уничтожаем. Самое уничтожение или прекращение бытия известного предмета есть ничто иное, как разделение материальных частиц

его составляющих, вследствие чего предмет перестает существовать в том виде, в каком был до этого разложения. Душа же, как сущность духовная, не может подвергаться такому действию физических причин, и сама по себе, по своей неделимости и неразлагаемости, не может быть подвергнута никакому изменению, а тем более уничтожению. На этом основании св. Максим Исповедник со всею решительностью утверждает, что «бессмертие должно следовать за простотой» и дальше уясняет, каким образом первая истина с неизбежностью следует за второю. В этом рассуждении христианского философа особенно нужно отметить мысль, по которой душа наша бессмертна не только потому, что она не вещественна, проста и неделима, а потому еще, что она, как существо духовное, не находит вне себя причин, которые бы подвергли ее разрушению. В природе самой души мы не можем искать такой причины, так как никакое бытие, ни духовное, ни материальное само собою не разрушается без воздействия сторонней причины. Поэтому мы должны искать означенную причину вне существа нашей души, следовательно, в природе материальной. Но никакая физическая причина не может уничтожить простого и неделимого бытия. Отсюда следует неизбежное заключение, что душа бессмертна.

Вот как рассуждает об этом сам св. Максим Исповедник; «Из существующего, говорит он, ничто не разрушается само собою, иначе оно не составлялось бы и сначала. Ибо, что разрушаются, то разрушается противным. Поэтому разрушающееся таково, что оно может разрешиться.

А что может разрешиться, то сложно; сложное многократно; слагающееся из частей, разумеется, из различных частей слагается; различное не тоже самое: следовательно, душа, будучи простою, не состоящею из различных частей, несложною и неразрешимою, потому самому будет нетленна и бессмертна»<sup>807</sup>.

Несложность и простота души является причиною бессмертия и по учению св. Иринея. «Душа, как не состоящая из материальных частей, по учению Иринея, не подвержена разрушению или потери своего жизненного начала. В

противоположность телам, которые с принятием души получают жизнь, а с удалением ее теряют, душа бессмертна, потому что жизненное начало есть принадлежность ее существа»<sup>808</sup>.

Душа чужда всех свойств и качеств материальной природы, а потому несомненно бессмертна. «Нетленная сущность», говорит Ипполит, «не рождает и не рождается, не утомляется, не подвергается болезням, не умирает, не уязвляется ни гвоздями, ни копьем, не проливает ни пота, ни крови. Такова природа ангелов и душ разрешившихся от тела; ибо те и другие сущности отличны от видимых и тленных тварей»<sup>809</sup>.

«Все же подверженное», как бы продолжает ту же мысль Лактанций, «чувствам зрения и осязания, может истреблено быть силою и потому не может быть вечным, а все, что не подвержено чувствам зрения и осязания и дает о себе знать только по своим действиям, принадлежит вечности, потому что не может терпеть никакого постороннего насилия. Следовательно, тело подвержено смерти, потому что подвержено зрению и осязанию, а душа бессмертна, потому что сим чувствам не подвержена»<sup>810</sup>.

Доказательство бессмертия души было бы неполно и односторонне, если бы оно опиралось исключительно на одном свойстве души, ее невещественности или простоте, обуславливающей ей вечное существование. Бесспорно, что душа в силу свойственной ей простоты неделимости, неразрушима и бессмертна; но следует ли отсюда, чтобы она существовала после отделения от тела, как существо личное и самосознательное в том виде, какова она теперь в связи с нашим телом. Понятие простоты и неделимости души человеческой открывает возможность для выводов и заключений совершенно противоположных. В самом деле, если душа в отрешении от тела сущность простая и только в связи с ним развивается и обогащается разнообразными впечатлениями окружающей природы, то и после разрушения нашего телесного организма она должна существовать, как таже простая и бескачественная сущность без всяких признаков сознания и личности и с потерю всех разнообразных состояний, мыслей, чувств и желаний, каковые ею переживались только во

взаимоотношении ее с нашим телом. К такому выводу с логической необходимостью мы приходим, остановившись на одном свойстве души человеческой, – ее простоте. Вот почему святые отцы церкви, признавая недостаточным изложенное выше доказательство истины бессмертия души, восполняли его пробел другого рода доказательствами, заимствованными из понятия о душе, как существе живом, самодеятельном или, яснее сказать, самодвижном.

Самодеятельность есть отличительная особенность души по сравнению ее с нашим телом, инертным, мертвым и неподвижным организмом. В то время, когда первая живет и развивается самостоятельно, независимо от сторонней причины, тело наше свою жизнь и движение заимствует от души, как своего постоянного двигателя. Правда, и душа наша в настоящей жизни в значительной степени стоит в зависимости от тела и внешних физических условий, но такая зависимость не может быть признана единственной и безусловной. Душа может действовать и вне этих условий, развиваясь изнутри собственной сущности действием собственных, одной душе присущих сил и способностей. Со всею наглядностью обнаруживается самодеятельность души, когда она и по разлучении с телом сохраняет жизнь, между тем как тело умирает и бесследно разрушается. Эта способность души, в силу которой она оказывает влияние на тело, сообщая ему жизнь, убеждает нас в том, что душа в себе самой носит начатки жизни и может существовать как такая живая и саможизненная сущность и после отрешения ее от тела. Подводя итоги всем изложенным рассуждениям, св. Афанасий Александрийский говорит так: «Если душа приводит в движение тело, между тем как сама ничем посторонним не приводится в движение: то ясно, что она движется сама собою. Не душа умирает, но тело, как скоро разлучается с душой. Итак, ежели бы душа была приводима в движение телом, то следовало бы ей, по удалении от нее сего движителя, умереть; но если душа движет телом, то тем более она может приводить в движение саму себя; а когда она имеет силу действовать сама собою, то несомненно будет жить и по смерти тела»<sup>811</sup>.

В связи с этим свойством души Тертуллиан находит доказательство бессмертия в состоянии сна. «Ничего нет», говорит он, «естественнее сна, который служит для подкрепления сил наших. Но в этом естественном явлении мы видим свидетельство о нашем бессмертии и нашем будущем состоянии. Бог предлагает твоим взорам тело, объятное благодетельною силою сна, проникнутое приятным чувством покоя. Во время сна это тело находится в состоянии неподвижности, подобно тому состоянию, в каком оно было до настоящей жизни и в каком оно будет по смерти; оно как бы ждет души, которая как будто жила в нем, или же совершенно его оставила. Что касается самой души, то она кажется в другом месте обнаруживает свою деятельность; она скрывает свое присутствие, дабы предуведомить о своем будущем отсутствии. Но и в этом промежутке она не предается бездействию, не порабощает игу сна своей бессмертной природы; но находится в постоянном движении и мечтает без отдыха; она путешествует и по земле, и по морю; она трудится, радуется, скорбит, делает различие между тем, что позволено и что не позволено, и этим показывает, что и без тела может сделать много, если еще есть страны необходимые для ее действия. Пробудившийся от сна не есть ли образ воскресшего?»<sup>812</sup>

Как начало самодеятельное, изнутри себя развивающее жизнь, душа живет сознательною, самодеятельною личною жизнью. Будучи же духовною сущностью, простою и невещественною, она, без всякого сомнения, будет жить этою жизнью вечно. «Движимое чем-нибудь посторонним», говорит св. Максим Исповедник, «жизненность имеет не от себя, а от движущего, и пребывает таковым дотоле, пока держится действующею на него силою. Как скоро сила перестанет действовать, расстанется и то. А движимое не посторонним чем-нибудь, но имеющее движение от себя самого, как и самодвижущая душа никогда не перестанет существовать. Ибо самодвижному следует быть приснодвижным: приснодвижное же будет безостановочно, а безостановочное будет нескончаемо; нескончаемое — нетленно; нетленное — бессмертно. Следовательно, если душа самадвижна, как

доказано выше, то она будет нетленна и бессмертна, по вышеизложенному умозаключению»<sup>813</sup>.

Как начало саможизненное, душа человеческая проявляет себя такими чертами, которые положительно удостоверяют нас в ее бессмертии. Прежде всего душа мыслит о таких предметах, которые могут быть допустимы только существу бессмертному. «Ибо если душа», рассуждает св. Афанасий, «будучи заключена в теле, не ограничивается и не воспрещается в своей деятельности малостью тела, напротив, часто в то время, когда тело лежит на постели без движения и спит как бы смертным сном, она, действуя собственной силою, бодрствует и находится совершенно в ином состоянии, нежели в каком тело; и как бы вышедши из тела, но в самом деле пребывая в нем, воображает и созерцает она, что превышает земли; ежели душа, нередко оставляя область земного, возносится к святым и ангелам и ободряясь чистотой своего ума, приближается к ним; то не яснейшее ли она получит познание о бессмертии тогда, когда по изволению Бога, соединившего ее с телом, разрешится от тела. Если она, быв соединена с телом, жила независимо от тела, то тем паче по смерти тела будет иметь нескончаемую жизнь... Потому-то душа и мыслит и рассуждает о бессмертии и вечности, что сама она бессмертна; и если потому самому, что тело смертно, чувства его постигают только смертное: то необходимо допустить что душа созерцающая бессмертное и сама бессмертна, и вечно жива, ибо мысли и представления о бессмертии никогда не оставляют ее, но всегда присущи ей и как бы питают и поддерживают в ней силу бессмертия. Поэтому же самому душа имеет понятие о Боге, сама для себя есть путь, из себя самой, а не извне получает познание о Слове Божиим»<sup>814</sup>.

Как бы объединяя силу доказательств бессмертия души, опирающихся на двух свойствах ее – простоте и самодеятельности, – Лактанций подтверждает, как несомненную истину, что в этих существенных свойствах учение о бессмертии имеет самую твердую опору. «Мы не должны сомневаться», говорит он, «чтоб душа была не бессмертна, потому что то, что



не видимо и не осязаемо, и само собою имеет непрерывное движение, долженствует всегда длиться».

И не только предмет человеческих мыслей, но и самый характер их указывает на бессмертие души. «Что сказать о деяниях тела и ума?» восклицает Лактанций. «Не доказывают ли они, что душа изъята от смерти? Тело, будучи тленно и смертно, производит и дела такого же рода... Но мы видим, что произведения ума длятся всегда. Люди, презирающие мирские блага, оставили по себе потомству памятники своего ума и добродетели и приобрели бессмертную славу. Так как произведения тела подвержены смерти, потому что и самое тело ей подвержено: то из того можно заключить, что душа *изъята от смерти, потому что изъяты от нее и произведения ее*»<sup>815</sup>.

Оставаясь верными своему взгляду на душу, как существо огневидное, Лактанций видит доказательство бессмертия в том, что человеку известно употребление огня.

Все другие животные, грубые и земные, пользуются водой, стихией земли, а один только человек употребляет огонь, стихию легкую, высшую, небесную. То, что тяжело, тянет и влечет к смерти. То, что легко, возвышает и ведет к жизни. Посему огонь есть стихия света и жизни, из чего следует, что человек, употребляющий ее, находится в бессмертном состоянии»<sup>816</sup>.

Главнейшим и положительным основанием, на котором, по мнению святых отцов, должна непоколебимо опираться вера каждого в бессмертие души и с которого она с несомненностью должна следовать, – это наша вера в Самого Бога, ее Творца, благоволившего создать душу человеческую бессмертною, для участия ее в своей вечно блаженной жизни. Отсюда душа человеческая обязана своим бессмертием не столько природе своей и ее свойствам, сколько безначальному и вечному Создателю и его божественной благодати. По своей природе, душа не самобытна, а обязана своим существованием своему Творцу. Поэтому пусть она по природе своей проста и несложна, пусть она чужда тления и бессмертна, но разве Тот, Кому обязана своим бытием, не может совсем уничтожить ее, хотя бы

не подлежащую уничтожению. Логика и сила мысли оказываются бессильными там, где идет речь о намерениях и действиях Божиих. Равным образом пусть душа наша по природе существо самодеятельное, в себе самом заключающее залог бессмертия и вечной жизни; но опять, разве Всемогущий виновник ее самодвижности не может остановить ее жизни и навсегда прекратить ее существование. В виду этих соображений отцы церкви, не отвергая силы логических доказательств истины бессмертия души, свою глубокую уверенность в ней полагали не столько в самой природе души человеческой и усматриваемых в ней задатках бессмертия, сколько в свойствах Вечного, Премудрого, Правосудного, Всеблагого и Всемогущего Творца ее.

Св. Софроний Иерусалимский, Ириней Лионский и Афанасий Александрийский прямо утверждает, что душа человеческая бессмертна по благодати, сохраняющей ее от тления и смерти. Хотя, правда, рассуждает св. Софроний, в природе души человеческой есть задатки бессмертия, но все же этим бессмертием она обязана Благодати Божией. Признавая тот всеобщий факт нашего знания и веры, «что души человеческие никогда не умирают и не разрушаются, подобно чувственным вещам, которые текут и проходят», св. Софроний так Любомудрствует далее: «души бессмертны не по природе, или не потому, что имеют сущность неразрушимую, но потому, что Бог даровал им благодать, которая сохраняет их от тления и смерти. Так нетленны души человеческие, так бессмертны Ангелы, не потому, как сказано, что имеют природу подлинно неразрушимую и сущность подлинно бессмертную, но потому, что получили *благодать, ведущую к бессмертию* и доставляющую им нетление»<sup>817</sup>.

Допуская, что душа бессмертна по природе, мы станем в затруднение и перед тем неразрешимым вопросом о ее происхождении, в силу которого душа наша, явившись во времени, сделалась выше условий этого времени, как бессмертная. В данном случае возможно такое недоумение, что если душа, как сущность простая и невещественная, в силу означенных свойств своих, бессмертна, то почему же она не

вечна, почему нельзя допустить ее существования не только после смерти тела, но и до соединения с ним. К такому заключению с логической необходимостью вынуждает свойство простоты и невещественности нашей души, с каковыми свойствами она не могла не существовать и раньше ее соединения с телом. Но ни опыт, ни Писание, ни самый разум наш не дает нам основания для учения о вечности души нашей и ее безначальности, а также о ее предсуществовании. Святоотеческое учение, минуя указанное затруднение, разрешение сей тайны полагает в том же утверждении, что душа наша, хотя и имеет начало во времени, однако бессмертна по воле Божией, как его дар для нас. «Это, Богом сотворенное существо, хотя и получает начало своего происхождения..., но продолжает существовать и продолжается в долготу веков, по воле Творца Бога, так что и происхождение в начале, и *бытие после того есть для него дар*»<sup>818</sup>.

Какие же именно свойства Божии дают основание для несомненной уверенности в бессмертии души?

## 1) Премудрость Божия

Доказательство бессмертия души, основанное на вере в Премудрость Божию, в святоотеческом учении о душе имеет особенную силу и значение. Как премудрый Творец, Бог создал мир целесообразным во всех отношениях. Нет ничего во вселенной такого, чтобы имело случайный характер и не было бы направлено к осуществлению определенной цели: все силы природы и все законы бытия и жизни осуществляют собою разумные, Творцом предуказанные, цели. Эта величайшая истина целесообразности вселенной в лице вдохновенного философа, святителя Иоанна Златоуста, нашла себе глубокое и всестороннее раскрытие. Изобразив целесообразное течение природы в разнообразных ее картинах – движении луны и стройном течении солнца, – св. Златоуст замечает, что подобные же доказательства стройности и разумности можно представить и от всех собранных в мире вещей: от облаков, от времен года, от ветров, от моря..., от четвероногих, пресмыкающихся, птиц воздушных и т. п.<sup>819</sup>

И чем выше мы будем подниматься по ступеням развития природы, тем с большею ясностью и отчетливостью нам будет представляться истина разумного и целесообразного устройства мира. «Что может быть меньше и безобразнее пчелы? Что негоднее муравья и стрекозы? А между тем и эти насекомые громогласно свидетельствуют о промыслении силы и премудрости Божией»<sup>820</sup>.

Если же в природе неодушевленной и в природе низших одушевленных существ наблюдается строгая разумность, то по своей природе человек не может не проявлять разумности, каковую обнаруживают существа неразумные и даже неодушевленные.

Непоследовательно было бы приписывать целесообразность природе низшей, отнимая таковую у человека, этого венца и центра мироздания. Самая природа, целесообразно устроенная; создана Творцом и существует только для человека. Он ее Владыка и Распорядитель. «Это

чудесное творение Бог создал не для кого другого, как для тебя», говорит св. Златоуст<sup>821</sup>.

Если даже допустить после этого, как утверждали современные святым отцам материалисты, что душа есть сущность материальная, то и тогда мы не в праве лишить ее разумности и целесообразности. Как в природе неразумной всякая вещь имеет свою определенную цель, так и здесь в душе каждая ее способность и всякое ее движение имеет свой смысл и разумность. Будучи же творением высшим и богоподобным, душа бесконечно возвышается над природою чувственною и в силу этого, как по своей жизни, так и по цели своего бытия, она должна иметь более полное и всестороннее выражение, чем природа чувственная и органическая. Премудрость Божественная, создавшая человека, с особенною силою обнаружилась в его богоподобной душе, что мы ясно можем усматривать «от состояния души, от искусства и мудрости, проявляющихся в человеческом роде... *от смерти, от жизни...*, от скорби от радости»<sup>822</sup>.

Но к чему же смерть, так решительно свидетельствующая о нашем уничтожении, для чего созданный бессмертным умирает и не есть ли эта смерть последний предел бытия человека. С точки зрения той же целесообразности св. Иоанн Златоуст не только определяет смысл смерти, но вместе дает неложную надежду всем верующим на жизнь иную, загробную и бессмертную. «И жизнь и смерть, говорит он, в руках Божиих, и в том и в другом проявляется бесконечная Премудрость Божия»<sup>823</sup>.

Если в мире все целесообразно, а в природе человеческой, как духовно-разумной, целесообразность должна обнаруживаться с особенною силою, то и все силы, способности и стремления души не только должны иметь разумные цели, но находить осуществление этих целей. Без достижения и осуществления свойственных душе стремлений душевная жизнь теряла бы свой смысл и разумность.

Какая же цель и какое значение нашего земного существования? Зачем мы живем на земле и осуществляется ли вполне наше назначение в здешней жизни? Назначение

человека состоит в том, чтобы во всей полноте осуществить идею человека до той степени, пока не разовьются все силы его существа, не раскроется все содержание его природы и не исчерпается вся полнота его существования до последних возможных пределов. Не подлежит никакому сомнению, что намеченные цели человеческого существования далеко не осуществляются в здешней жизни. Об этом свидетельствует и наш собственный опыт, и непосредственное наблюдение, и голос Самого Писания. Самая жизнь наша слишком коротка для осуществления необъятной своей задачи. Чем же можно оправдать самую идею разумности, в силу которой цели нашего духовного бытия должны быть непременно осуществлены. Внешняя природа и мир существ неразумных, как созданных для человека<sup>824</sup>, исполняют свое назначение по необходимости. Из всех животных один человек не достигает на земле своего назначения. Каждое животное, следуя своему инстинкту, этому материнскому дару природы, идет верно и неизменно к своей цели; но человеку не дано такого инстинкта<sup>825</sup>. Один человек является неразрешимой загадкой, настойчиво требующей своего разумного решения. Единственный исход для примирения явных противоречий, неизменно возникающих у нас в данном случае, заключается в признании будущей жизни, в признании того, что есть лучший мир и он также существует для человека»<sup>826</sup>, как и весь настоящий видимый мир.

Для более ясного и всестороннего раскрытия указанной истины, обратим внимание на главные и основные силы нашего духа, и посмотрим, насколько они вынуждают нас признать необходимость существования будущей жизни для достижения последних целей своего бытия.

По учению святых отцов церкви, главнейшие способности нашего духа, в котором отразился Образ Божий, указываются в разуме или разумности души<sup>827</sup>, в ее воле или свободе<sup>828</sup>, и, наконец, в ее чувстве или способности к любви<sup>829</sup>. В развитии этих высших богоподобных свойств души человеческой и полагается истинная ее жизнь и бесконечное усовершенствование. Во всех же этих силах души человеческой

есть самые положительные указания на высшие цели человека, недостижимые в пределах настоящей жизни.

