Библейско-богословская коллекция
СЕРИЯ “ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ”
Классические системы русского богословия

Епископ Каневский
СИЛЬВЕСТР
(Малеванский)

ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

с историческим изложением догматов

Том 3

© Сканирование и создание электронного варианта: издательство “Аксион эстин” (http://www.axion.org.ru). Санкт-Петербург, 2006.

Санкт-Петербург
Аксион эстин
2006

ЕПИСКОП КАНЕВСКИЙ СИЛЬВЕСТР (Малеванский, 1828–1908)



Основные даты жизни

1828 – родился в Волынской епархии
1847 – окончание Волынской семинарии
1848 – сельский приходской священник
1853 – поступление в КДА
1856 – монашеский постриг
1859 – помощник инспектора КДА
1862 – инспектор КДА
1883 – ректор КДА
1885 – епископская хиротония
1898 – настоятель Киево-Никольского монастыря и викарий Киевской епархии
1908 – кончина

После преосвященного Сильвестра в русской богословской науке везде веет сильвестровский дух исторического рассмотрения и оправдания.

Проф. Н.Н. Глубоковский[1]

Преосв. Сильвестр (в миру Стефан Васильевич Малеванский) родился 9 января 1828 г. в Волынской епархии в семье священника. Свое первоначальное образование он получил на Волыни, закончив курс местной семинарии в 1847 году. Отличаясь уже тогда слабым здоровьем, он был вынужден после окончания семинарии некоторое время провести в отцовском доме, пользуясь отдыхом. Через год с небольшим, 7 ноября 1848 г., он поступил сельским священником в один из приходов волынской епархии. Однако приходская служба его была очень непродолжительна. Он вскоре овдовел и вслед за тем, в августе 1853 г., поступил в число студентов Киевской духовной академии. Здесь молодой священник зарекомендовал себя с самой лучшей стороны. Однако, обычная слабость его здоровья вскоре осложнилась серьезной и тяжелой болезнью глаз. По запискам прот. Ф. Титова, основанным на воспоминаниях самого владыки, к концу первого (двухгодичного тогда) курса академии он почти совершенно потерял зрение и намеревался оставить школу. К счастью, на помощь ему пришли его товарищи по академии. Они читали лекции своему больному товарищу во время приготовления к экзаменам и необходимые пособия при составлении семестровых сочинений. Особенно ценные услуги в этом отношении ему оказывал его товарищ из могилевской епархии Н. Карножицкий, о котором владыка до конца своей жизни сохранил самые теплые воспоминания и относился к нему как к одному из самых близких и дорогих своих родственников.

Несмотря на все упомянутые трудности о. Стефан Малеванский оказался по успехам лучшим студентом своего академического курса, по окончании которого в 1857 году, был оставлен при академии бакалавром богословских наук. За год до окончания академии он принимает монашество с именем Сильвестра (27 мая 1856 г.). Постриг осуществлял ректор академии Антоний (Амфитеатров).

Вся дальнейшая научная и пастырская деятельность будущего владыки была непосредственно связана с именем Киевской духовной академии. Академическая служба преосв. Сильвестра была исключительно продолжительна. По словам прот. Ф. Титова, «новая история Киевской духовной академии не знает другого подобного примера продолжительного, неизменного и всецелого служения школе со стороны

[1] *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002, с. 11.

её питомцев»[1]. Более сорока лет преосв. Сильвестр прослужил в академии, сначала в звании бакалавра (1857–1862 г.) и потом профессора богословских наук (1862–1898 г.), а также в должности помощника инспектора (1859–1862 г.), инспектора (1862–1881 г.) и, наконец, ректора академии (1883–1898 г.). При назначении на должность ректора академии преосвященный (тогда еще архимандрит) Сильвестр был утвержден настоятелем Киево-Братского Богоявленского монастыря. Вскоре после этого (20 января 1885 г.) он был хиротонисан в сан епископа и поставлен третьим викарием Киевской епархии.