Указание на высшее назначение человека и бесконечное существование его души мы находим прежде всего в деятельности человеческого разума. В области познания, человеческий разум распространяется прежде всего не только на предметы и явления мира чувственного, но и далеко за пределы его. Важнейший и первый предмет познания есть наша душа<sup>830</sup> и вообще весь человек, а выше человека сам Бог, познание Которого составляет истинную жизнь души человеческой<sup>831</sup>, а неведение Его является причиной духовной смерти<sup>832</sup>.

Итак, видимый мир, человек и Бог суть главнейшие предметы человеческого познания, составляющие потребность и как бы духовную пищу для разума нашего.

Но ни в одной из указанных областей разум не достигает полного и совершенного знания. Чем ближе, по-видимому, подходит он к идеалу истины, тем больше она удаляется от него, не переставая его влечь к себе с неумолимою силою. И если спросить человека, посвятившего всю жизнь исследованию истины, он не усомнится сказать что мы видим теперь, как бы чрез тусклое стекло, гадательно, и только в царстве Божию душа познает истину, обнаженную от всякого покрова, когда узрит Бога таким, каков Он есть (1Кор. 13:12).<sup>833</sup> Огражденная внешними чувствами и обличенная чувственною оболочкой, душа наша получает познания о внешнем мире, только чрез их посредство. Вследствие этого ее познания несовершенны, недостаточны и ложны. Даже для удовлетворения нужд земной жизни степень познания далеко не удовлетворяет человека. Сознывая это, душа всегда силится освободиться от стесняющих ее уз и прибегает ко всякого рода искусственным способам познания.

Если мы обратим внимание на изучение нами внешнего мира, то уже и здесь увидим несовершенство и ограниченность нашего познания<sup>834</sup>. Еще менее человек может знать собственную душу<sup>835</sup>. А что сказать после этого о познании человеком Самого Бога, когда познание природы и нас самих

является одним из важнейших средств к его постижению. «Не зная себя, как (человек) может знать Бога. Если он не мог узнать своего даже неразумия, то может ли познать мудрость Божию, от которой далек и которой чужд»<sup>836</sup>.

Если же такова природа разума, что он при настоящих условиях бессилен познать не только Бога, но и внешнюю природу и даже самую душу, а между тем развитие человеческого ума не знает пределов и не имеет остановки в своем стремлении к познанию истины, если далее жажда знания в человеке не столько удовлетворяется, сколько возбуждается и раздражается теми познаниями, какие человек приобретает и может приобрести на земле, и если самой продолжительной жизни не хватает ему для того, чтобы хотя сколько-нибудь приблизиться к истине, то отсюда следует один вывод – или разум человеческий есть своего рода аномалия, или же по силе Премудрости Божией и целесообразности его духовной организации и он должен найти когда-либо для себя полное удовлетворение. Подобную дилемму предлагает разрешить Афинагор. Как существо духовное и разумное, человек имеет в себе семена истины и добра; но эти семена не развиваются здесь надлежащим образом, и явно требуют для своего развития иного солнца и воздуха более благоприятного. Те прекрасные растения, которые выходят из этих семян, обыкновенно бывают заглушаемы предрассудками и страстями, или же вырываются в то самое время, когда им более всего надлежало расти и цвести. Итак, одно из двух: или Провидение поступило несправедливо, отказав человеку в тех благах, коими так щедро наградило других животных; или же для нас готовится другая жизнь, в которой будет продолжено усовершенствование человека. Первого предположения допустить никак нельзя, следовательно, верно последнее.

В действительности так и есть. «Знание», рассуждает св. Григорий, «имеет несколько ступеней, в последнем прохождении которых состоит развитие души. Начиная от первых проблесков разумного сознания, это развитие идет во всю бесконечную вечность, никогда не прекращаясь. В целом



течении душевной жизни есть два периода, строго различные между собою: жизнь настоящая, земная и жизнь будущая загробная. Знание, доступное нам здесь на земле, при условиях телесного существования, и по своему характеру, и по степени совершенства стоит гораздо ниже того, которым будет владеть наша душа, когда отрешится от связи с грубым веществом и перейдет в область бытия сверхчувственного. Теперь мы познаем предметы духовные не в собственном их существе, а в отображениях, лишь приблизительно соответствующих истинной их природе. Так, Бога мы не можем созерцать лицом к лицу, но для познания Его нуждаемся в посредстве чувственного мира, который Им создан и есть как бы видимая сторона Его существа»<sup>837</sup>.

«Совершеннейшее знание откроется тогда, когда душа, отрешившись от земной оболочки, предстанет лицом к лицу пред Высочайшим Источником истины, – по примеру Моисея, снявшего предварительно обувь, и потом уже удостоившегося созерцать свет горящей картины»<sup>838</sup>. Тогда откроется пред нами другой мир, мир вещей вечных, – то, что Платон называет «страною истины» и что мы, христиане, называем царством Божиим. Душа познает тогда истину, обнаженную от всякого покрова; она узрит Бога таким, каков Он есть (1Кор. 13:12). «В будущем веке, когда прейдет все видимое, по слову Господа..., и мы перейдем в ту жизнь, которая выше зрения, и слуха, и мысли, тогда не отчасти уже и не из дел только, как теперь, познаем мы природу Благого и не при посредстве видимого уразумеем невидимое, но без сомнения, будем постигнут род неизреченного блаженства, и откроется иной способ наслаждения, которому ныне несвойственно взойти и на сердце человеку»<sup>839</sup>.

## 2) Правосудие Божие

В глубине духовной природы человека заложен нравственный закон, закон святости и правды, как высший руководитель и двигатель нашей духовной жизни. Этот закон всегда был присущ человеку, как «естественный закон», вложенный в природу человеческую Верховным законодателем – Богом<sup>840</sup> для того, чтобы мы знали, что надобно делать и чего не делать»<sup>841</sup>. Сила обязательств внутреннего закона, возвещаемого нашею совестью, настолько велика, что мы не можем отказаться от него, как от своей природы, тем более, что всякое нарушение его влечет за собою такие действия в совести, которые со всею энергией требуют его ненарушимости. В природе этого закона и в нравственной жизни и деятельности человека, как коренных основах души человеческой, святые отцы и искали доказательств бессмертия души.

Коренным требованием присущего человеку, нравственного закона, удостоверяющим нас в загробном существовании души, является требование справедливого возмездия за наши нравственные поступки. Не говоря уже о высшей Правде Божией, естественная человеческая справедливость неумолимо требует, чтобы добродетель была награждена, а порок наказан, чтобы люди добродетельные блаженствовали по заслугам, а люди порочные несли заслуженное ими наказание. При этом каждый по опыту знает, насколько сильно бывает негодование и страдание, когда между добродетелью и счастьем не замечается такого полного соответствия, когда сила одерживает верх над нравом, коварство и хитрость – над честностью, невинный изнемогает под тяжестью страданий, виновный же остается безнаказанным и торжествует. Но осуществляется ли в жизни идея справедливости и может ли быть она осуществлена при настоящих условиях нашего земного существования? Взглянем ли вокруг себя или посмотрим в историю прошлого, мы повсюду видим возмутительные примеры нарушения правды и справедливости. От дней Каина и до настоящего времени невинная кровь вопиет к небу об отмщении. Весь мир

во зле лежит и представляет собою сплошное царство греха и неправды. Злые и безнравственные люди, поправ всякий закон и правду, возобладали над небольшою горстью людей добрых и стремящихся к нравственному совершенству. Самая духовная природа человека после грехопадения как бы раздвоилась и в ней происходит вечная борьба духовного и плотского человека. Такова же картина истории народов, проливавших невинную кровь и попиравших правду божескую и человеческую. Подобного рода явления настолько укоренились в обществе, что все человеческие усилия к их устранению оказываются бессильными.

Одним из средств, созданных потребностью нравственного закона<sup>842</sup> являются гражданские и церковные законы и государственные учреждения, имеющие целью оградить личность и право каждого от произвола и насилия других. «По сим законам, как рабы должны повиноваться своим господам, жены – мужьям, Церковь – Господу, ученик – Пастырям и учителям, так и все, обязанные давать дань, должны повиноваться всем властям придержащим не только за гнев, но и за совесть.<sup>843</sup> Но что мы видим в действительности? В действительности мы видим, что эти законы далеко не удовлетворяют чувства справедливости. «Одни за убийство терпят наказание, а другие не терпят. Одни из прелюбодеев наказываются, а другие умирают не покаранными. А сколько разбойников, корыстолюбцев, грабителей избегли наказания»<sup>844</sup>.

Но если человеческие законы и учреждения бессильны оградить правду и дать каждому нравственное удовлетворение соответственно его поступкам, то, может быть, внутренний голос совести окажется беспристрастным судьей наших действий и помышлений, всякий раз награждая покоем добрых и наказывая чувством укора дурных людей?

К сожалению, и голос совести настолько заглушен и подавлен в человеке, что нельзя считать его справедливым мздовоздателем. Самый порочный человек нередко пользуется невозмутимым внутренним спокойствием, и наоборот, переживает мучительные укоры совести человек с чутко

развитую натуру, хотя бы и обладающий высокими нравственными качествами<sup>845</sup>.

Где же после всего этого человек может найти нравственное удовлетворение, если нет его ни в нас самих, ни вне нас? Очевидно, что ни здесь на земле, человек должен искать правды и возмездия; взор его должен обращаться в другую сторону и там, в жизни будущей, должен ожидать полного восстановления закона правды. Еще древние языческие философы, по словам Иустина Мученика, понимая необходимость веры в будущую жизнь, в видах нравственного воздаяния каждого по его заслугам, учили не только о существовании душ за гробом, но и об ожидающих их там за грехи мучениях.<sup>846</sup> «Настанет, непременно настанет суд и воскресение, и не отщтит Бог столь великих дел. С нашим мнением согласны и эллины, и варвары, стихотворцы и философы, и вообще весь род человеческий, хотя и не все в равной мере, ибо все допускают некоторого рода судилища во аде. Так это для всех ясно и несомненно»<sup>847</sup>.

Но ссылаясь на внешние свидетельства, св. Иустин Мученик и св. Иоанн Златоуст выражают и сами ту же уверенность в необходимости нравственного возмездия.

Признавая истину бессмертия души истинною достоверною и несомненною, св. Иустин Философ основание для своей уверенности почерпал из глубокого убеждения в том, что необходимо в силу разумности и обязательности нравственного закона должна быть иная лучшая жизнь, когда будут сглажены несовершенства и противоречия настоящей жизни.

«Мы поэтому держимся того убеждения, 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>848</sup>.

Без этой веры в загробную жизнь и будущее воздаяние, без надежды на окончательное торжество правды и добра, жизнь потеряла бы один из коренных своих устоев. В ней находит самое высшее свое ограждение и жизнь общественная, жизнь каждого. Без нее же все теряет свой смысл. Если мы завтра умрем и исчезнем бесследно, то зачем стремиться к

справедливости и заботиться о благополучии других, для чего быть честным, благородным, мудрым, для чего жертвовать временными чувственными удовольствиями, а иногда самую жизнь ради правды и добра. Чрево – Бог, а чувственно-эгоистические стремления – высший предел желаний таких людей. «Какая польза правосудия?», спрашивает св. Григорий Нисский. «Какая выгода истины, доброты и всякой честности? Для чего люди трудятся и преданы усердию к мудрости, покоряя в себе удовольствие чрева, соблюдая воздержание и умеренность, предаваясь сну на краткое время, перенося непогоду и зной, если нет воскресения?»<sup>849</sup>

Великая польза добродетели, как бы отвечает на это от лица всех верующих в бессмертие св. Ефрем Сирин, только «потерпите делающие правду и подъемлющие труды за истину Божию. Ибо труды временной жизни приобретут вам великое дерзновение в жизни будущей; и нужды настоящей жизни будут для вас в успокоение, возвышение и похвалу в жизни будущей, и нынешний плач обратится для вас в утешение и покой»<sup>850</sup>.

Но иной ответ слышим мы из уст неверующего в бессмертие. Нет никакого смысла, утверждает он, в всем. Каждый должен избирать для себя то, что для него полезнее, выгоднее, приятнее и легче. А так как бесспорно, что приятнее и легче поступки и действия, льстящие нашему самолюбию и чувственности, то и жизнь наша должна получить соответственное тому направление. Но разумно ли все это, мирится ли все это с нашим внутренним прирожденным нам чувством правды и добра? Нет, говорит св. Иустин Философ «я 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»<sup>851</sup>.

«Если нет загробной жизни», замечает св. Афинагор, нет «справедливого возмездия, то люди не имели бы никакого преимущества пред животными, или даже были бы несчастнее их, так как они борются со страстями и заботятся о благодати и правде; тогда добродетель была бы нелепостью, угроза суда – крайне смешною, наслаждение всякими удовольствиями –

величайшим благом»<sup>852</sup>. В противном случае человек, возмущенный зрелищем несправедливости, естественно мог бы восстать против виновника своих страданий. Но оставим эти кощунственные рассуждения, свойственные людям, потерявшим веру в загробную жизнь и воздаяние. «Некоторые видя, что люди кроткие, целомудренные и живущие по правде, терпят бедность, бывают притесняемы, подвергаются клеветам, страдают и продолжительною болезнью, и тяжкими недугами, а обманщики, нечестивцы изобилуют богатством, роскошествуют, служат предметом удивления, пользуются властью, – видя это, некоторые говорят: где же тут промысл Божий? Где же праведный суд? Сомневающийся в будущей жизни решительно ничего не ответит, а умеющий мудрствовать о воскресении легко оставит хулу и негодующим на это скажет: перестаньте изощрять язык свой против создавшего вас Бога; дела наши не ограничиваются настоящею жизнью, но мы стремимся к другой жизни, не имеющей конца, и там этот бедняк, живущий добродетельно, непременно получит воздаяние за труды свои, а развратники и обманщики подвергнутся наказанию за свое нечестие и неправедные удовольствия»<sup>853</sup>.

«Как многие из нас смущаются тем, что люди, отличающиеся доброю, благочестивою жизнью, часто терпят разные бедствия, нищету, унижения и т. п., а люди порочные, забывшие о Боге и Его законах, пользуются полным довольством и благополучием! Как многие, наблюдая несоответствие земного счастья с добродетелью, часто ропщут на свою тяжкую долю и возмущаются духом! Евангельская притча о богатом и Лазаре объясняет нам те причины, по которым Господь безгранично более, чем отец и мать, любящий нас, Господь Всеправедный допускает такую, как кажется нам, несправедливость. *Восприял еси благая в животе твоём, а Лазарь такожде злая: ныне же zde утешается, ты же страждеши*, говорит Авраам богачу. Вот истинное утешение всем несчастным и обиженным в сей жизни и вместе грозное предостережение всем счастливым и благоденствующим на земле. Не на земле наше постоянное пребывание, а на небе; не здешнюю жизнь, которая, может быть, в сию же ночь

прекратится, нужно нам устраивать возможно удобнее и спокойнее, а будущую, которая не будет иметь конца. Св. Василий Великий говорит: «И языческие мудрецы пускались в умозрения о конце (о цели) человеческом, но они разошлись в понятии о сем. Одни утверждали, что этот конец есть знание; другие же – успешное действовање; иные – разнообразное употребление жизни и тела; а другие, став скотоподобными, говорили, что этот конец есть удовольствие. Но по нашему учению, конец, для которого все делаем и к которому стремимся, есть блаженная жизнь в будущем веке. И конец сей достигается, когда представляем над нами царствовать Богу. Лучше сего для разумной природы доселе ничего не изобретал еще разум»<sup>854</sup>.

Поэтому и наше инстинктивное требование должного возмездия добродетельным и злым есть не более, как удовлетворение Правде Божией, а вместе с тем требование внутренней необходимости, независимо от всех человеческих расчетов, чувств, надежд и ожиданий.

*"Правосудный Бог, конечно, не допустил бы столь многим и злым отходить (из здешней жизни) не наказанными, и добрым терпеть бесчисленные бедствия, если бы тем и другим не приготовил другого состояния в будущем веке"*<sup>855</sup>.

Такой христианский апологет, как Татиан, который признавал душу человеческую по ее природе способною к разрушению, и тот вопрошает в недоумении: «Неужели же Тот, Кто вложил в наше сердце чувство справедливости, Сам соделается виновником несправедливости? Неужели злодей, проливающий потоки крови человеческой, не будет никогда наказан? Неужели святые мученики за свои ужасные страдания не получают никакой награды? Нет, Бог есть всемогущий и всеправедный Судья! Если он дозволил, чтобы в этом мире было смешение благ и несчастий, то никогда не попустит, чтобы одинаковая участь постигала верного исполнителя закона и ужасного преступника»<sup>856</sup>.

Если душа погибнет вместе с телом, развивает ту же мысль Лактанций, то самая добродетель будет бессмысленной и противной природе, будет злом. Стремясь сообразовать нашу

жизнь с добродетелью, мы часто действуем в ущерб себе, вопреки чувственно эгоистическим стремлениям и склонностям нашей природы и таким образом добровольно обрекаем себя на целый ряд страданий и лишений. Но добродетель не только не противна нашей природе, но составляет ее врожденную потребность, и если составляет для нас большой подвиг, то, очевидно, имеет свою цель в будущей жизни, а не здесь. Из этих соображений заимствует доказательство бессмертия души и великий христианский писатель Лактанций. «Одна только душа может обладать добродетелью; ибо если бы душа погибла вместе с телом, то добродетель была бы противна природе, потому что обращалась нам бы во вред в течении настоящей жизни»<sup>857</sup>.

Полагая высшее благо в жизни и вместе с тем признавая добродетель, ради которой люди жертвуют самою жизнью, выше всего в мире, тот же учитель делает отсюда естественный вывод, что высшая награда за добродетель будущая бессмертная жизнь.

«Если добродетель не зло, если она поступает благоразумно, презирая злодейские и бесчестные наслаждения, если оказывает мужество, когда для удовлетворения долга своему не боится ни скорби, ни смерти, то по необходимости она должна *получить в возмездие* такое благо, которое было бы превосходнее благ, ею покидаемых. Но какого благо ожидать нужно после смерти, как не вечности?»<sup>858</sup>

К такому заключению приводит его и та особенность добродетели, в силу которой она не только не получает, но не может получить полного возмездия в настоящей жизни, а должна иметь его в жизни загробной. «Хотя пространство сей жизни и составляет то ристалище, на котором добродетель подвизается, но *она не тут получает свой венец*: она удостоивается его тогда, как исполнит весь свой долг и совершит все труды свои. Но сего *никогда не бывает прежде смерти*, потому что главнейший долг добродетели состоит в том, чтобы с радостью принять смерть и перенести ее мужественно. Итак, добродетель награду свою получает после настоящей жизни»<sup>859</sup>.



В виду этого Климент Александрийский в загробной жизни усматривает единственную возможность человеку достигнуть и нравственного совершенства. «Наше воспитание», говорит он, «не оканчивается с этою жизнью; но различными отделениями и как бы обществами мы будем введены в воспитание далее, добрые отдельно от злых, менее добрые от лучших. Всемирный пожар должен очистить наши души от страстных движений; следствием этих очищений будет покой, радость, мир. Мы достигнем совершенного познания Бога; мы соделаемся богами, в полном смысле слова блаженными существами»<sup>860</sup>.

Итак, необходимо полное возмездие за добродетель и порок, а так как его нет и не может быть в земной жизни человека, то оно, несомненно, будет по ту сторону гроба, в будущей жизни, когда душа наша будет наслаждаться бессмертием.

### 3) Всемогущество Божие

Всемогущество Божие в соединении с Божественным Правосудием не оставляет сомнения и в том, что Бог не только должен, но и может продлить жизнь души человеческой в долготу дней. «Мы верим», пишет Афинагор, «в духовность души, верим в Бога Всемогущего, и Правосудного, и потому не сомневаемся в бессмертии души. Бог создал нас не для того, чтобы мы подобно скотам погибли и уничтожились. Мы убеждены, что оставив настоящую жизнь, будем жить другою жизнью, лучшею здешней, небесною, а не земною; ибо будем пребывать у Бога и с Богом, неизменными и бесстрастными душой, не как плоть, хотя и будем иметь плоть, но как небесный дух»<sup>861</sup>.

Точно также учит о сем пустынный философ Исаак Сирин. Указав мотивы нравственной деятельности на первых двух низших ступенях ее, он присоединяет: «на третьей же ступени любовь к правде сдает сердце (человека) его, и естественно потому он творит правду»<sup>862</sup>. «Ты большую получишь награду», в том же духе продолжает св. Иоанн Златоуст, «если делаешь не в надежде награды. Говорить о наградах и наперед вычислять оные означает больше наемника, нежели верного слугу. Надобно сделать все для Христа, а не для награды. Для того угрожал Он геенною, для того обещал царство, чтоб Его возлюбили мы. И так, возлюбим Христа, сколько любить должно. Вот высокая награда, вот царство и удовольствие, вот наслаждение и слава и честь, вот свет, вот тысячекратное блаженство, которого не может ни слово выразить, ни ум постигнуть»<sup>863</sup>.

В качестве возражения, высказанного впервые современными св. отцами против необходимости соответствия между добродетелью и счастьем, можно указать на то, что добродетель и счастье одно и то же и что потому добродетель, независимо от внешнего возмездия, сама по себе делает счастливым того, кто преуспевает в ней, точно также, как и порок несет заслуженное наказание сам за себя без всякого

стороннего воздействия. Если же добродетельный человек счастлив одною своею добродетелью, то и соответствие между добродетелью и наградою за нее и вытекающая отсюда необходимость признания души человеческой бессмертною не составляет необходимого требования нравственного закона. Отсюда будущая жизнь и вечное блаженство, как побуждение к добродетели, не только не составляют какого-либо необходимого требования, но разрушают самую нравственность, заставляя делать добро не для добра, а из-за награды.

Таким образом и отцы церкви главнейшим побуждением к добродетели также признавали самую добродетель и в ней полагали верховное благо. Их учение о сем предмете было еще более возвышенно и идеально, чем современное им учение стоиков. Уже это одно показывает, что это учение, как истинно-христианское, не только не может поколебать истины, но даже не касается основы доказательства души человеческой. Пусть добродетель в себе самой заключает начало счастья и нравственной удовлетворенности, пусть игрок в нашей совести несет заслуженное наказание, этого не отрицает святоотеческое учение, а напротив, отмечает, как естественное следствие возмездия нашей совести в душе неиспорченной.

#### 4) Духовность Божества

Как на самое сильное заверение истины бессмертия души, заимствованное из ее способности к самостоятельной и самодеятельной жизни, отцы церкви указывали на то, что эта способность жизни дарована человеку самим Создателем, который, вдунув в лицо его дыхание жизни, тем самым сотворил его вечно живым и бессмертным. Если даже животные, лишенные души в ее высшем значении, как низшая тварь, заключают в себе некоторую долю саможизненности, то кто может сомневаться в том, чтобы человек, получивший в удел от своего Творца душу Богоподобную, мог быть смертным по природе. Допустить подобную мысль нельзя, не унизив достоинства богоподобной природы человека до скота и не потеряв различия между смертью и жизнью тварей и человека. «Умирать», говорит священномученик Ириней, «значит лишиться жизненной способности и после остаться бездыханным, бездушным, безмолвным и обратиться в то, из чего было и самое начало субстанции. А этого нельзя отнести к душе, ибо она есть *дыхание жизни*, (Быт. гл. 2),...<sup>864</sup> никто не может сказать, чтобы это существующее *дыхание жизни* было смертью»<sup>865</sup>.

Как образ Божий, душа человека, очевидно, должна обладать – конечно, не в абсолютном смысле – свойствами Божества. Таким образом, если Бог есть бесконечный Дух, то и душа человеческая есть существо духовное, а не вещественное;<sup>866</sup> если Бог чистейший Разум, то и душа человека разумна<sup>867</sup>; если Бог – Существо свободное и ни от кого независимое, то и душа должна быть свободною<sup>868</sup>; наконец, как «образ Бессмертного» (εἶχὼν ἀθάνατος)<sup>869</sup>, душа человеческая должна быть бессмертною<sup>870</sup>.

## 5) Благость Божия

Ни происхождение из рук Создателя, ни свобода, ни богоподобность и другие свойства души человеческой не дают такой уверенности в ее бессмертии, как неложная вера в милосердие и благость Господа, благоволившего призвать человека к соучастию в вечной жизни. «Знай», говорит Кирилл Иерусалимский, «что ты имеешь душу свободную, творение Божие прекрасное, сотворенное по образу Создателя, бессмертное *«по благодати Бога»*<sup>871</sup>. Туже мысль высказывали и другие отцы и учителя церкви<sup>872</sup>.

Бессмертие души, утверждает св. И. Мученик, находится в полной зависимости от воли Божией, а не составляет безусловную принадлежность ее природы. Самая природа души человеческой, как творение Божие, могла быть создана и смертной, и бессмертной, и если в настоящее время она имеет в себе жизнеспособность по разлучении с телом, то это опять зависит от воли Божией и Его благодати.

Эта же мысль о бесконечной благости Создателя, наделившего душу человеческую величайшим даром бессмертия, ясно обнаруживается и в словах св. Иоанна Златоуста, утверждающего, что «смертною Бог не сотворил (душу), но попустил ей быть бессмертною»<sup>873</sup>. Тоже самое утверждает св. Афанасий Великий, поставляя бессмертие души человеческой в полную зависимость от воли и благодати Божией, замечая, что душа человеческая «по смерти тела будет иметь нескончаемую жизнь *по благодати Бога*, Который на сие и создал ее Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом»<sup>874</sup>. Воля Божия, замечает преп. Кассиан, всегда желает, чтобы созданный им человек не погиб, но во веки жил»<sup>875</sup>.

Самим сильным и очевидным доказательством того мнения, что душа прекращает свое существование вместе с телом, всегда служил факт смерти. Непосредственному сознанию каждого ясно представлялось, что со смертью человека уничтожаются следы его бытия, и нужно большого напряжения

мысли, чтобы сохранить и укрепить веру в загробное наше существование. Вера наша в этом случае всегда нуждалась в подтверждении истины бессмертия фактами, а таких фактов, удостоверяющих нас в бессмертии души после смерти тела действительная жизнь не указывала. Как бы выражая общую потребность человека знать душу на основании очевидных доказательств, диакон Петр в беседе с св. Григорием Двоесловом говорит: «как жизнь души, пребывающей в теле, я узнаю из движений тела, так жизнь души, по исшествии из тела, желал бы узнать из каких-нибудь открытых свидетельств». Зная, насколько важно для маловерных осязательные доказательства истины бессмертия души, отцы церкви указывали на факт нетления прославленных мощей святых чудотворцев, источавших бесчисленные чудеса милости Божией. Сила этого доказательства для всех очевидна. «Такому доказательству», говорит диакон Петр в беседе с святителем Григорием Двоесловом, «думаю, ничего противопоставить основательного. В нем предметы видимые заставляют нас верить тому, чего мы не видим».

Факт нетления мощей святых чудотворцев, наглядно удостоверяющий нас в существовании душ и после отделения ее от тела, оправдывает неложную веру апостолов и мучеников Христовых, которые ради будущей загробной жизни презирали удобствами и выгодами жизни настоящей и настолько ставили ее высоко, что жертвовали нередко самую жизнь. В противном случае трудно было бы объяснить и самоотвержение, и жизнь, исполненную страданий в виду блаженства вечной жизни. «Неужели бы святые Апостолы и Мученики Христовы стали бы презирать настоящую жизнь и на смерть телесную предавать свои души, если бы не знали, что за телом следует несомненно жизнь души».

По естественным законам природы тело наше после разлучения его с душой обыкновенно подвергается смерти и разложению. Никакая естественная сила не может преодолеть силу этих законов и продлить жизнь тела, если оно не изолировано от влияния естественных сил природы. Каким же образом могут существовать нетленные мощи святых угодников,

при самых неблагоприятных воздействиях природы сохраняющие свою жизнь. Несомненно, что своим существованием они обязаны всецело милости Божией, даровавшей им нетление ради заслуг святых обладателей их. Здесь наглядно сказалось то могущественное влияние их святой души, которое может преодолевать и изменять естественные законы природы. В жизни тела и останков святых мы почерпаем глубокое убеждение в том, что несомненно жива и бессмертна душа наша, ради коей пощажена тлением земная наша храмина. В особенности же наглядно обнаруживается жизнь души в бесчисленных чудесах. «Ты сам говоришь», отвечает св. отец своему собеседнику диакону Петру, «что жизнь души, пребывающей в теле, ты признаешь по движениям тела; и вот те, которые предали на смерть души свои и уверовали в жизнь душ по смерти плоти, сияют ежедневными чудесами. Ибо к усопшим их телам приходят живущие больные и исцеляются, приходят клятвопреступники и поражаются бесом; приходят бесноватые и освобождаются от него; приходят прокаженные и очищаются; приносятся мертвые и воскресают. Размысли же, как живут, – там где живут, – души тех, которых усопшие тела живут здесь в толиких чудесах. Итак, если ты жизнь души, пребывающей в теле, уразумеваешь из движения членов, то почему же ты не замечаешь в силе чудес, бывающей даже в костях мертвых?»

Другим очевидным свидетельством бессмертия души служит наблюдение богосвященных людей над исходом души из тела. «Что же тут удивительного», говорит св. Григорий Двоеслов, «что ты не видел исходящей души, которую и во время пребывания ее в теле ты не видишь? Неужели ты, разговаривая со мною, почтешь меня бездушным потому только, что не можешь видеть во мне души моей? Это потому, что природа души невидима; оттого она и выходит из тела невидимо, и пребывает в теле также невидимо»<sup>876</sup>. «Ты жалуешься, что ты не увидел выходящей души некоторого умирающего; но в том уже виновность, что ты телесными глазами хотел видеть предмет невидимый. Между тем, многие из наших, очистившие око ума чистою верою и обильною

молитвою, часто видели души, исходящие из тела. Потому мне надобно рассказать тебе, как видимы были исходящие души... Во второй книге этого сочинения я сказал, что достопочтенный муж Венедикт, как я узнал от верных учеников его, находясь вдалеке от города Капуи, в полночь узрел душу Германа, епископа того города, несомую Ангелами в огненном окружении к небу» (in globo)<sup>877</sup>

«Из рассказов тех же учеников его узнал я, что двое благородных мужей, сведущих во внешних науках, родных братьев, из которых один по имени Специоз, а другой Григорий, в святом обращении предали себя его правилу... Когда один из них, именно Специоз, ради монастырской пользы послан был к городу Капуе, то в один день брат его Григорий, сидя за общей трапезой с братией, восхитившись духом, воззрел и видит, что душа Специоза, родного брата его, так далеко от него находящегося, выходит из тела; тогда же он объявил это братии, поспешно отправился и нашел, что брат его уже погребен, однако же узнал, что он отошел от тела в тот именно час, в который он видел»<sup>878</sup>.

«Один благочестивый и вернейший муж рассказал мне, когда я был еще в монастыре, что некоторые, отправляясь на корабль из пределов Сицилии в Рим, и находясь среди моря, видели, что душа некоторого раба Божия, который находился в Самнии, несется к небу. Вышедши на землю и разведавши, так ли это было, они нашли, что этот слуга Божий скончался действительно в тот самый день, в который они видели его восходящим в царство небесное»<sup>879</sup>.

«Находясь еще в монастыре, я узнал из донесения одного достопочтенного мужа то, что теперь говорю. Он сказывал, что достопочтенный отец, по имени Спес..., пред кончиною, в кругу созванной братии принял Таинство Тела и Крови Господней и начал с ними таинственное пение псалмов, предавши всю душу свою молитве. И вся присутствующая при сем братия увидела, что из уст его вышел голубь и тотчас, вылетевши в отверстие кровли молитвенной храмины, в виду братии, понесся к небесам. Надобно верить, что душа его явилась в виде голубя.



Этим самым видом всемогущий Бог показал, с каким простым сердцем этот муж служил ему»<sup>880</sup>.

В четвертой книге своих разговоров св. Григорий Двоеслов рассказывает и о других подобных случаях<sup>881</sup>.

## Отрицательные мнения по вопросу о бессмертии души и их оценка

Высокое значение истины бессмертия души, как главной основы человеческой нравственности и христианской догматики, всегда побуждало отцов церкви стремиться к всестороннему выяснению этого вопроса и возможно точному обоснованию его на началах религии и философии. И действительно, в творениях святых отцов церкви мы находим такое полное и ясное решение вопроса о бессмертии и такое разнообразие различных свидетельств в пользу его, что только при полном равнодушии и неразумном легкомыслии можно высказать по сему предмету свое неверие или же какие-либо сомнения. Не все, конечно, представленные отцами церкви доказательства истины бессмертия имеют за собою одинаковую силу и решающее значение. При рассмотрении сего вопроса всегда нужно помнить, что истина бессмертия души, как и всякая религиозная истина, не может и не должна быть усвояема исключительно путем одного рассудка. Рассудок и философия бессильны там, где требуется сердечная вера; они получают свою силу только при содействии этой последней. Недаром сердце признается источником наших убеждений и предубеждений. Сама вера по учению православия, есть ничто иное, как уверенность и, хотя принадлежит сердцу, но начинается в мыслях. Вот почему попытка философии решить вопрос о бессмертии вне религиозной веры приводила к самым скудным результатам в то время, как в простоте верующие люди, даже необразованные, постигали ту же истину без всякого труда. «О чем странным образом гадал Пифагор», замечает бл. Иероним, «чему не верил Демокрит, о чем, по обрешении на смерть, в утешение себе беседовал Сократ в темнице, – я разумею истину бессмертия души, по отрешении от тела, – то знают теперь Индеец и Персиянин, Готф и Египтянин. Крест восторжествовал над свирепыми Бессами и над дикими ордами, кои ходят в звериных кожах»<sup>882</sup>.

Но прежде чем перейти к опровержению отрицательных воззрений языческих философов, отметим несколько не вполне соответствующих христианскому учению взглядов, принадлежавших христианским апологетам. Признавая душу бессмертной, Татиан это бессмертие понимал не в смысле личного бытия, а в смысле бессознательного существования. «Когда я, не существуя прежде рождения, не знал, что я был, я только пребывал в сущности плотского вещества, а когда я, не имевший прежде бытия, родился, то самым рождением удостоверился в своем существовании; таким же точно образом я родившийся, чрез смерть переставая существовать и быть видимым, опять буду существовать по подобию того, как никогда меня не было, а потом родился»<sup>883</sup>.

Что касается христианского апологета Арновия, то он вовсе отвергает бессмертие души человеческой<sup>884</sup>.

Учение о бессмертии души, опирающееся на свойства природы самой души, всегда было принадлежностью разума и философии современной святым отцам. Так древнегреческий философ Платон несомненность означенной истины всецело выводил из свойств ее природы – простоты и самодвижности.

Вслед за ним и в связи с его учением о душе и святые отцы церкви, как мы видели, заимствовали данные для раскрытия и уяснения истины бессмертия души из ее же природы. Но следует при этом заметить, что, разделяя философские убеждения современников, святые отцы воздерживались от решительных суждений о том, чтобы душа человеческая сама в себе могла иметь конечную причину своего бессмертия и вечной жизни. В виду платонического учения о бессмертии души, Св. Иустин Философ, между прочим, замечает, что хотя душа человеческая и бессмертна, но бессмертием своим обязана больше Богу, нежели своей природе; самая природа ее, как дарованная Богом, находится в полной зависимости от его воли<sup>885</sup>.

Исходя из ложного воззрения на тело человека, как незаменимое орудие деятельности для души, без которой она становится неспособной к активной и самостоятельной жизни, некоторые в Аравии еще во времена Оригена высказывали

недостойное человека мнение, будто бы душа, по разлучении с телом, переходит в состояние бессознательного усыпления и полной бездеятельности. Современные Иоанну Златоусту «саддукеи и самаряне, как называл святитель людей, отвергавших воскресение мертвых, также не признавали истинного и действительного бессмертия души. Мнение о бессознательном состоянии душ за гробом (φυχόπαντιχία) поддерживалось несторианами<sup>886</sup>, а также некоторыми последователями анабаптизма и социализма<sup>887</sup>.

Подобного рода еретические учения о загробном состоянии душ совершенно противоречат святоотеческому учению о нем. Истинное и действительное бессмертие души человеческой, по воззрению отцов церкви, состоит в том, что она и по смерти тела не лишается своей личности, а продолжает свое существование за гробом как существо самосознательное с теми же духовными способностями разума, чувства и свободы, какие действуют в ней в соединении с телесным организмом. Даже более того, со смертью тела, сознательная жизнь души не только не прекращается, но получает больше свободы и простора в отрешении от чувственной оболочки, стеснявшей ее духовное развитие. Человек по смерти становится «Божиим человеком»<sup>888</sup> и будет «свободно владеть царством без всякого недоумения»<sup>889</sup>, пребывая со Христом как его «сонаследник»<sup>890</sup>, «не в образе, не верою, но как говорится лицом к лицу»<sup>891</sup>. Здесь все высшие стремления души не встретят никаких препятствий, «ибо можно ли представить большее блаженство, чем «радости вечности»<sup>892</sup>. Так будут жить праведники каждый по мере заслуг своих. Сообразно с тою же мерою заслуг будут жить и грешники: «не всех постигнут разные наказания – одних более тяжкие, других – менее»<sup>893</sup>. Загробная жизнь для тех и других будет продолжением земной, только в другой форме и при других условиях, с сохранением основных особенностей их духовной природы. С ними, как существами личными, возможно личное духовное общение, которое, по общему верованию церкви, совершается чрез молитвы живых за умерших и наоборот<sup>894</sup>.

Таким образом, смерть не прерывает существования человека, а только видоизменяет его; здесь на земле жизнь души начинается, а на небе продолжается не только без утраты самознания и личности, но даже с сохранением всех приобретенных душою знаний, чувств и настроений. Поэтому «будем на земле учиться тому, знание чего будет неразлучно с нами на небе»<sup>895</sup>. Самое «ведение есть» уже «ощущение бессмертной жизни»<sup>896</sup>, а бессмертная жизнь есть сознательное «ощущение в Боге»<sup>897</sup>. Непрерывность и тождество личности есть существенный признак истинного бессмертия, хотя нельзя отвергать того, что характер всех свойств духовной природы человека после смерти человека существенно должен измениться<sup>898</sup>.

Сторонники учения о предсуществовании душ искали опоры для него в самой природе души человеческой. Они рассуждали, что если душа по своей природе сущность духовная, а потому простая и неделимая, то мы должны с неизбежностью допустить ее существование не только в связи с телом и после его смерти, но и до соединения с ним, другими словами, мы должны допустить ее вечность. Нужно допустить что-либо одно о душе и ангельской природе: «если они начались, утверждали они, то и прекратятся, а если не прекратятся, то и не начинались»<sup>899</sup>. Но ни опыт не говорит ничего нам о предсуществовании душ, ни разум не дает основания допускать его, не вызвав бесчисленных и неразрешимых затруднений. Св. Григорий Богослов решительно замечает по поводу означенного мнения, что душа, равно как и природа ангелов и «начинались и не прекратятся. Следовательно, несправедливо их положение, что имеющее прекратиться началось»<sup>900</sup>. Есть много путей и способов происхождения душ бессмертных, а потому нет нужды усиливаться доказывать идею предсуществования свойством бессмертия душ человеческих. «Из того, что души человеческие», писал св. Софроний, патриарх Иерусалимский, «изъяты, по благодати Божией, от разрушения... мы не заключаем, что они существовали прежде тел; или мы не думаем, что они еще прежде сотворения и устройства сего видимого мира всегда жили какою-то жизнью вечною, небесною,

бесплотною и бестелесною в небе, еще не существующем, как думал неразумный Ориген и его сообщники Дидим и Евагрий и прочие любители басней. Сии люди, напивавшись языческим учением и оскорбляя честь христианской веры, заблуждаются в этом, проповедуя и другие бесчисленные нелепости»<sup>901</sup>.

Дерзость не благомыслящих простиралась до того, что некоторые из них в подтверждение своего ложного учения о душе человека, как существе смертном, ничем не отличающемся от души животных, ссылались даже на некоторые места Св. Писания и в особенности на слова Екклезиаста о тождестве человеческой и скотской природы. «Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом, потому что все – суета!

Все идет в одно место: все произошло из праха и все обратится в прах.

Кто знает: дух человеческий восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю»<sup>902</sup>.

Но такая ссылка, по-видимому, подтверждает мнение о тленности души человеческой, ибо вытекает из ложного толкования приведенного места вне всякой связи его с контекстом речи. Св. Григорий Двоеслов, обращая внимание на связь указанного текста, с предыдущею и последующею речью Екклезиаста, утверждает, что хотя, действительно, смысл данного места ясен и выражает мысль об общности природы человека и животных, но принадлежность этого мнения Слову Божию совершенно невероятна. В словах Екклезиаста речь идет о *глаголении* сынов человеческих (Еккл. 3:18) и говорится это от лица не благомыслящих людей, мнение коих подлежит осуждению<sup>903</sup>.

В ряду древнейших противников бессмертия души человеческой наибольшею известностью среди христианских писателей является выдающийся ученый язычник Лукреций, который явился, можно сказать, выразителем современного ему отрицательного направления в христианском учении о душе. Все возражения его, направленные против бессмертия души,

Лукреций изложил в третьей своей книге известной под заглавием: «De natura deorum».

Учение Лукреция нашло справедливую оценку со стороны не менее выдающегося и глубокомысленного христианского писателя Лактанция, который в своем сочинении «Бож. наст.» подверг обстоятельной и тщательной критике все наиболее важные мнения языческого ученого и представил с своей стороны взамен этого и положительное учение о том же предмете.

Психологический материализм Лукреция имел не только современный св. отцам церкви интерес, но во многих отношениях сохраняет свою силу и для настоящего времени. Доводы и основания, приводимые им в защиту мнения о материальности душевного начала, в общих своих чертах остались те же; изменилась лишь самая форма излагаемого учения, его слова и логические построения. Поэтому считаем весьма важным изложить противные идее бессмертия души учения древности с опровержениями их со стороны христианских писателей.

Первым и для всех будто бы очевидным основанием, противным идее бессмертия души человеческой, служит указание на их одновременное происхождение во время рождения и одновременное уничтожение их после смерти. «Мы замечаем», утверждает Лукреций, «что душа рождается в одно время с телом, растет и стареет вместе с ним. Когда, наконец, могучее время уничтожает тело и члены упадают, так как сила их истощилась, то упадает и дух. Так все существо души разрушается и рассеивается, как дым в воздухе. Так как она рождается в одно время с телом, то и растет с ним и иссякает от старости»<sup>904</sup>. Насколько приведенное возражение пользуется популярностью среди современных нам материалистов, доказательством этого служит замечание Фейербаха. «что, по его мнению, ничего нельзя сказать лучше против сочетания смертного существа с бессмертным». Но если указанное положение древнего материализма остается в силе и для настоящего времени, то в тем большей доле мы должны признать совершенно основательным опровержение его со

стороны христианского писателя Лактанция. Видимые явления внешнего сходства души и тела коих происхождению и смерти могут быть и в действительности оказываться обманчивым и заключать на основании их о тленности всего человека, пожалуй, можно было бы, если бы душа и тело по своей природе были одинаковы. Между тем есть «великая разность между душою и телом» и эта разность распространяется не только на их свойства и внешние обнаружения, но и на самое существо. «Тело твердо, видимо и осязательно, а душа утончена и чувствами неуловима. Тело составлено из земли, а душа не имеет нисколько ни грубости, ни тяжести земли, как и Платон полагает»<sup>905</sup>.

Будучи же чуждою всего материального, она не подвергается и обычным законам вещественного бытия, а живет собственной жизнью, свободною от всякого стороннего насилия. «Тело видимо, осязательно и подвержено смерти, потому что составлено из вещества тяжелого, подлежащего порче. Душа бессмертна, потому что утончена и не подвержена чувству осязания; она свободна от всякого постороннего насилия»<sup>906</sup>.

Но не только по природе душа не подвержена уничтожению, как утверждал Лукреций, но и по самому происхождению своему она должна быть бессмертна. Мнение материалистов, «что душа рождается вместе с телом», ложно, «ибо если бы она не происходила от неба, то не могла бы обладать ни тою быстротой, ни тем проворством, ни тою силою, какие ей свойственны»<sup>907</sup>.

Если даже допустить не вполне правильную мысль, что «тело и душа рождаются вместе» или, выражаясь определеннее, что душа творится Богом современно зачатию тела, то, имея каждое свою субстанцию, после смерти она должна возвратиться к своему началу. «Тело, составленное из земли, служит только сосудом, приемлющим в себя душу; и когда две эти части подвергаются разлучению, которому дано имя смерти, то обе они возвращаются к своему началу: тело обращается в землю, из которого взято, а душа, сотворенная Духом Божиим, становится бессмертною, потому что Дух Божий вечен»<sup>908</sup>.



Сам поэт Лукреций высказывает ту же самую мысль, незаметно для себя проповедуя истину, которую только что отверг. «То, что извлечено из земли», говорит он, «возвращается в землю, а то, что исходит от неба, возвращается опять к небу»<sup>909</sup>. «Слова эти», справедливо замечает Лактанций, «без сомнения, не приличествуют человеку, уверенному в том, что душа умирает вместе с телом. Но Лукреций был увлечен силою истины и допустил ее сорваться с его пера». Таким образом, «закключение, извлекаемое им из своих слов, что душа, родясь с телом, с ним и умирает, совершенно ложно и может быть обращено против него самого»<sup>910</sup>.

Против того же Лукреция говорят и некоторые частные факты, наблюдаемые в действительности и не подтверждающие того, чтобы тело, по разлучении с душою, тотчас бы погибало, «Оно остается», например, «целым несколько дней, и сохраняется долго, когда будет бальзамировано. Если б душа и тело умирали вместе, как вместе рождаются: то душа не отделялась бы от тела и не оставляла бы его, и то и другое погибало бы совокупно, и тело также бы скоро разрушилось, как душа исчезала, или как скоро тело разрушалось, подобно тому, как вино разливается, когда сосуд его заключающий будет разбит. Но так как тело, сколь оно ни бревно, не вдруг, по разлучении с душою, разрушается и обращается в землю, из которой взято: то надобно заключить, что душа, не имея ничего в себе бренного, возвращается на небо, как в место своего происхождения, и вечно там пребывает»<sup>911</sup>.

Что касается параллелизма в развитии органической и психической стороны человеческой природы в смысле обогащения этой последней разного рода знаниями и чувствами, то его, разумеется, отвергать нельзя, хотя в тоже время нельзя признавать его и столь безусловным и необходимым: «Так как душа, хотя и сотворена Богом, но содержится в теле, как бы в тюремном заключении и сначала не имеет видения, составляющего нечто Божеское; то она приобретает его, слушая и поучаясь, и не только не теряет его в преклонных летах, но более и более в нем преуспевает, а

особливо, когда предается ему заблаговременно и не проведет дурно первых лет жизни своей»<sup>912</sup>.

При этом весьма нередко наблюдаются случаи, когда душевная жизнь сохраняется и развивается, несмотря даже на ослабление и упадок физической жизни. Ничего нет удивительного и в том, когда в связи с ослаблением организма или его болезненным состоянием ослабляется душевная деятельность. Заключать на основании этого факта о необходимой и неразрывной связи души с телом значило бы не вполне понимать отношение души к телу, как своему орудию. Тело есть жилище души<sup>913</sup> и временное орудие его деятельности. Поэтому здоровое состояние организма способствует нормальному обнаружению душевной деятельности и, наоборот, болезненное его состояние затрудняет правильное течение душевной жизни. «Расслабление органов от дряхлости, помрачение глаз, притупление языка, отвердение слуха, суть недостатки не души, но тела. Память, говорят, также уменьшается в старости. Чему тут дивиться? Странно ли что душа бывает угнетена под развалинами разрушающегося дома своего, когда не может иначе сделаться небесною и божественною, как вышедши из темницы своей, в которой содержится пленницею?»<sup>914</sup>

Наблюдая частнее постепенный рост человека с детства и до глубокой старости, материалисты утверждают, что между развитием психических сил и развитием организма существует самая тесная связь, вследствие чего с прекращением органической жизни должна исчезнуть и жизнь души. «Возраст», говорит тот же ученый Лукреций, «созревающий в детях, крепость поселяемая ими в многолетних людях и ослабление, терпимое ими в стариках, служит очевидным признаком, что душа смертна»<sup>915</sup>. Сила приведенного возражения, повторяемого в наше время материалистом Бюхнером, в значительной степени ослабляется его принципиальною несостоятельностью в том отношении, что в нем смешиваются понятия субстанции и ее проявлений, души и ее способностей. «Между тем», говорит Лактанций в ответ на это возражение, «есть различие между умом, источником наших мыслей, и

между душою, основным началом жизни. Сон, усыпляющий ум, не усыпляет души. Безумие, лишаящее нас употребления разума, не отъемлет у нас жизни, потому что люди, им объятые, именуются сумасшедшими, но не называются мертвыми. Стало быть, справедливо то, что ум, или сила познавать и понимать возрастает и убывает, смотря по различным человеческим возрастам; но несправедливо, чтобы вместе с тем душа возрастала и убывала: напротив, она находится в одинаковом положении со времени своего сотворения до того момента, когда освободится из темницы тела и возвратится в место своего происхождения»<sup>916</sup>.

Поэтому теряют всякое значение и указываемые материалистами факты опьянения и нравственных страданий, как доказательство слабости и тленности души человеческой<sup>917</sup>.

В таком возражении нет даже определенного указания на то, почему душа должна быть смертною, если она склонна к разного рода страданиям. «Это скорее показывает», говорит Лактанций, «что она имеет надобность в мудрости и добродетели, дабы рассеять чувствуемую ею печаль, когда она видит или переносит какое-либо бесчинство, а потом дабы через воздержание свое преодолеть удовольствие напиться до пьяна и вкушать вещи чувствам льстящие»<sup>918</sup>.

Точно также нисколько не говорит против бессмертия души и нарушаемое иногда во время физических болезней равновесие в отношении души и тела. «Душа», говорит Лукреций, «участвует в болезнях тела: она как бы сама себя забывает, изнемогает и потом уже воспримет обычную свою силу»<sup>919</sup>. Отсюда противники выводят то заключение, что душа не только не представляет собою самостоятельной сущности, но находится в зависимости от телесного организма, страдает и болеет вместе с ним, а когда он приходит в разрушение, то и она прекращает с ним свое существование. Что душа разделяет страдания телесного организма, это отвергать нельзя; но нельзя думать, чтобы она, как самостоятельная сила, не могла стоять выше этих страданий. «Для того-то добродетель необходима, чтобы препятствовать душе упадать духом под бременем отягощающих тело скорбей, и чтобы она не забывала и не

терялась, как это случается с умом. Так как ум обитает в известной части тела: то когда эта часть бывает уязвлена, ум из нее выходит и не прежде в нее возвращается, как она будет уже исцелена»<sup>920</sup>. Это явление объясняется недостатком силы и мужества самой души. Весьма нередко она преодолевает не только физическую боль, но переживает иногда совершенное истощение физических сил. Вот почему в отрешении от тела она действует вполне самостоятельно и может достигать в этом состоянии полного совершенства. «Когда душа», говорит Лактанций, «не имеет добродетели, она разделяет болезни тела, с которым соединена и чувствует его слабости и бедствия; но как скоро разлучится с телом, то избавится от сообщаемых им ей недостатков и наслаждается свойственной ей крепостью»<sup>921</sup>.

Факты всеобщего естественного стремления к самосохранению и продолжению жизни не подлежат никакому сомнению. Желание жить настолько глубоко присуще всем и каждому, что даже люди, удрученные несчастьями и болезнями и потерявшие лучшие надежды свои, предпочитают смерти свою тягостную жизнь. Самоубийство же явление ненормальное и противное природе. В природе человека живет даже инстинктивный страх к смерти. На основании этой существенной особенности природы души человеческой, обладающей ничем неискоренимым стремлением к жизни, Лукреций созидает одно из своих возражений против бессмертия души. «Если бы», говорит он, «душа была бессмертна, то никто бы умирая никогда не жаловался на свое разрушение; а напротив того, каждый из умирающих радовался бы, что возвращает себе свободу и покидает свое тело, подобно как змеи веселятся, сбрасывая кожу»<sup>922</sup>.

Рассматривая возражение Лукреция в первой его половине, Лактанций находит его несоответствующим действительной жизни. «Я», говорит он, «в жизни своей не видел, чтобы кто умирая жаловался на разрушение своего тела. Лукреций, может быть, видел, как иной эпикуреец при смерти разглагольствовал о сем предмете. Как можно знать, чтобы кто умирая, чувствовал разрушение своего тела, чувствовал отделение тела от души,

тогда как нет никого, кто бы в сем положении не был приведен в молчание? Доколе есть возможность чувствовать и говорить, разрушения еще нет; когда последует разрушение, то нельзя уже ни говорить, ни жаловаться. Иной, может быть, скажет, что разрушение нельзя чувствовать прежде, нежели оно наступит»<sup>923</sup>.

С другой же стороны, оценивая возражения Лукреция по существу, нельзя не видеть справедливости высказываемого им положения в том отношении, что люди, если не в состоянии разложения и полного прекращения чувствительности, то в состоянии опасных болезней и в предчувствии рокового исхода переживают страх пред смертью и просят Бога о продолжении жизни. В высказанном мнении языческого ученого справедлива та мысль, что стремление к жизни есть нормальное состояние человека, а прекращение ее противно природе. Но если оценить возражение Лукреция с этой стороны, то и тогда оно будет говорить не против истины бессмертия, а в пользу его. Коль скоро в человеке живет страх пред смертью и естественное стремление жить, то значит душе несвойственно умирать; ей чужды тление и разрушение, коим подвергается тело, и она инстинктивно содрогается при виде происходящего в человеке несвойственного ей разложения. С особенною силою такой страх обнаруживается в людях, недостаточно выполнивших на земле свое назначение и отходящих в загробную жизнь без надлежащей нравственной подготовки.

Вот почему души праведных и святых людей, ясно сознающих свое назначение и с успехом прошедших свое жизненное поприще, не только не испытывают страха пред смертью, но жаждут того момента, когда они, освободившись от связывающих их оков, перейдут в царство вечности, где нет ни болезней, ни печали, но жизнь бесконечная»<sup>924</sup>.

Свидетельства эти со всею положительностью утверждают в мнении, что человеку непосредственно присуща идея бессмертия и вечной жизни. Неправ поэтому Лукреций и во второй части высказываемого им положения. «Какой ответ дать на то, когда мы видим многих людей, которые умирая не только не жалуются на это разрушение, но телодвижениями или даже и

словами изъявляют еще радость, что выходят из своей темницы, или из места своего заточения, дабы возвратиться в отечество свое»<sup>925</sup>.

Но нельзя ли предположить, что эти два начала находятся между собою в такой тесной связи и зависимости, что существование одного становится невозможным без существования другого, или иными словами: может ли душа существовать в отрешении от тела? Такого рода недоумение было высказываемо в древности в числе других и языческим поэтом Лукрецием, который аналогическим путем доказывал свое мнение. «Подобно тому, как глаз», говорил он, «не может видеть, когда будет вырван, так и душа не в состоянии чувствовать, когда отделится от тела; а это заставляет думать, что она есть только часть его»<sup>926</sup>. Бесспорно, что между душою и телом существует тесное взаимодействие. Органы души служат вместе и органами тела; здоровое состояние первых бывает причиною нормального состояния и души, и наоборот, ослабление их или полное расстройство влечет за собой ослабление и расстройство душевной деятельности. Тем не менее делать отсюда вывод, что смерть одного есть вместе уничтожение другого, нельзя без нарушения истины. Самая аналогия, на которой строится доказательство, замечает Лактанций, неверна, а отсюда выводимое из нее заключение не может быть истинным<sup>927</sup>. Действительно ли с такою необходимостью обуславливается существованием тела существование души, что с разрушением первого разрушается и другая? Нет, отвечает Лактанций, «Хотя душа», говорит он, «и находится в теле, но она не составляет его части, подобно как вино не бывает частью сосуда, в котором оно заключается, и как люди не могут быть частью дома, в котором живут»<sup>928</sup>. При такой чисто внешней несущественной связи душа может существовать по смерти человека и без тела точно так же, как существует она самостоятельно и независимо от тела и теперь. В пользу этого говорит то общее убеждение отцов церкви, что душа есть самостоятельная субстанция, имеющая свое бытие в себе<sup>929</sup>, что она не есть нечто сложное, составное, но составляет самостоятельную субстанцию в двухсоставной

природе человека<sup>930</sup>, которая, будучи независима от тела, властвует над этим последним и повелевает им<sup>931</sup>. Такая сущность, замечает Лактанций вопреки Лукрецию, «не может перестать жить и чувствовать, расставаясь с телом, потому что она заставляла самое тело жить и чувствовать<sup>932</sup>. Итак, возражение поэта Лукреция само собою падает, как несостоятельное в своем принципе и проистекающих из него выводах. Оно могло сохранить за собою силу лишь в том случае, если бы душа и тело были признаны, не только однородными, но и по существу тождественными началами.

Тем более слабым и до некоторой степени наивным представляется другой вывод того же Лукреция, коим он старается определить самую постепенность умирания души так, «что душа отделяется от тела не вдруг, но начиная с нижних частей, по мере их охлаждения. Кто умирает от меча, у того душа немедленно выходит из тела; а кто изнуряется болезнью, у того она выходит мало-помалу, по мере как жар горячки усиливается и кровь исчезает, или примерно, как огонь в момент угасает от недостатка масла. Не надобно воображать, чтобы душа теряла чувство также, как тело. Когда душа удаляется, то тело портится; когда же тело портится, то душа от него не повреждается и уносит чувство с собою»<sup>933</sup>.

Ни свидетельства Писания, ни доказательства разума, ни очевидные факты не могут быть настолько убедительны для уверения в бессмертии души лиц неверующих и сомневающихся в ней, как авторитет лиц, уважаемых самыми противниками. Свидетельствами этих лиц Лактанций и заканчивает ряд приведенных им доказательств в защиту истины бессмертия, как бы подтверждая и скрепляя высказанные им мысли. «Не стану», говорит он, «я для того приводить свидетельства Пророков, которых все убеждения стремятся к убеждению нашему, что человек рожден для служения Богу и для получения чрез таковое бессмертие; но приведу таких писателей, которые не посмеют опровергнуть отрицающие истину. Меркурий Трисмегист, вникая в природу человека, говорит, что Бог сотворил его частью смертным и частью бессмертным и что он его поставил как бы между

вечною и неизменною сущностью и между сущностями временными и изменчивыми, дабы он все мог видеть и всему удивляться»... «А что сказать о стихах Сивилл? Не ясно ли они проповедуют возвещаемую нам истину, объявляя, что Бог будет судить живых и мертвых? Таким образом, Демокрит, Эпикур и Дицеарх весьма ошибаются, уверяя, что душа смертна... Но как не могли они открыть естества души, которая так утончена, что ускользает и от самых проницательных людей: то они и дерзнули утверждать, что душа подвержена смерти»<sup>934</sup>.

Закончим словами св. Иоанна Златоуста, который, обращаясь к неверующим в бессмертие, говорит: «Неверующие в суд и воздаяние после сей жизни говорят: кто пришел после смерти и возвестил об этом? Если такие слова и шутка, и то уж нехорошо; ибо о подобных вещах шутить не должно. Если же ты и в самом деле не думаешь, что будет что-либо после сей жизни, то почему называешь себя христианином? Для чего принимаешь ты купель? Для чегоходишь ты в церковь? Вся наша надежда в будущем. Так для чего приступаешь, если не веришь Писаниям, если не веришь в Христа? А будучи таким, ты – не скажу, не христианин, ты – хуже язычника. Почему? Потому что, признавая Христа – Богом, не веруешь в Бога. То нечестие по крайней мере последовательно; кто не думает, что Христос есть Бог, тот по необходимости не верует в Него: а это даже не держится и последовательности, – признает Его Богом, и не почитает достоверным того, что Он сказал. Скажи мне, неужели мы ничем не отличаемся от свиней и ослов?»<sup>935</sup> А потом «убедим ли мы противоречивых, что учение о душе не басня? Оно так истинно, что не мы только, но и стихотворцы, и философы, и баснописцы рассуждали о будущем воздаянии и утверждали, что нечестивцы наказываются в аде. И они признавали некоторый образ суда. Они упоминают о некоторых реках, исполненных плача и огня, о воде Стикса и тартаре, настолько отстоящем от земли, насколько она от неба, и многих других способах наказаний; также об Елисейском поле, об островах блаженных, о цветистых лугах, о великом благоухании, о тонком ветре, о сонмах, там обитающих, одетых в белую одежду и поющих некоторые гимны, вообще о воздаянии,



ожидающем и добрых, и злых после здешней жизни. Итак, не будем отвергать геенны, чтобы нам не впасть в нее: ибо неверующий делается беспечным, а беспечный непременно попадет в нее»<sup>936</sup>.

---

## Примечания

<sup>1</sup> - Св. И. Злат. увещ. к Феод. русс. пер. т. I, кн. 1. Спб. изд. 1895 г., стр. 39.

<sup>2</sup> - Ефр. Сир. о сует. наст. ж. Тв. Св. От. 1849 г. гл. 7, кн. 4, стр. 294. Сн. Св. Кл. Рим. Коринф. II, гл. 4, русс. пер. Преображ. 1895, стр. 122. Св. Игн. Ант. Рим. гл. VI, рус. пер. Преобр. 1895. г. стр. 293.

<sup>3</sup> - Преображ. О. св. Игнат. Ант. Изд 1855 г. стр. 254 и 259.

<sup>4</sup> - Мученич. акты.

<sup>5</sup> - Clem. Alex. Paedag. lib. tert., cap. 1, pag. 250. Систематич. свод уч. св. отцов церкви о душе человеческой. Сост. свящ. Ст. Кашменский, стр. 9. Вятка. 1860 г. Книга свящ. Кашменского представляет собою первый опыт системы подобного рода. Автор «Святоотеческого учения о душе человека» будет пользоваться цитатами о. Кашменского и при дальнейшем раскрытии своей темы, обозначая под строкою: «См. у Кашменск.».

<sup>6</sup> - Св. Григ. Бог. Сл. 3. Твор. св. отц. I. 37.

<sup>7</sup> - Св. Григ. Бог., Слово 32, Тв. св. отц. русс. пер. 1844 г. III т., ч. 3 стр. 157.

<sup>8</sup> - Ibid., стр. 158.

<sup>9</sup> - Прот. оставл. цер. собр. Христ. Чт. 1841, I, 36.

<sup>10</sup> - Св. Вас. Велик., Твор. св. от. т. V, ч. 2, гл. 3, стр. 133; изд. 1845 г.

<sup>11</sup> - Св. Аф. Алекс. Тв. св. отц. 1854 г., гл. XII. кн. 2, стр. 509.

<sup>12</sup> - Прот. Аном. V. т. I. кн. 2. Стр. 524. Изд. 1895.

<sup>13</sup> - De testim. anim. 1. См. филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцов, стр. 145–146. Сн. 151.

<sup>14</sup> - Быт 24:6; Исх. 10:28; Втор. 4:9. Strom. lib. II, cap. XV, pag. 466.

<sup>15</sup> - Св. Вас. Вел. На слова: «внемли себе». Тв. св. отц. VIII, 44.; Сн. Гр. Нис. о душе и воскр. ч. 4, стр. 212.

<sup>16</sup> - Письм. к монах. 4. Хр. Чт. 1826. XXII, 165.

- 17 - Кн. II, Песень Песней. Хр. Чт. 1841. IV. 376.
- 18 - Преп. Дороф. Поуч. 12. рус. пер. 1865. стр. 170.
- 19 - Св. Иуст. Dial. 57. у Скворц. филос. отц. и уч. цер. стр. 23.
- 20 - Св. Григ. Бог. Тв. св. от., рус. пер. 1844, т. III, ч. 3, стр. 32, 30.
- 21 - Преп. Дороф. О совести. Рус. пер. 1866 г. стр. 59.
- 22 - Св. Вас. Вел. на сл. «внем. себе». Тв. св. Отц. VIII. 44.
- 23 - Св. Зин. Веронск. о над. вере и любв. Хр. Чт. 1843. II, 361.
- 24 - Доброт. рус. пер. 1888 г., т. III, стр. 51, 52.
- 25 - О покаянии. Сл. 23 ч. V, стр. 234.
- 26 - Св. Гр. Бог. Сл. 32. Тв. Св. Отц. . 158.
- 27 - См. Св. Ис. Сир. Слов. о душе. Хр. Чт. 1824 г. XIV. 150.
- 28 - Сл. 45 на Св. Пасх. Твор. Св. отц. IV. 158. Сн. I. 62. 265. V. 52. 122.
- 29 - Бл. Феодор. о премуд. челов. Хр. Чт. 1846. IV. 69.
- 30 - Св. Ефр. Сир. Бес. на псал. 140. 3. Хр. Чт. 1846, III. 345.
- 31 - Св. Иоан. Злат. Бесед. на Еван. Мф. Част. 2, бесед. XL . Изд. Москв. 1843, стр. 272.
- 32 - De testim. anim. 1; См. фил. отц. и учит. церк. К. Скворцов, стр. 146.
- 33 - Св. Ант. Вел. Письм. 6 к монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, 185.
- 34 - Св. Ант. Вел. Письм. 6 к монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, стр. 186, 187.
- 35 - Св. Иоан. Злат. О сокруш. т. I, кн. 1, стр. 161.
- 36 - Св. Григ. Нис. О душе и воскрес. IV, 213.
- 37 - Св. Ефр. Сир. Тв. Св. Отц. 1849, ч. 7, кн. 4, стр. 224.
- 38 - Disput. § 49. См. Истор. уч. об отц. церкв, Филарета, т. I, стр. 129.
- 39 - Антроп. Григ. Нис., стр. 41.
- 40 - Св. Еф. Сир. Тв. Св. Отц. 1849 г., VII, кн. 2, стр. 312.
- 41 - О том, в как. распол. д. б. душа... гл. 23. Хр. Чт. 1825. XX. 36.

- 42 - Пс. 56:5.
- 43 - Пс. 44:2.
- 44 - Пс. 9:28.
- 45 - Пс. 48:4.
- 46 - Пс. 25:10.
- 47 - Пс. 140:2.
- 48 - Пс. 5:10.
- 49 - Пс. 44:2.
- 50 - Пс. 57:5.
- 51 - Пс. 41:5. Бесед. II. посл. низверж. цар. стат. , Хр. Чт. 1848. кн. VI. стр. 293. 294.
- 52 - От. котор. дел. дум. опр. гл. 104. Хр. Чт. 1821. III. 284.
- 53 - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1848, ч. 6, кн. 4, стр. 395, 396.
- 54 - Ibid., стр. 408.
- 55 - Ibid., стр. 407.
- 56 - Ibid., стр. 430, 415.
- 57 - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1849, ч. 7, кн. 4, стр. 224.
- 58 - Св. Ефр. Сир. Твор. св. отц. 1849 ч. 7, кн. 2. стр. 345.
- 59 - Ibid.
- 60 - Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 233.
- 61 - Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 ч. 6, кн. 4, стр. 405–406.  
См. там же стр. 414.
- 62 - Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 239–240.
- 63 - Св. Еф, Сир. Твор. св. отц. 1848 г. 6, кн. 4, стр. 335.
- 64 - Св. Григ. Бог. Твор. Св. Отц., т. II, слово 17, стр. 93.
- 65 - Св. Григ. Нис. Канон. посл. к св. Литаю еп. Мелетин.  
Твор. св. отц. 7, 8, стр. 426–427.
- 66 - К Деметриаде; кн. , ч. 3, стр. 337.
- 67 - Ап. против Руфина; кн. , ч. 5, стр. 21.
- 68 - К Павле; кн. III, ч. 1, стр. 169.
- 69 - К Иннокентию; кн. 1, ч. 1, стр. 1.
- 70 - К Деметриаде; кн. V, ч. 3, стр. 343.
- 71 - К Павлу кн. IV, ч. 2, стр. 137.

- <sup>72</sup> - Против Иовиниана, кн. VI, ч. 4, стр. 242.
- <sup>73</sup> - К Марцелле кн. III, ч. I, стр. 196.
- <sup>74</sup> - Теории переселения душ по смерти. Учения Дарвина о происхождении видов.
- <sup>75</sup> - Ант. Вел. Пис. 6-х монах. Хр. Чт. 1826 XXIII. 185.
- <sup>76</sup> - Вер. и Раз. 1885, т. II, ч. II, 324. Лакт. и его фил. сужд. проф. Т. Буткевич.
- <sup>77</sup> - Ibid.
- <sup>78</sup> - Ibid.
- <sup>79</sup> - Приб. к Тв. Св. отц. 1868 г. Об авторит. Св. отц. цер., стр. 13.
- <sup>80</sup> - Св. Ис. Сир. Тв. Св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3 стр. 250.
- <sup>81</sup> - Ibid., стр. 204.
- <sup>82</sup> - Доброт. 1889 Москва, т. III. Кратк. свед. о ж. бл. Диад. .
- <sup>83</sup> - Ис. пресв. к Феодулу. Слово о трезвен. и доброд. гл. 163. Хр. Чт. 1827 г. XXV. 203.
- <sup>84</sup> - Пр. Феод. Ед. сто глав. гл. 62. Хр. Чт. 1825, . 151.
- <sup>85</sup> - Арх. Филарет. Ист. уч. об отц. ц. т. II, стр. 83.
- <sup>86</sup> - Ibid., стр. 84.
- <sup>87</sup> - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1848 г. 6, кн. 4, стр. 428.
- <sup>88</sup> - Св. Иоан. Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II. кн. 2, стр. 707.
- <sup>89</sup> - Преп. Ис. Сир. Сл. об ист. позн. Хр. Чт. 1848. I, 203–204.
- <sup>90</sup> - Ibid.
- <sup>91</sup> - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц, 1848 г., ч. VI. кн. 4, стр. 335.
- <sup>92</sup> - Доброт. т. III, стр. 24.
- <sup>93</sup> - Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 г. ч. VI, кн. 4, стр. 422. См. еще Св. Ис. Сир. Тв. Св. отц. 1854 г. ч. XII, кн. 4, стр. 453–458.
- <sup>94</sup> - Св. Ис. Сир. Твор. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3, стр. 233–234.
- <sup>95</sup> - Св. Сир. Твор. св. отц. 1854, ч. XII. кн. 3, стр. 235–236.
- <sup>96</sup> - Св. Ис. Сир. тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3, стр. 117.
- <sup>97</sup> - Ibid.
- <sup>98</sup> - Св. Иоан. Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II, стр. 707–708.

- <sup>99</sup> - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1849, ч. VI, кн. 2, стр. 312.
- <sup>100</sup> - Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 4 стр. 417.
- <sup>101</sup> - Преп. Макари. Бесед. о двояк. брани чел. Хр. Чт. 1829. XXXIV, 117–120.
- <sup>102</sup> - Пр. Ис. Сир. Сл. об ист. позн. искуш. Хр. Чт. 1846, ч. I, 203–204.
- <sup>103</sup> - Св. Ис. Сир, Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 4, стр. 419.
- <sup>104</sup> - Бесед. шестод. о жив. земн. Тв. св. отц. V, 170–171.
- <sup>105</sup> - Канон, посл. к Лаотию еп. Мелет.
- <sup>106</sup> - Хр. Чт. 1838, III, 270.
- <sup>107</sup> - Св. Григ. Нис. О душе и воскр. 212.
- <sup>108</sup> - Еф. Сир. 48, 6. кн. 4. стр. 413.
- <sup>109</sup> - Ibid. 399.
- <sup>110</sup> - Св. Ефр. Сир. Твор. свят. отц. 1848. т. VI, кн. 4, стр. 412.
- <sup>111</sup> - Св. Иоан. Злат. рус. пер. 1897 г. т. к. I, стр. 27.
- <sup>112</sup> - Блаж. Иерон. Прот. Иовиниана т. IV, стр. 242.
- <sup>113</sup> - Иоан. Злат. т. I. кн. 1, стр. 513, 516, 517. Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854. ч. 12, кн. 3, стр. 224.
- <sup>114</sup> - Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1850. ч. 8, кн. 4, стр. 253.
- <sup>115</sup> - Блаж. Дияд. Фот. о веден. и духов. различ. Хр. Чт. 1827. XXVIII. 93.
- <sup>116</sup> - Преп. Макарий, Беседа о двояк. брани. чел. Хр. Чт. 1829. XXXIV, 117.
- <sup>117</sup> - Тв. Св. Отц. ч. XII, кн. 4, стр. 419.
- <sup>118</sup> - О устройении человека.
- <sup>119</sup> - Ad. Authol. lib. II, n. 18; См. у еп. Сильв. его Опыт Догм. Бог. т. III, стр. 191, ibid. 192.
- <sup>120</sup> - De homin. strustura, orat. 2, n. 1.
- <sup>121</sup> - Devin, decret, epit. с. 9, ibid. 192.
- <sup>122</sup> - De resusrect, n. 7, ibid. 196.
- <sup>123</sup> - Contr. haeres. bib. V, с. 6, n. 1, ibid. 196.
- <sup>124</sup> - De Genes, ad. lit. lib. VI, с. 12, n. 22, ibid. 197.
- <sup>125</sup> - De fid. orfhodox. lib. , с. 12, ibid 196.
- <sup>126</sup> - De resurrect, n. 8. Dialog, cum Tryph. n. 40. ibid. 217.

- 127 - Homil. 3, in. verb. attende sibi. n. 7; ibid. 224.  
 128 - Ibid. 271.  
 129 - Ibid. 266.  
 130 - Ibid. 277.  
 131 - Св. Иоан. Злат. прот. Аномеев Хр. Чт. 1842, I, 35, 36.  
 132 - Его же на Мф. бесед. XV, ч. I, стр. 267. Изд. 1843 г.  
 Москва.  
 133 - Ин. 19:30.  
 134 - Lib. V, с. IX, I. См. Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душе.  
 135 - Св. Мак. Вел. сл. 7, о своб. ума Хр. Чт. 1821, III, 13.  
 136 - Ист. слов. на Пс. 26, 10. Хр. Чт. 1838, III, 186.  
 137 - Сл. 25 о трех способ. веден. Изд. 1854 г. Москва, стр. 153.  
 138 - Преп. Иоан. Кас. Собес. с Аввою Даниилом о борьбе плот. и дух. Хр. Чт. 1846, IV, 189, 190, 201.  
 139 - Петр Дамаск. Добротолуб. кн. 2, сл. 15.  
 140 - Тв. Св. Отц. VI, 253, 254, 259, 260.  
 141 - Истор. уч. об отц. церкви Филарета т. I, стр. 74.  
 142 - Напр. св. Григория Нис. сл. при вступл. в четьред. Хр. чт. 1835. 1. 113.  
 143 - Твор. св. отц. .  
 144 - Хр. Чт. 1831. X .  
 145 - Том III. Спб. 1850 г.  
 146 - Тв. св. отц. VIII.  
 147 - Хр. Чт. 1836. III.  
 148 - Хр. Чт. 1838. IV.  
 149 - Хр. Чт. 1842. III.  
 150 - Хр. Чт. 1825, XVIII.  
 151 - Тв. св. отц. VIII.  
 152 - Тв. св. отц. XII.  
 153 - Тв. св. отц. VIII.  
 154 - Тв. св. отц. V.  
 155 - Хр. Чт. 1820. XXIV.

- 156 - Хр. Чт. 1829. XXXIV.  
157 - Хр. Чт. 1831. X I.  
158 - Хр. Чт. 1832. X VIII.  
159 - Тв. св. отц. XII.  
160 - Там же.  
161 - Фил. отц. и уч. церкв. Н. Скворцов, стр. 121.  
162 - Ibid, стр. 177.  
163 - О началах, кн. 3.  
164 - Твор. св. Ефр. VII, 117.  
165 - Твор. св. Ефр. VI, 210–221.  
166 - Филар. арх. Ист. уч. об отц. церкви т. II, стр. 149.  
167 - Св. Ис. Сир. Тв. Св. отц. 1854 г. ч. XII, стр. 23.  
168 - Ibid, стр. 30.  
169 - Ibid, стр. 84.  
170 - Ibid, стр. 233.  
171 - Ibid, стр. 450.  
172 - Ibid, стр. 477.  
173 - Ibid, стр. 154–158.  
174 - Ibid, стр. 40.  
175 - Леств. сл. 26 гл. 34 изд. 1851 г. стр. 274, 275.  
176 - Истор. оч. разв. аполог. или осн. богос. проф. Т. И. Буткевича, стр. 74.  
177 - Истор. очер. разв. апол. бог. проф. Т. И. Буткевича, стр. 76, 77.  
178 - Ерм. Осмеян. языч. философ.  
179 - Д. Миртов. Нравств. уч. Климента Александрийского. Спб. 1900 г, стр. 1–4.  
180 - Хр. Чт. 1848 г. 167. О. св. Дионис. Ареопаг.  
181 - Цер. истр. Евс. кн. 4. гл. 18.  
182 - Lib. III, Ш. 516. Edit. 1715. См. Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душе стр. 8.  
183 - Крат. свед. о жиз. Ис. Сир. тв. св. отц. 1854 г. XII, кн. 3, стр. XI.



- 184 - Ibid., сл. 33, стр. 181.
- 185 - Ibid., сл. 58, стр. 374.
- 186 - Ibid., сл. 88, стр. 504.
- 187 - Д. Миртов Нравств. уч. Клим. Ал. стр. 7.
- 188 - Тв. Св. Григ. Нис. Рус. пер. 1862, ч. IV, стр. 201–327.
- 189 - Тв. Св. Григ. Нис. Рус. пер. 1861, ч. I, стр. 76–223.
- 190 - Антропологические вопросы св. Григория Нисского обстоятельно исследованы в известном труде А. Мартынова: «Антропология Григория Нисского».
- 191 - Св. Григ. Богосл. О душе т. , 240–245.
- 192 - Арх. Филар. Истор. уч. об отц. церкви, т. I, стр. 71.
- 193 - Ibid.
- 194 - Ibid., стр. 83.
- 195 - Ibid., стр. 146.
- 196 - Ibid., 160.
- 197 - Ibid, т. , 31.
- 198 - Ibid, 177.
- 199 - Ibid. т. II, 84.
- 200 - Ibid, 88.
- 201 - Ibid, 200.
- 202 - Тв. Исид. Пелус. ч. III, стр. 29.
- 203 - Ibid. стр. 29–34.
- 204 - Историч. уч. об отц. церкви. Филарета т. I, стр. 155.
- 205 - Хр. чт. 1844. IV. 1846. IV.
- 206 - Paris, ed. 1675. an. tom., . pag. 195. См. Кашм. Сист. св. уч, отц. ц. о душе чел. стр. 9.
- 207 - Clem. Alex. Paedag. lib. tert. cap. 1. pag. 250; См. у Кашм. Сист. св. уч. от. ц. о душе чел., стр. 10.
- 208 - S. Maximi Confessoris tom. secund, pag. 195; ibid. 35.
- 209 - Ibid. 34.
- 210 - Св. Гр. Бог. т. V. стр. 19.
- 211 - Св. Григ. Бог. Сл. 32 о соблюд. добр. пор. в собесед. , 157.

- 212 - S. Maximi Confessoris tom. secund, pag. 195 у Кашм. 34.  
213 - Св. Григ. Бог. К душе своей, V. 19.  
214 - Его же сл. 32, III, 157–159.  
215 - S. Maximi Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 35.  
216 - Ibid. Кашм. 34.  
217 - Св. Вас. Вел. Подвижн. уст. ч. V, стр. 391–392.  
218 - S. Maximi Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.  
219 - Св. Григ. Богосл. к душе своей. V. 19.  
220 - S. Maximi Confessoris, tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.  
221 - Св. Григ. Богосл. , 40.  
222 - Ibid. 158. Сн. 39–40.  
223 - Ibid, 158.  
224 - Ibid. . 158.  
225 - Св. Григ. Нис. О жизни буд. Воскр. Чт. 1844. стр. 92. у Кашм. 35.  
226 - Бесед. на сл. «внемли себе». Тв. св. отц. VIII, 34.  
227 - Св. Григ. Бог. т. стр. 39.  
228 - Ibid. 157, 158.  
229 - Ibid. 39.  
230 - Ibid. 158.  
231 - Ibid. 39, 40.  
232 - Ibid., 40.  
233 - Св. Иоан. Злат. Рус. пер. 1895. I. кн. 2. стр. 528, 529.  
234 - Св. Григ. Бог. , 157.  
235 - Св. Иоан. Злат. Прот. Аном. V. т. I. ч. 2. стр. 328.  
236 - К Фед. Падшему, т. I. кн. 1. стр. 22.  
237 - Против Аном. V, т. I, V. 2, стр. 528.  
238 - Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 39.  
239 - Против Аном. V, т. I, кн. II, стр. 529.  
240 - De gen. ad. litt. x. 16, n. 29. См. Антр. Гр. Нис. А. Март.  
241 - Апологетика Лютарда 897.  
242 - Иоан. Злат. к Феод. Падш. т. I, ч. I, стр. 23.

- <sup>243</sup> - S. Maximi Confessoris. Tom. Secund, pag. 195. У Кашм. стр. 34.
- <sup>244</sup> - Понятие «сущности» на латинском языке выражается словом «substantia», а на греческом «ουσία», при чем в этих словах заключается одинаковое и по существу тождественное содержание.
- <sup>245</sup> - Св. Гр. Бог. ч. . стр. 63. Сл. 29. О Боге Сыне.
- <sup>246</sup> - Татиан. Философ. отц. и уч. церкв. К. Скворцова. Киев 1868 г. стр. 39.
- <sup>247</sup> - Maximi Confes. De anima. tom. 2. pag. 196. См. у Кашм. 47.
- <sup>248</sup> - Ibid. 50. 51.
- <sup>249</sup> - Св. Гр. Бог. III. 63.
- <sup>250</sup> - Бл. Феод. на посл. к Евр. Хр. Чт. 1843. . 160.
- <sup>251</sup> - Бл. Феод. на пос. к Евр. Хр. Чт. 1843. . 161, 162.
- <sup>252</sup> - Бл. Феод. кр. изл. Бож. догм. Хр. Чт. 1844. IV. 180, 187.
- <sup>253</sup> - Св. И. Дам. Изл. прав. исп. вер. гл. VIII. Хр. Чт. 1839. 1. 318.
- <sup>254</sup> - Бл. Феод. толк. на кн. Быт. вопр. 8. по изд. Мос. 1855 г. стр. 15. Снес. Хр. Чт. 1843. III. 329. 330.
- <sup>255</sup> - Вас. Вел. на шестод. V. Тв. Св. Отц. V. 31.
- <sup>256</sup> - Бл. Феод. Хр. Чт. 1846. I. 384.
- <sup>257</sup> - Вас. Вел. прот. Савелл. Ар. и Ан. Тв. Св. Отц. т. VIII. 377.
- <sup>258</sup> - Св. Дион. Алекс. посл. к Павл. Самос. Хр. Чт. IV. 10.
- <sup>259</sup> - Вас. Вел. о том, что Бог не вин. зла. Тв. Св. Отц. VIII, 153.
- <sup>260</sup> - Вас. Вел. на шестод. Тв. Св. Отц. V, 30.
- <sup>261</sup> - Вас. Вел. подвиж. уст. Тв. Св. Отц. IX, 402.
- <sup>262</sup> - Бл. Феод. Крит. изл. Бож. догм. Хр. Чт. 1844. IV, 187.
- <sup>263</sup> - Ibid.
- <sup>264</sup> - Св. Вас. Вел. опр. на защ. р. Еан. Тв. Св. Отц. VII, 161.
- <sup>265</sup> - Св. И. Дамаск. из. пр. в. г. VII. Хр. Чт. 1839. I, 318.
- <sup>266</sup> - Св. Вас. Вел. на шест. бес. 2. Тв. Св. Отц. V, 30.

- 267 - Ibid.
- 268 - Св. Вас. Вел. о св. Дух. к Св. Амфил. Тв. Св. Отц. VII, 295.
- 269 - Quaest. Graecor. ad Christian. pag. 538; у Кашм. 51.
- 270 - Св. Григ. Нис. О душе и воскр. стр. 214.
- 271 - Св. Иоан. Злат. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. 1. 174.
- 272 - Его же. Сл. 4 И насади Бог рай. Маргар. к Ант. нар. бесед. 3.
- 273 - Св. Иоан. Злат. на кн. Быт. бес. 13. См. бесед. 22.
- 274 - Его же. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. . 174.
- 275 - Св. Иоан. Дам. Точн. изл. пр. вер. Москв. 1844. стр. 92.
- 276 - Ibid.
- 277 - Ibid.
- 278 - Св. Иоан. Злат. на кн. Быт. бес. 13.
- 279 - Св. Иоан. Дам. Точ. из. пр. в. 92.
- 280 - Св. Григ. Нис. о душе и воскр. стр. 214.
- 281 - Maxim. Confes. De anima. tom. II. pag. 20. У Кашм. 43.
- 282 - Св. Иоан. Дам. Точ. из. прав. вер. Москв. 1844 г. стр. 92.
- 283 - Бл. Феод. о челов. Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 284 - Св. Иоан. Дам. Точн. изл. пр. вер. Москв. 1844. 92.
- 285 - Ibid.
- 286 - Доброт. ч. II. Калл. и Инг. г. 69.
- 287 - Ibid.
- 288 - Св. Гр. Нис. О душе и воскр. IV. стр. 213.
- 289 - Ibid. 213.
- 290 - S. Maxim. Confes. De anima. tom. II. pag. 196. См. у Кашм. 54.
- 291 - Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. Кашм. 53.
- 292 - Ерм. Осмен. яз. филос.
- 293 - Св. Григ. Богос. О душе.
- 294 - Ант. Вел. Наст. для нрав. чел. 166. Хр. Чт. 1821. .

- <sup>295</sup> - Св. Дионис. Ареоп. церк. священнонач. ч. . § 7, стр. 32. См. Св. Иуст. муч. De resurrect, n. 8. Dialog. cum. tryph. n. 40. См. у еп. Сильв. 217. III.
- <sup>296</sup> - Ibid. 217.
- <sup>297</sup> - Ibid. 217.
- <sup>298</sup> - Св. Григ. Нис. О душ. и воскр. IV. 213. См. у еп. Сильв. 217. III.
- <sup>299</sup> - Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. См. Кашм. 54.
- <sup>300</sup> - De princip. lib. III. с. в. 2. et. 3. с. 4. п. 2–4. У еп. Сильв. III. 217.
- <sup>301</sup> - Св. Афан. Алекс. о том, что чел. мож. познав. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.
- <sup>302</sup> - Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 37–38.
- <sup>303</sup> - Св. И. Злат. т. , кн. 2, стр. 230.
- <sup>304</sup> - Св. Кир. Иерус. оглас. IV, п. 21.
- <sup>305</sup> - Св. Афан. Алекс. Тв. Св. Отц. 1851 г. 9, кн. , стр. 51–55.
- <sup>306</sup> - Св. Макарий. Доброт. т. 3, стр. 179. Св. Иоан. Злат. т. 3, кн. I, стр. 101.
- <sup>307</sup> - Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 537. edit 1742. См. Кашм. 39.
- <sup>308</sup> - Ibid.
- <sup>309</sup> - Ibid.
- <sup>310</sup> - Quaest. et respons. ad orthod. pag. 466. 470. quaest. 76. См. Кашм. 39.
- <sup>311</sup> - Св. Мак. Вел. Хр. Чт. 1837. II, 118, 119.
- <sup>312</sup> - Св. Гр. Бог. Посл. 1 к Евагр. Тв. Св. Отц. IV, 188.
- <sup>313</sup> - Св. Вас. Вел. бесед. 21, ч. IV, 330.
- <sup>314</sup> - Св. Аф. Ал. о том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837, IV, 120.
- <sup>315</sup> - Св. Аф. Алекс. о том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837, IV, 116, 117.

- <sup>316</sup> - Терт. De resurrect. carn. n. 17. У еп. Сильв. Опыт. пр. догм. бог. III. 218.
- <sup>317</sup> - Св. Григ. Нис. г. XX. кн. 3. стр. 37. 38.
- <sup>318</sup> - Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 537. См. Кашм. 56.
- <sup>319</sup> - Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. См. Кашм. 57.
- <sup>320</sup> - Ibid. стр. 215.
- <sup>321</sup> - Ibid. стр. 215–17.
- <sup>322</sup> - Ibid. 540.
- <sup>323</sup> - De princ. ibid. 1. с. 1. и. 7. У Сильв. 219. III.
- <sup>324</sup> - Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854. XII, кн. 3 стр. 92.
- <sup>325</sup> - Кир. Алекс. Тв. Св. Отц. 1880, кн. I, стр. 16.
- <sup>326</sup> - Еп. Сил. Опыт пр. Догм. Бог. т. III, стр. 162–174.
- <sup>327</sup> - Гр. Нис. Твор. Св. Отц. 1861 г. 19, кн. 2, стр. 313.
- <sup>328</sup> - Григ. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. 4, стр. 212.
- <sup>329</sup> - Str. V. 13. 14. Cohort. 43. См. Филос. отц. и уч. церк. К. Скворцов, стр. 229.
- <sup>330</sup> - Гр. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. I, стр. 212.
- <sup>331</sup> - Св. Аф. Алекс. о том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 120.
- <sup>332</sup> - Св. Аф. Алекс. о том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.
- <sup>333</sup> - Ibid.
- <sup>334</sup> - Str. VI, 5. У К. Скворцова.
- <sup>335</sup> - Афан. Алекс. Ibid., стр. 118.
- <sup>336</sup> - Св. Вас. Вел. Бесед. на пс. 33, ч. II, стр. 288.
- <sup>337</sup> - De anima с. 43. См. у еп. Сильв. его опыт. д. Бог. т. III, 219.
- <sup>338</sup> - Быт. XL; XLI. I, 37; Дан. IV. 1–25; VII; Мф. II, 12; XXVII, 19 и мн. др. места Писания, по поводу которых Св. Отцы выражают свои взгляды в суждениях о сновидениях.
- <sup>339</sup> - Пис. муж. Апост. рус. пер. Преображ. 1895 г. 160–180.
- <sup>340</sup> - Приб. к Тв. Св. Отц. 1813, об авт. Св. Отц., стр. 14.

- 341 - Orig. De princip. lib. III. с. I. n. 2 et. 3. У еп. Сильв. III, 220.
- 342 - Flatus vitae. См. филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцов, стр. 121.
- 343 - Adv. Marc. 1, 13, 11, 3. 8, 10; ibid. 161.
- 344 - De princ. – С. Cels. IV; ibid. 274.
- 345 - Ad. Marc. 11, 5–6; ibid. 178.
- 346 - Доброт. III, 19.
- 347 - Св. Аф. Алекс. о том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1857. IV. 116.
- 348 - Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196. См. У Кашменск. 59.
- 349 - Уроки покаяния Св. Андр. Крит. Москва. 1882.
- 350 - Преп. Макарь Велик. Хр. чт. 1825. XIX. 272.
- 351 - Св. Ис. Сир. Тв. Св. Отц. 1854. XII кн. 3. стр 85–86.
- 352 - На 2 Посл. к Тимоф. гл. 2. прав. 5.
- 353 - На еванг. Матф. бесед. 57, по изд. 1843 г. Москв. ч. 2. стр. 487.
- 354 - О том, что не дол. прен. Церков. Бож. Хр. чт. 1840. IV–48–49.
- 355 - Св. Афан. 1 сл. на язычн. Москв. 1851 г. стр. 50–51.
- 356 - Хр. Чт. 1840. . 48–49. О том, что не дол. прен. цер. Бож.
- 357 - Св. Еф. Сир. Тв. Св. Отц. 1848. ч. 6, кн. 4, стр. 464–465.
- 358 - Тв. Григ. Нис. ч. IV, стр. 213.
- 359 - Бл. Феод. Еп. Кир. о чел. Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 360 - Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. tom. 78. col. 1204; у еп. Сильв. 225.
- 361 - Instit. lib. VII. с. 13. De opific. Dei с. 16. De beat. vit. с. 12. et 13. У еп. Сильв. т. III. 222.
- 362 - Св. Ант. Вел. О происх. зла. Хр. чт. 1837. III. 254.
- 363 - Св. Иоан. Дамас. Точн. изд. пр. вер. Москв. 1844. стр. 92.
- 364 - Св. Иоан. Злат. на кн. быт. Бесед. 13. См. бесед. 22.

- 365 - Бл. Иерон. Прот. Иовин. кн. VI. ч. 4. 242.
- 366 - Св. Аф. Алек. О том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.
- 367 - In Verba: Faciamus hominem. etc. or. . col. 258–260.  
Март. его Антр. Григ. Нис. 76.
- 368 - Св. Иоан. Зл. ч. III. кн. 1, стр. 101.
- 369 - Св. Вас. Вел. V. ч. I, стр. 139.
- 370 - Св. Гр. Бог. О душе, т. IV. 240.
- 371 - Св. Вас. Вел. Бесед. на шестоднев. V. I. 139.
- 372 - Св. Гр. Бог. О душе. IV. 240–241.
- 373 - Ibid.
- 374 - Св. Гр. Бог. О душе. IV. 240 241.
- 375 - Св. Григ. Бог. Бесед. на шестод. IV. 241.
- 376 - Антр. Гр. Нис. А. Мартынова. 77.
- 377 - Сл. на Преображ. Хр. Чт. 1842. II. 202.
- 378 - Тв. Гр. Нис. О душе и воскр. ч. IV, стр. 218.
- 379 - Тв. Гр. Нис. О душе и воскр. ч. IV. 219.
- 380 - Тв. Григ. Нис. О душе и воск. IV, 219–222.
- 381 - Св. Вас. Вел. II. 29.
- 382 - Св. Вас. Вел. II. 29.
- 383 - Ibid.
- 384 - Бл. Феод. Кир. Толков. на кн. Быт. ч. I. 32.
- 385 - Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцов, стр. 24.
- 386 - О душе. Твор. Св. Григ. Бог. 4, 243. Тоже о девстве 5,  
33.
- 387 - О душе. 4, 240.
- 388 - Тоже, 243.
- 389 - Истор. уч. об отц. церкви. Архиеп. Филарета; т. II, 141.
- 390 - Св. Ис. Пелус. О душе, ч. III, стр. 29.
- 391 - Ермия. Осмеян. языч. фил.
- 392 - Доброт. ч. II. Калл. и Игн. гл. 69.
- 393 - Platon Tim. p. 69–70, 90. См. Антроп. Гр. Нис. А.  
Мартын. 567.



- 394 - Прав. Догм. Богос. архиеп. Филар. т. 1. 299.
- 395 - Фессал. . 23.
- 396 - Григор. Нис. Опроверж. прот. Апол. рус. пер. стр. 173–178.
- 397 - Сл. Якорн. ч. VI, стр. 130
- 398 - 1Кор. 5:5.
- 399 - Св. Афанас. Александр. Тв. Св. отц. XII ч., кн. 3, стр. 482.
- 400 - Рим. 8:16.
- 401 - Св. И. Злат. На бесед. XV, ч. I, стр. 267; русс. пер. 1843 г.
- 402 - Св. Епиф. Кипр. Слово Якорн. ч. VI, стр. 129.
- 403 - Пс. 103:4. S. Greg. Moral. lib. XI. in cap. XII 13. lib. Edit Paris. 1675 ann. Tom. I, pag. 333, См. у Кашменского, стр. 77.
- 404 - Ibid.
- 405 - Ibid.
- 406 - Св. Иоан. Дамас. Изл. Прав. вер. кн. I, гл. 13.
- 407 - Str II, 17; VI, 8. 16; VII, 12. См. филос. отц. и уч. церк. К. Скворцова Киев. 1868 г.
- 408 - Strom. V, 8, 679; IV, 5, 58, 22, 626. См. Нравст. уч. Клим. Алекс. Д, Миртов, стр. 7. Спб. 1900.
- 409 - К. Скворцов. Филос. отцов и уч. церк., стр. 236–237.
- 410 - Скворц. Филос. отц. и уч. церк. стр. 236–237.
- 411 - De resurrect, и. 10. См. у Еп. Сильвестра, Оп. догм. бог. т. . 228. Киев. 1889.
- 412 - Lib. . С. IX. I. У Кашменского, 77.
- 413 - Ibid. 229.
- 414 - Lib. . С. . I; ibid 78.
- 415 - Lib. . С. . I. ibid 79.
- 416 - Lib. cap. . I. 2; ibid.
- 417 - Lib. cap. . I; ibid.
- 418 - Ibid.
- 419 - Lib. cap. XII. 2; ibid. 80.
- 420 - Lib. cap. . I; ibid.

421 - Lib. cap. . I; ibid 82.

422 - Lib. cap. . I; ibid.

423 - Ibid.

424 - Ibid.

425 - Lib. IV, praefat. 4. См. у Кашменск. стр. 82.

426 - Contr. haeres. 1, 2, с. 62 –1, 5, с. 4. См. К. Скворц. 119.

427 - Св. Ириней Лионск. О церкви. Христ. Чт. 1838, 1, 27.

428 - К. Скворцов. Филос. отц. и уч. ц. стр. 41–42. Киев 1868

Г.

429 - Ibid. 42.

430 - Ibid. 43.

431 - Ibid. 44.

432 - De resur. с. 15, 17, 40; см. у К. Скворц., его «Филос. отц и уч. церкв.».

433 - Advers. Marcion. . с. 15; см. у еп. Сильв. Он. прав дог. т. , стр. 228.

434 - Ibid. 229.

435 - De anima, стр. 10, 12, 16, 19, 20; см. ibid. стр. 229.

436 - Нельзя, впрочем, не привести здесь некоторых замечаний проф. К. Скворцова, высказанных по поводу настоящего рассуждения Тертуллиана. Рассуждение, говорит он, основано на началах самых разумных: ибо в основании его лежит та глубокая и верная мысль, что жизненное начало должно быть просто, единично. Но апологет слишком унизил это жизненное начало в человеке, низведши его в ряд явлений обыкновенных, замечаемых повсюду в одушевленной, но неразумной природе. Нет сомнения, что между душою и чувственным телом существует удивительная гармония. И разум, и опыт убеждают нас, что человек есть личность неразделимая, имеющая жизнь и растительную, и разумную; ибо то самое сознание, которое говорит мне, что я живу, хожу, питаюсь, расту, удостоверяет меня и в том, что я чувствую, желаю, мыслю, рассуждаю. Но единство самосознания не служит доказательством того, что вся деятельность принадлежит душе, а духу совершенно нет места. Сам же

Тертуллиан признает, что в душе нашей есть высокие чувства, есть понятие о бесконечном, о нравственном, есть стремление за пределы всего видимого. По его мнению, все это вложено самим Богом в природу нашу, все это остатки прежнего величия. Но если так, почему не предположить, что для подобных понятий и чувствований есть в душе нашей особенный ковчег, в котором хранятся эти скрижали закона высшего, эти останки образа Божия. (Фил. отц. и учителей церкви, стр. 167–168).

<sup>437</sup> - De opin. homin. с. 8; см. у еп. Сильв. т. , 230.

<sup>438</sup> - О совер. Христ. Чт. 1822. XXIII. 55. 56.

<sup>439</sup> - Опровер. мн. Аполлин. Тв. Св. Гр. Нис. ч. 7, § 34, 133. Сл. на день Светл. Хр. Воскр. Христ. Чт. 1841. I. 8. 9; Сл. на Св. Пасху. Христ. Чт. 1841. II. 3; Сл. на Св. Пасху о воскр. Хр. Чт. 1847. II. 36; *ibid.* стр. 26. и мног. др.

<sup>440</sup> - Об устр. человека, гл. 8. стр. 100

<sup>441</sup> - Об устр. человека, гл. 8. стр. 100

<sup>442</sup> - *Ibid.*

<sup>443</sup> - *Ibid.* стр. 101.

<sup>444</sup> - Опроверж. Аполлон. 346, 168.

<sup>445</sup> - *Ibid.* § 47, 172–173.

<sup>446</sup> - Св. Еф. Сир. О покаян. Тв. св. отц. т. XVI, стр. 376; снес. 142 на сл. «положи, Господи, хран.» там же, стр. 424.

<sup>447</sup> - Сл. душеполезн. Тв. Св. отц. т. XVI, стр. 92; сн. стр. 166.

<sup>448</sup> - Разг. между Еранист. и Правосл. о неслит. соедин. ест. во Христ. Хр. Чт. 1846, ч. 1, стр. 337.

<sup>449</sup> - Прот. исслед. сущ. Бож. Хр. Чт. 1838. I, 27.

<sup>450</sup> - Облич. сам. себе и исповедь. Тв. св. отц. т. XII, стр. 233–234.

<sup>451</sup> - Относящиеся сюда места творений отц. ц. собраны в «Сист. св. св. уч. о душе». Свящ. Ст. Кашм. 84–94.

<sup>452</sup> - Под. слово. Доброт. гл. 25 и 29, стр. 22 и 25.

<sup>453</sup> - Твор. Еф. Сир. 1848, кн. 4, стр. 253–257.

<sup>454</sup> - S. Max. Conf. De char. tert. cent. с. 31; у Кашм. 65.

<sup>455</sup> - Быт. 1:24, 30. На шестодн. бес. 8. V. 130.

- 456 - Бесед. на Шестодн. 8. V. 137. 138.
- 457 - Бесед. на Шестодн. 8. V. 138. 139.
- 458 - Ibid. стр. 173.
- 459 - Об устр. чел. ч. , 133, 134.
- 460 - Владиславлев. Фил. Плотина, стр. 165.
- 461 - О жизни по Богу. Иоан. Злат. т. . кн. , стр. 27.
- 462 - Тв. Гр. Нис. 62. ч. 20, кн. 4, стр. 215. 217. 218.
- 463 - Тв. св. от. Ис. Сир. 54. ч. 12, кн. 3, стр. 50.
- 464 - Сл. на языч. ч. , стр. 71.
- 465 - Ibid.
- 466 - Ibid. стр. 71, 72.
- 467 - О гневе Бож. гл. XI, стр. 236.
- 468 - Лакт. Бож. Наст. кн. I. Предисл. гл. III, стр. 12, 13.
- 469 - Св. Вас. Велик. Тв. св. отц. IX. 400.
- 470 - Его же. Письм. к раз. лиц. Тв. св. отц. X. 27.
- 471 - Его же. Бесед. 12 на наз. книги причт IV. 214.
- 472 - Его же Толк. на прор. Ис. гл. 1, стр. 13. II. 54.
- 473 - О душе. Тв. св. отц. т. XXV. 1855 г. стр. 60.
- 474 - Мф. 10:28; Лк. 12:45.
- 475 - Contr. Eunom. lib. . Curs. Compl. Patrolog. col. 333. См. Антропол. Гр. Нис. А. Мартынов. Стр. 61.
- 476 - S. Max. Confess. epist. mixt. tom. sec. pag. 239. У Кашменск. 110.
- 477 - Св. Гр. Нис. XX, кн. 3, стр. 39; Иоан. Злат. I, кн. 2, стр. 528.
- 478 - S. Max. Confess. de anima, tom. sec. pag. 197. У Кашм. 110.
- 479 - S. Max. Confess. ep. mixt. tom. sec. pag. 239. ibid.
- 480 - О душе и воскр. ч. . 223.
- 481 - S. Max. Confes. de anima, tom. sec. pag. 197, 198. У Кашменск. 111.
- 482 - Св. Иоан. Злат. о непостиж. пр. Аном. Хр. чт. 1842. 1. 29. 30.

- 483 - Св. Иоан. Злат. на посл. к Ефес. гл. 4. стр. 16. бесед.  
11.
- 484 - Св. Иоанн. Злат. о непост. пр. Аном. Хр. чт. 1842 г. 1.  
29. 30.
- 485 - Св. Ефр. Сир. ч. 7, стр. 73.
- 486 - Св. Еф. Сир. Похв. сл. св. четыр. муч. стр. 248–249.
- 487 - Св. Гр. Нис. О душе и воскр. 213.
- 488 - Св. Гр. Нис. О душе и воскр. 214.
- 489 - Св. Григ. Нис. Больш. огл. слов., стр. 57.
- 490 - de anima, tom. sec. pag. 197. У Кашм., 59.
- 491 - S. Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196; ibid.
- 492 - О душе и воскресении. ч. IV, 213.
- 493 - Iust. Martyr. Quaest. Graec. ad. christian, pag 537, 538; у  
Кашм. 166.
- 494 - Ibid.
- 495 - Legat. pro. christ. n. 27; см. Оп. пр. д. бог. еп. Сильв.  
стр. 217.
- 496 - Ibid.
- 497 - S. Max. Conf. epist. mixt, tom. sec. pag. 240. См. у  
Кашменск. 107.
- 498 - Св. Кир. Иерус. Огл. поуч. IV. О душе. Моск. 1855, стр.  
60.
- 499 - S. Maxim. Confes. epist. mixt. tom. sec. pag. 240. См. у  
Кашм. 107.
- 500 - Ibid.
- 501 - Ibid.
- 502 - Ibid.
- 503 - Ibid.
- 504 - Contr. haeres. lib. II, с. 33. n. 4; У еп. Сильв. т. III.
- 505 - Iust. martyr. Quaest. Graec. ad. Christ. pag. 537; у  
Кашменск. 109.
- 506 - S. Maxim. Confess, epist. ad. sanct. beat. tom. sec. pag.  
289. У Кашм. 106.
- 507 - Против. Аном. V, т. I, кн. 1, стр. 528.

<sup>508</sup> - S. Iust. Mart. Qaest. Graec. ad. Christ. pag 537, 538; у Кашм. 168.

<sup>509</sup> - Ibid. 108. 109.

<sup>510</sup> - S. Max. Conf. ep. mixt. tom. sec. pag. 241. У Кашменск. 105.Примеч. Впрочем, бл. Феодорит невидимость души не признавал столь характерною чертою образа Божия в человеке, как особенность природы общую с духами бесплотными, хотя в тоже время указывал на другие богоподобные черты, свидетельствующие о духовной природе человека, а именно – его ум «в одно мгновение обтекающий и восток и запад, и север и юг, и небесное и преисподнее». (На кн. Быт. ч. I. 30).

<sup>511</sup> - О душе и воск. стр. 224.

<sup>512</sup> - О душе.

<sup>513</sup> - Ibid.

<sup>514</sup> - Ibid.

<sup>515</sup> - О природ. чел. Христ. Чт. 1846. , 59.Примечание. Среди ученых патрологов долгое время держалось мнение будто бы сам Иустин Философ почитал душу частью Божества и, следовательно, допускал в этом случае эманатизм. Но еще Земишь старался поколебать это мнение, и его доказательства в защиту православия Иустина заслуживают полного внимания. «То правда», говорит Земишь, «что в отрывке о воскресении душа называется частью и дыханием Божества; но эту мысль апологет высказывает не от своего лица, а от лица еретиков»..., (Филос. отц. и уч. церк. К. Скворцов. Киев. 1868 г. стр. 24, 25).

<sup>516</sup> - Об устр. чел. гл. 16, стр. 142.

<sup>517</sup> - О душе и воскр. стр. 225.

<sup>518</sup> - О душе и воскресении, стр. 225.

<sup>519</sup> - Greg. Nyss. de mortuis oratio, tom. prim. pag. 580, см. у Кашменск. 103.

<sup>520</sup> - S. Maxim. Confess. ep. mix. tom. sec. pag. 241, см. у Кашменск. 116.

<sup>521</sup> - Св. Гр. Нис. Огл. Сл. Гл. 6, стр. 22–23.

<sup>522</sup> - Orat. VIII, n. 11, col. 321, см. Догмат. уч. св. Гр. Бог. свящ. Ник. Виноградова, стр 367.

- 523 - Ibid.
- 524 - Ibid.
- 525 - Carm. dogmat. VIII, de anima. vv. 74–75, col. 452; ibid.
- 367.
- 526 - Orat. VIII, n. 11, col. 324; ibid.
- 527 - Слово об икон. Христ. Чт. 1823. XI. 144.
- 528 - Письмо Исид. диак. Хр. Чт. 1828. , 45.
- 529 - S. Max. Confess. ep. mix. tom. sec. pag. 240, 241. См. у Кашменск. 115.
- 530 - Больш. Огл. Сл. Григ. Нис. ч. IV, 22–23.
- 531 - Опыт прав. догм. богосл. еп. Сильв. т. III, стр. 165–167.
- 532 - Бесед. о мил. Христа к чел. Хр. Чт. 1825, XIX. 272.
- 533 - Слово 26, гл. 172. Москва, 1851 г., стр. 308.
- 534 - Lib. II, cap. XIX, 6. См. у Кашм. 114.
- 535 - О млад. прежд. пох. смертию, стр. 339.
- 536 - Св. Гр. Богосл. Orat. VI, n. 12, с. 737; см. у свящ. Ник. Виноград. 357.
- 537 - Orat. XLI, n. 11, с. 444; ibid.
- 538 - Ibid.
- 539 - Orat. VI, n. 12, с. 737; ibid.
- 540 - S. Gregor. Dialogorum. lib. IV. cap. , tom. secund. pag. 226. См. у Кашменск. 167–168.
- 541 - Бл. Феод. Толк. на кн. Бытия. Вопр. 24. Москва. 1855 г.
- 542 - Св. Кирил. Иерус. Оглас. сл. Тв. св. отц. т. XXV, стр. 285.
- 543 - Толк. на кн. Быт. Вопр. 24.
- 544 - Сл. при вступ. в пр. Четыред. Хр. Чт. 1835 г. I. 125. Сн. Злат. Бесед. 12 на кн. Быт. Хр Чт. 1851 г. 5, стр. 195.
- 545 - Бл. Феод. О человеке. Хр. чт. 1844. IV. 218.
- 546 - Св. Иоан. Злат. Бесед. 28. О перем. им. Изд. 1849. Спб. т. II стр. 501.
- 547 - Св. Вас. Вел. О смиренном. Тв. св. отц. IV, 330.
- 548 - Св. Иоан. Лест. Сл. 26, гл. 172.

- 549 - Clem. Alex. Strom. lib. VI. pag. 766, 767. См. у Кашм.  
103.
- 550 - Greg. Nyss. de mortuis orat. tom. prim., pag. 580; ibid.
- 551 - Св. Иоан. Дамас. Точн. изд. пр. вер. Москва. 1844. стр.  
92.
- 552 - Ibid. Сн. Злат. Сл 1. на Пятид. Хр. Чт. 1841. II. 203.
- 553 - Greg. Nyss. de mort. orat; tom. 1, pag. 580; См. у  
Кашменск. 103.
- 554 - Св. Кир. Иерус. Огл. поуч. IV о душе. Москва. 1855,  
стр. 60.
- 555 - О душе и воскр. стр. 223. Тоже: Св. Вас. Вел. Бес. на  
сл. «внегли себе». Тв. св. отц. IV. 44; S. Maximī. Confes. Ер.  
mixt. tom. sec. pag. 239. См. у Кашм. стр. 102; Св. Иоан. Дам.  
Изл. пр. вер. кн. 1, гл. X.
- 556 - Сл. 5. О непостпж. против Апол. Хр. Чт. 18. 42. . 29.  
Сн. Св. Гр. Бог. Сл. 7 О душе. Тв. св. отц. IV. 240.
- 557 - De anima. Tom. sec. pag. 200; См. у Кашменск. 100.
- 558 - Кир. Иерус. Огл. поуч. IV. О душе. Москва. 1855. стр.  
60.
- 559 - Irinei. Lib. II. cap. XXXIV. 4; См. у Кашменск. 39.
- 560 - Iust. Qaest. et. respons. ad orthodox, pag. 466 470; Ibid.  
39.
- 561 - Св. Ант. Вел. Настав. для нравств. гл. 166. Хр. Чт. 1821.  
I.
- 562 - Св. Гр. Бог. О душе. Тв. Св. отц. IV.
- 563 - Св. Гр. Бог. О Богослов. 5. Тв. св. отц. . 116.
- 564 - Св. Аф. Алек. О том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт.  
1837. IV. 116. стр. 118.
- 565 - Св. Афанас. Вел. О проис. зла. Хр. Чт. 1837. III. 254.
- 566 - Св. Мак. Вел. Христ. Чт. 1837. II. 118. 119.
- 567 - Irinei. Lib. II, cap. XXXIII. 4. См. у Кашменск. 39.
- 568 - Св. Ант. Вел. Наст. для прав. гл. 124. Хр. Чт. 1821. I.
- 569 - Бл. Феод. О чел. Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 570 - Св. Григ. Нис. О душе и воскр. стр. 214.



- 571 - Бл. Авг. О пришеств. Св. Духа и о даре яз. Воскр. Чт. IX. 582.
- 572 - Макарь. Вел. Иносказ. истолк. вид. пр. Иезек. Хр. Чт. 1821. II. 27. Сн. 1877. II. 118.
- 573 - Бл. Феод. О чел. Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 574 - Мах. Confess. De anima, tom. II. pag. 200; см. у Кашменск. 43.
- 575 - Св. И. Дамаск. Точн. изл. пр. вер. Москв. 1844 г., стр. 92.
- 576 - Ibid.
- 577 - О душе и воскр., стр. 214.
- 578 - Точн. из. пр. веры. Москва. 1844, стр. 92.
- 579 - Св. Дионис. Ареопаг. Небесн. иерарх. гл. II, 92.
- 580 - Св. Ант. Вел. Настав. для прав. гл. 166. Хр. Чт. 1821 г. I.
- 581 - Св. Ефр. Сир. Истол. сл. Хр. Чт. 1838 г. , 175.
- 582 - Св. Кир. Иерус. Оглас. поуч. IV. О душе. Москва. 1855, стр. 60.
- 583 - Св. Мак. Вел. Иносказ. ист. вид. прор. Иезик. Хр. Чт. 1821. II. 27.
- 584 - Св. Макарь. Велик. Хр. Чт. 1837. I. 145.
- 585 - Св. Григ. Бог. О душе. Тв. св. отц. IV. 240.
- 586 - Иоан. Злат. к Феод. пад. Хр. Чт. 1844, II; на 1Кор. 1:10. Хр. Чт. 1833. IV. 154.
- 587 - И к Феод. падш. Хр. Чт. 1844. 1, 387–889; на Мф. бес. XXXIV.
- 588 - Св. Мак. Вел. Хр. Чт. 1837. II. 118–119.
- 589 - Св. И. Злат. Из сл. увещ. 1-го к Феод. падш. Хр. Чт. 1844, 1. 389.
- 590 - Иез. 12:7; Ин. 10:15; Мф. 26:36. Лк. 23:46. Мф. 27:50. Ин. 19:30. Деян. 7:59. Рим. 8:16. 1Кор. 2:11. 1Пет. 3:19, 20.
- 591 - Мф. 10:28.
- 592 - См. выше стр.
- 593 - Св. Гр. Бог. О душе.
- 594 - Божест. наст. кн. 7.

- 595 - Лев. 17:10, 11.
- 596 - Втор. 13:23.
- 597 - Быт. 9:4, 5.
- 598 - Лакт. о творч. Бож. гл. X . 1848 г., стр. 209.
- 599 - Ibid.
- 600 - Ibid.
- 601 - Ibid.
- 602 - Ibid.
- 603 - Св. Гр. Богосл. О душе; Ерм. Осм. яз. фил.; св. Иоан. Злат. на Мф. бесед. XXI. 1843. Москва, стр. 444.
- 604 - Св. Гр. Нис. О душе и воскр. 218 стр.
- 605 - Иоанн Злат. К Ант. пар. бесед. IV.
- 606 - Опыт пр. догм. Бог. Еп. Сильв. т. III. 339.
- 607 - Фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 110–133.
- 608 - Св. Григ. Богослов. Твор. в рус. пер. ч. III, стр. 242–243.
- 609 - См. выше: «О духовности или невещественности души человеческой».
- 610 - См. выше: «О субстанциальности душевного начала».
- 611 - Все относящиеся сюда места собраны в «Оп. догм. Бог.» Еп. Сильв. т. III, стр. 299.
- 612 - Быт. 1 глав.; Быт. II; Быт. 3:20; Быт. 4:1, 2; Тов. 8:6; Прем. 10:1; Лк. 3:38; 1Кор. 15:47; Деян. 17:25; Рим. 5:12, 14; Рим. 5:19; 1Кор. 15:22; Рим. 5:18–21; 1Кор. 15:22, 45, 47, 49.
- 613 - Оп. пр. догм. богосл. Еп. Сильв. т. , стр. 309–310.
- 614 - Ibid. 131.
- 615 - Ibid. 311.
- 616 - Ibid. 313.
- 617 - Блаж. Феодор. О человеке. Хр. Чт. 1844. IV, 218.
- 618 - Оп. Пр. догм. богосл. Еп. Сильв., т. . стр. 319.
- 619 - De eo quid sit ad imag. Dei et simil. – Migne, m. 44. col. 1332. См. Антр. Гр. Нисск. А. Мартын., стр. 538.
- 620 - Ibid. О душе и воскр., стр. 296.
- 621 - Ин. 5:17.
- 622 - Зах. 12:1.

- 623 - Пс. 32:15.
- 624 - Блаж. Феод. «О человеке» Хр. чт. 1844. IV. 218; См. его же «О природе чел.» Хр. чт. 1846. IV. 50.
- 625 - Ibid.
- 626 - Учение Оригена о предсуществовании душ мы излагаем по сист. еп. Сильв. См. Оп. Пр. Догм. т. III. изд. 2 стр. 317–321 и по «Фил. от. и уч. ц. К. Скворцова. стр. 283–287.
- 627 - Гр. Богос. . 226.
- 628 - Гр. Бог. . 226.
- 629 - Ibid., 226.
- 630 - De princip. lib. 1. с. 6. н. 2; с. 8. и 2. lib. 11. с. 1. н. 1; с. 9. н. 3, 5–7. lib. III. с. 3 н. 3. 5; с. 5. н. 4. См. Оп. пр. догм. бог. еп. Сильв.
- 631 - Ibid. IV.
- 632 - Ibid. . 8.
- 633 - De orat. p. 236. In Num. 278. In Ioh. XX. 310. C. Cels. IV. 534. Ibid.
- 634 - Ibid. lib. 1. с. 7. н. 4. lid. II. с. 8. н. 4. lid. III. с. 3 н. 5.
- 635 - De orat. н. 24. Contr. Cels. lib. 1. н. 33. Ibid.
- 636 - Учение св. Варсонофия о мнениях Оригена, Евагрия, Дидима. Хр. Чт. 1827. XXV. 257.
- 637 - Ibid. стр. 262.
- 638 - Ibid.
- 639 - Ibid., стр. 262.
- 640 - Св. Иоанн Дамаск. «По св. Велик. суб.» Хр. Чт. 1846. II. 49.
- 641 - Уч. св. Варсоноф. о мнен. Оригена, Евагр. и Дид. Хр. Чт. 1827. XXV. 265, 266.
- 642 - Сл. 3л. на Мф. 19. I. ч. III, стр. 224.
- 643 - Уч. св. Варсоноф. о мнен. Ориг., Евагр. и Дид. Хр. Чт. 1827. XXV. 265, 266.
- 644 - Irenaei Lib. II, сар. XXX III. 2 См. у Кашменского, 141.
- 645 - Фил. от. и уч. цер. К. Свворц. стр. 168. См. мнение о том же Оригена. См. выше.

- 646 - De anima. 24. ibid. стр. 168–169.
- 647 - Оп. пр. дог. Бог. еп. Сильв. III, стр. 314.
- 648 - Irenaei lib. сар. III. 2; См. у Кашм. Сист. св. уч. св. отц.
- ц. О душе чел. стр. 140–141.
- 649 - Ibid.
- 650 - Еп. Сильв. Оп. пр. догм. бог. т. III, стр. 315.
- 651 - Еп. Сильв. Оп. прав. догм. бог. стр. 321, т. III.
- 652 - Orat. XXXVII. п. 15. с. 300. См. Догм. уч. Гр. Бог. Свящ.
- Н. Виноградова, стр. 369.
- 653 - См. выше.
- 654 - Бл. Феод. «О человеке». Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 655 - О душе, т. III. ч. 4. стр. 241, 242.
- 656 - О душе, т. III. ч. 4. стр. 242.
- 657 - О душе, т. III. ч. 4. стр. 242.
- 658 - Св. Вас. Вел. ч. I, стр. 139.
- 659 - Ibid. 12. 40.
- 660 - Бл. Феодор. О человеке. Хр. Чт. 1844. IV. 218.
- 661 - Св. И. Дамас. На св. вел. суб. Хр. Чт. 1846. II. 49 Св. И.
- Дамас. На св. вел. суб. Хр. Чт. 1846. II. 49.
- 662 - Гр. Бог. О душе, стр. 241.
- 663 - Гр. Нис. Об устр. чел. 193–194.
- 664 - Гр. Бог. т. 1, стр. 227.
- 665 - Св. Гр. Нис. Об устр. человека, 193.
- 666 - Об устр. человека, 193.
- 667 - О душе. 288.
- 668 - Ibid. 283.
- 669 - Ibid. 284.
- 670 - О душе. 288. 289.
- 671 - Об устр. челов. стр. 195–196.
- 672 - О душе, стр. 287.
- 673 - Об устр. человека стр. 194.
- 674 - Об устр. челов., стр. 194.
- 675 - О душе, стр. 129.

- 676 - Ibid.
- 677 - О душе, стр. 191.
- 678 - Ibid. 292.
- 679 - О душе, стр. 287, 288.
- 680 - О душе, стр. 287.
- 681 - Ibid., стр. 288.
- 682 - О душе и воскр. 290.
- 683 - Ibid. 290.
- 684 - О душе и воскр. 220–231.
- 685 - О душе и воскр. стр. 285.
- 686 - Ibid.
- 687 - Ibid.
- 688 - Об устр. чел. 192.
- 689 - Оп. пр. дог. бог. Еп. Сильв. III. т. стр. 315.
- 690 - De anima. 19, 25, 27. См. Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 171.
- 691 - Опр. пр. дог. Еп. Сильв. т. III. стр. 32.
- 692 - Св. Гр. Нис. О душе.
- 693 - Опр. пр. дог. Бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 323.
- 694 - Св. Гр. Бог. Похв. девств. ч. , стр. 68.
- 695 - Ibid.
- 696 - Ibid.
- 697 - Лакт. О творч. Бож. гл. XVIII. стр. 313.
- 698 - De anima 20. 21. См. Фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова. Стр. 171–172.
- 699 - Лакт. о творч. Бож. гл. XVIII. стр. 312.
- 700 - Св. Гр. Бог. Похвала девству. ч. , стр. 64.
- 701 - См. выше.
- 702 - Ibid.
- 703 - Ibid.
- 704 - Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII. стр. 312.
- 705 - Ibid.
- 706 - Оп. пр. дог. Бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 322.

707 - См. выше.

708 - Оп. пр. догм. богосл. Еп. Сильв. т. III. стр. 323. В этом же мнении св. отцов церкви полагал основание для опровержения гипотезы рождения душ от душ и Ориген, который не находил возможным допустить, чтобы неделимая душа могла сообщать свою духовную сущность другим (ibid, стр. 316).

709 - Св. Гр. Бог. ч. , 62–64.

710 - Быт. 1–28; Быт. 5:2; Ин. 3:6.

711 - См. выше.

712 - См. выше.

713 - В до-христианский период мнение креационистов разделил даже величайший философ Греции Аристотель, который и принял это последнее, как самое вероятное разрешение важнейшего вопроса о происхождении душ. (Ист. уч. об отц. церк. Арх. Филар. т. I, стр. 317).

714 - Бл. Феод. о прир. чел. Хр. чт. 1846. . 60.

715 - Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 325.

716 - Ibid. стр. 314.

717 - Ibid.

718 - См. выше.

719 - Прав. дог. Арх. Филар. т. 1 стр. 317.

720 - Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 326.

721 - О твор. Бож. ч. XVIII. стр. 312, 313.

722 - Евр. 12:9.

723 - Ис. 32:15.

724 - Еккл. 12:17.

725 - Ис. 42:5; Иер. 1:5; Зах. 12:1; Мак. 7:22, 23; Ин. 3:6 и др.

726 - Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. , стр. 325.

727 - Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII.

728 - См. выше.

729 - Ibid.

730 - Ibid.

731 - Опр. пр. дог. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 317.

- 732 - S. Gregos. Reg. Epist. lib. VII. indict. II. Epist. , Fom. secund. pag. 820; см. у Кашменского. 149. 150.
- 733 - Опр. пр. дог. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 338.
- 734 - Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 336.
- 735 - Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 337.
- 736 - S. Gregos. Reg. Epist. lib. VII. См. Сист. св. уч. отц. о душе свящ. Ст. Кашменского.
- 737 - Ibid.
- 738 - См. «Догм. уч. Гр. Бог.» свящ. Виногр., стр. 370–371.
- 739 - Carm. moral. S. in laudem Virginitatis, vv. 492–496. col. 557–558. См. Догм. уч. Гр. Бог. свящ. Н. Виногр., стр. 369.
- 740 - Св. Гр. Бог. бл. И. о душе. VI. 240.
- 741 - Бл. Феодор. «О природе человека». Хр. Чт. 1846. . 60.
- 742 - Бл. Феод. Толк. на кн. Быт. вопр. 15.
- 743 - Бессмер. души и самоуб. Апол. опыт Тихомирова. Москв. 1882 г. стр. 10.
- 744 - Прав. Исп. ч. . отв. на воп. 38.
- 745 - Крат. изл. Бож. догм. гл. IX. Хр. Чт. IX. 44. IV. 221.
- 746 - См. выше.
- 747 - Epist. 15. ad. Turrib. с. 9; см. оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. . 326.
- 748 - Ibid. стр. 10.
- 749 - Опр. пр. дог. бог. Еп. Сильв. т. , стр. 327.
- 750 - Св. И. Злат. бесед. на посл. к Колосс.
- 751 - Тв. св. И. Злат. т. II. 458. 460.
- 752 - Тв. св. И. Злат. Бесед. на ев. Иоан. ч. I. 543 и на 1 посл. Коринф. ч. I. 304.
- 753 - Idem.
- 754 - Idem.
- 755 - Св. Ант. Настав. для нравств. гл. 124. Хр. Чт. 1821. .
- 756 - Хр Чт. 1824. II. 222.
- 757 - Св. Кир. Иерус. Огл. поуч. IV. О душе. Москв, 1855, стр. 60.
- 758 - Св. Гр. Богосл. Тв. св. от. III. 116. О мире. IV. 227.

- 759 - Св. Киприан. Epist. 15; См. Пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. 458.
- 760 - Idem. De mostalitate.
- 761 - Св. Ефрем. Слово о почивш. Хр. Чт. 1841. I.
- 762 - Св. Кипр. Epist. 26.; См. Пр. догм. бог. Арх. Филар. т. II. 458.
- 763 - Относящиеся сюда места собр. в Прав. догм. бог. Арх. Фплар. т. . 458.
- 764 - Св. Иуст. Мучен.
- 765 - Св. Григор. Богосл. О мире. IV. 227.
- 766 - См. места, сюда относящ. пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. стр. 457–459.
- 767 - Ibid. 460.
- 768 - Ibid. 461–462.
- 769 - Ibid. 514. 515.
- 770 - Ibid. 527.
- 771 - Ibid. 518.
- 772 - Ibid. 503. 504.
- 773 - Тв. св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 2. стр. 210.
- 774 - Св. Кир. Алекс. тв. св. отц. 1882 г. кн. 1. стр. 77.
- 775 - Св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 3. стр. 217. 218.
- 776 - Св. Ерм. Рус. пер. Преображ. стр. 236.
- 777 - Св. Ир. Сир. тв. св. отц. 1854 г. кн. 3. стр. 197.
- 778 - Ibid.
- 779 - Св. Ир. Лион. т. . 19. IV, 37. V, 27.
- 780 - Ad. Antholic. lib. и 27; см. Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв., т. . стр. 249.
- 781 - Apolog. 1. 21. pag. 56.
- 782 - S. Greg Dial. lib. IV cap. XLV. tom. secund. pag. 301. См. сист. св. уч. св. отц. церкви о душе. Свящ. Кашм. стр. 170–171.
- 783 - S. Greg. Moral. lib. IV. in. cap. III ibid. стр. 170.
- 784 - Orat. . См. догм. бог. св. Гр. Бог. свящ. Н. Виногр.
- 785 - ibid.



- 786 - Св. Ис. Пел. Письм. Исид. диак. Хр. Чт. 1828 XXXII 45.
- 787 - Iren. lib. cap. XXXIV 2. См. у Кашм. стр. 192.
- 788 - Ibid.
- 789 - Dialog. cum. Tryh. n. 6.
- 790 - Ib. II 64–65.
- 791 - Тв. Еф. Сир. т. . 201–209.
- 792 - Быт. 15:1; Быт. 25:8, 9; 49, 32; Ис. 3:6; Мф. 22:32; Быт. 45:9; Ис. 6:4; 1Пар. 29:15; Быт. 37:35; Чис. 16:30; Иов. 3:11, 19; Ис. 14:9; Быт. 37:35; Ис. 72:96; Еккл. 12:7.
- 793 - Мф. 10:29; Лк. 16:19, 31; Ин. 12:25; Мф. 19:29; Ин. 14:19; 1Петр. 1:3–5; Евр. 9:12.
- 794 - S. Iren. V. cap. VI. I; См. у Кашм. стр. 173.
- 795 - S. Eriphan. adves. haeres. lib. 1. См. у Кашм., стр. 172.
- 796 - Лакт. Бож. наст. кн. 4. стр. 124.
- 797 - Св. Клим. Еп. Римс. пер. Преображ. стр. 122.
- 798 - Ibid.
- 799 - Ibid.
- 800 - Св. Вас. Вел. т.5. 345.
- 801 - Св. Амвросий, Тертул., Кирил. алекс., Евсев., Григор., см. прав. догм. бог. Арх. Филар. т. , стр. 489.
- 802 - Св. Иоан. Злат. Бесед. на 1 посл. к Кор. ч. 2, 380, 332, 334. Тв. т. II. 471.
- 803 - Тв. Св. Еф. Сир. т. 3. 209.
- 804 - См. выше.
- 805 - Св. Афан. Алек. О том, что чел. мож. поз. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 121.
- 806 - Gregor. Nyssen. Cathechet. oratio cap. . Tom. prim. pag. 422. См. у Кашм.
- 807 - S. Maximi Confessoris. De anima. Tom. secund. pag. 198. См. Кашм.
- 808 - Фил. отц. и уч. церков. К. Скворц. стр. 123.
- 809 - Фил. отц. и уч. церкви. К. Скворцова. стр. 134.
- 810 - Лакт. Бож. наст. кн. 7. гл. XI. стр. 117.

- <sup>811</sup> - Св. Аф. Алекс. О том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 122.
- <sup>812</sup> - De anima 43. См. Скворцова.
- <sup>813</sup> - S. Masimi. Confess. De anima Tom secund. pag. 198–199. См. у Кашм.
- <sup>814</sup> - Св. Аф. Алекс. О том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 122. 123.
- <sup>815</sup> - Бож. наст. кн. 7. г. XI. стр. 117.
- <sup>816</sup> - Лак. Бож. наст. кн. 7. гл. XI стр. 116.
- <sup>817</sup> - Св. Софроний, патр. Иерус. собор. посл. Хр. 1840. . 339.
- <sup>818</sup> - S. Iren. Lib. . cap. . 2. См. у Кашм.
- <sup>819</sup> - Св. Иоан. Злат. Твор. т. III кн. 2 стр. 511, 512. 1897 г.
- <sup>820</sup> - Ibid. стр. 112.
- <sup>821</sup> - Ibid. стр. 114.
- <sup>822</sup> - Ibid. 511, 512.
- <sup>823</sup> - Ibid. 514.
- <sup>824</sup> - Ibid. 515.
- <sup>825</sup> - Св. Афинагор. О воскрес. См. фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова стр. 77.
- <sup>826</sup> - Св. И. Злат. твор. т. 3, кн. 2, стр. 514.
- <sup>827</sup> - Относящиеся сюда места святоотеческих творений собраны у Еп. Сильв. «Опр. пр. дог. бог.» стр. 266.
- <sup>828</sup> - Ibid. 271.
- <sup>829</sup> - Ibid. 503. 272.
- <sup>830</sup> - Преп. Марк. Слово о посте. Хр. Чт. 1834. II. 255.
- <sup>831</sup> - Св. Григ. Нис. О млад., 341.
- <sup>832</sup> - Idem. 340.
- <sup>833</sup> - Св. Гр. Нис. О жизни Моис. стр. 267.
- <sup>834</sup> - Св. Григ. Нис. О душе и воскр. стр. 210. 212.
- <sup>835</sup> - Св. Вас. Вел. Бесед. на шестодн. тв. св. отц. V. 170–171.
- <sup>836</sup> - Преп. Марк. Слово о посте. Хр. Чт. 1834. II. 255.
- <sup>837</sup> - О душе и воскр. 210.

- 838 - О жизни Моисея 267.
- 839 - На песнь Песней. Бесед. XI. стр. 290. Тв. св. Гр. Нис. ч.
- 3.
- 840 - Григ. Бог. т. , стр. 30.
- 841 - Иоан. Злат. на 1 кор. Беседа 2.
- 842 - Св. Иоан. Злат. на 1 кор. Бесед. и прав. 2.
- 843 - Его же тв. т. II. Слово 17, стр. 93.
- 844 - Св. Иоан. Злат. Бесед. о соверш. любви. Сбор.
- Дерябина т. II. 513.
- 845 - Св. Ефрем. Сир. Твор.
- 846 - De resurrext. n. 10 Apolog. In. 8; См. Оп. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. 248.
- 847 - Св. Иоан. Злат. Бес. на посл. к Колосс.
- 848 - Еп. Сильв. Оп. пр. догм. т. III, 243. 248. Сн. Св. Иоан. Злат. Бесед. о соверш. любви.
- 849 - Gregor. Nyssen. De resusr. orat. III. Tom. prim. pag. 735. См. у Кашменского.
- 850 - Тв. св. Ефрем. Сир. т. 3. 195. 570. 196. 199.
- 851 - Св. Иуст. Фил. Разгов. с Триф.
- 852 - Филос. отц и уч. церкв. К. Скворц. стр. 75; Сн. ibid. 200
363. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв, т. , стр. 252.
- 853 - Тв. И. Злат. т. II. 458. 466.
- 854 - Тв. Вас. Вел. т. I 353.
- 855 - Св. Злат. к подвиж. Старшию одерж. дем. слово 1-е т. III. стр. 280. изд. Спб. 1852 г.
- 856 - Фил. отц. и уч. церкви. К. Скворцова стр. 51.
- 857 - Лактанц. бож. наст. кн. 7. гл. X, стр. 115.
- 858 - Ibid.
- 859 - Ibid.
- 860 - Str. VI. 637. Рас. 1. 95. См. Скворцов.
- 861 - Апол. 27, 31. См. Фил. отц. и уч. цер. К. Скворцова, стр. 67, 68. Примеч. Следует заметить, что святоотеческое учение никогда не выдвигало вечных наград и вечных мучений в качестве побуждений высших и главнейших и с особенною

настойчивостью указывало на то, что самое высшее совершенство человека состоит в том, когда он исполняет долг ради долга, делает добро ради добра. Такое идеальное и возвышенное понятие о добродетели мы слышим из уст великих христианских отцов церкви. «Истинно богомудрые и боголюбивые», пишет Григорий Богослов, «любят общение с добром ради самого добра, а не ради почестей, уготованных за гробом. Ибо эта уже вторая степень похвальной жизни, – делать что-либо из-за награды и воздаяния, и третья избегать зла по страху наказания». (Св. Гр. Бог. твор. т. I. Слово прот. Юлиана стр. 120.)

<sup>862</sup> - Нрав. уч. св. отц. Ис. Сир. Изд. Карабл. 1874, стр. 134.

<sup>863</sup> - На посл. к римл., изд. 2. 1844 г. Бесед. V, стр. 97–98.

<sup>864</sup> - S. Irenaii. Lib. V cap. . 1. См. у Кашменского.

<sup>865</sup> - S. Irenaii. ibid. См. у. Кашм.

<sup>866</sup> - Ibid. col. 324.

<sup>867</sup> - Ibid. c. 321.

<sup>868</sup> - Ibid. n. 12, c. 324.

<sup>869</sup> - Carm. dogmat. . de anima vv. 74–75, col. 452.

<sup>870</sup> - Orat. XXXV , n. 11, col. 324.

<sup>871</sup> - Оглас. поуч. IV.

<sup>872</sup> - И. Злат. бесед. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

<sup>873</sup> - Св. И. Злат. Бесед. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

<sup>874</sup> - Св. Афан. Алек. О том, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт.

1837. . 123.

<sup>875</sup> - Преп. И. с. Пис. стр. 406.

<sup>876</sup> - S. Gregor. Dialogorum. lib. IV. cap. V, tom. secund. pag. 230.

<sup>877</sup> - S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. . Tom. secund. pag. 233.

<sup>878</sup> - S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. . Tom. secund. pag. 236.

<sup>879</sup> - S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. . Tom. secund. pag. 230.

<sup>880</sup> - S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. . Tom. secund. pag. 236.

237.

<sup>881</sup> - Филарет. 459.

- 882 - Блаж. Иерон. Письмо к Епис. Илиодору. Хр. чт. 1832.  
. 177, 178.
- 883 - Фил. отц. К. Скворцов.
- 884 - Ibid.
- 885 - Разг. с Триф. См. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв.
- 886 - Пр. догм. бог. Арх. Фил. Т. II, стр. 457.
- 887 - Ibid.
- 888 - Ibid. 458.
- 889 - Ibid.
- 890 - Ibid.
- 891 - Ibid.
- 892 - Ibid.
- 893 - Ibid. 516.
- 894 - Ibid. 460. 461.
- 895 - Бл. Иероним. И. 85. К Павлину.
- 896 - Твор. Ефр. Сир. 1854. кн. 3. 197.
- 897 - Ibid.
- 898 - О душе и воскр. 271.
- 899 - Св. Григ. Бог. ч. . 66.
- 900 - Ibid.
- 901 - Св. Софр. Патр. Иерус. Соборн. послание. Хр. чт. 1840.  
IV. 340.
- 902 - Еккл. 3:19–21.
- 903 - Систем. св. уч. св. отц. ц. о душе ч. Свящ. С.  
Кашменский.
- 904 - Лакт. Бож. наст. кн. 7 гл. XIII–XIV стр. 108–124. См. *ibid*,  
стр. 192–199.
- 905 - Ibid.
- 906 - Ibid.
- 907 - Ibid.
- 908 - Ibid.
- 909 - Ibid.
- 910 - Ibid.

- 911 - Ibid.  
912 - Ibid.  
913 - Ibid.  
914 - Ibid.  
915 - Ibid.  
916 - Ibid.  
917 - Ibid.  
918 - Ibid.  
919 - Ibid.  
920 - Ibid.  
921 - Ibid.  
922 - Ibid.  
923 - Ibid.  
924 - Пр. догм. бог. Арх. Фил. т. . стр. 458.  
925 - Ibid.  
926 - Ibid.  
927 - Ibid.  
928 - Ibid.  
929 - Ibid.  
930 - Ibid.  
931 - Ibid.  
932 - Ibid.  
933 - Ibid.  
934 - Бож. наст. кн. 7. гл. VIII–XIV. стр. 108–124. См. у  
Кашменского.  
935 - Св. И. Злат. Бесед. на посл. к Колос.  
936 - Св. И. Злат. Бесед. о соверш. любви. (Сбор. Дерябина,  
т. II. 516. 513).