Однако даже в сане епископа и на посту ректора академии преосв. Сильвестр оставался простым, доступным для каждого монахом и неутомимым тружеником богословской науки. Один из его воспитанников, свящ. А. Глаголев, вспоминал: «Невыразимо трогательно было нам, ученикам его, ежедневно, каждое утро наблюдать, как неопустительно привычной тропою двора нашего академического в скромной одежде монаха направлялся он в соборный храм монастыря для молитвы перед чудотворной иконой Богоматери Братской»[2]. Отличительной чертой Владыки также было редкое нищелюбие. Прот. И. Корольков вспоминал, как «в течение многих лет бедные, даже интеллигентные, целыми толпами (особенно в 1-ое число каждого месяца) приходили к нему за пособием, которое он раздавал щедрою десницею»[3]. В последние годы своей жизни он имел постоянных пенсионеров, которые получали от него ежемесячное содержание. Двери его ректорской квартиры были открыты весь день, за исключением двух часов послеобеденного отдыха, для всех, желавших видеть его и объясниться с ним. Однако при всем множестве своих забот Владыка никогда не прекращал академических лекций.

На первых порах академическая служба преосв. Сильвестра протекала достаточно ровно и спокойно. Предпринятое им серьезное лечение дало значительное облегчение глазной болезни, так что он получил возможность заниматься серьезными литературными трудами. В 1860-х годах он напечатал несколько статей апологетического характера[4]. 10 апреля 1873 г. после публичной защиты преосв. Сильвестр был удостоен степени доктора богословия за труд «Учение о Церкви в первые три века христианства».

Ровно через год после защиты преосв. Сильвестра постигло серьезное испытание, которое едва не лишило Киевскую духовную академию своего лучшего и солиднейшего богослова. Весною 1874 года вы-

[1] Труды КДА, 1909, январь, с. 138.
[2] Труды КДА, 1909, январь, с. 151.
[3] Труды КДА, 1909, январь, с. 165.
[4] «Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере». «Историческое развитие новейшего пантеизма, какъ доказательство его несостоятельности». «Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов». См. библиографию.

сокопреосвященнейший Макарий (Булгаков), бывший тогда литовским архиепископом, ревизовал Киевскую духовную академию по поручению Св. Синода. В своем отчете об этой ревизии он дал в высшей степени неблагоприятный отзыв о профессоре архимандрите Сильвестре. Ревизор не только отрицательно отозвался о профессорских способностях киевского догматиста, но и скептически отнесся вообще к его познаниям в области догматического богословия! И это из уст автора солидных богословских трудов! Встал вопрос о дальнейшем пребывании архим. Сильвестра на профессорской академической кафедре. И лишь энергичное заступничество киевского митр. Арсения спасло его от этой неприятности.

Вот как описывает прот. Ф. Титов упомянутый случай на основании воспоминаний самого владыки: «Существовало и существует множество предположений касательно настоящих, действительных мотивов неблагоприятнаго отзыва ревизора о преосв. Сильвестре, как профессоре и ученом догматисте. Но для нас важно знать, как смотрел на это сам преосв. Сильвестр. Пишущему эти строки пришлось однажды беседовать с почившнм архипастырем по данному вопросу. С присущим ему редким благодушием, преосв. Сильвестр признавал неблагоприятный отзыв ревизора о нем *соответствовавшим исторической действительности*. По разсказу преосв. Сильвестра, дело было так. Высокопреосв. Макарий, в качестве ревизора, посетил только одну лекцию архим. Сильвестра, причем, кажется, не оставался в аудитории до конца лекции. Архим. Сильвестр сильно волновался и потому читал лекцию в присутствии ревизора, по собственному его сознанию, очень невнятно. Когда же после лекции ревизор стал распрашивать профессора о тех источниках и пособиях, какими он пользовался при составлении своих лекций, равно как и о методе его преподавания, то последний снова волновался и не мог высказать ревизору всего того, что желал и должен был сказать, тем более, что высокопреосв. Макарий во время беседы с архим. Сильвестром также волновался и торопился. Совершенно естественно, если, при таких обстоятельствах, у высокопреосв. Макария составилось неблагоприятное представление как о профессорских способностях архим. Сильвестра, так и о научных познаниях его в области догматического богословия, что он и занес в свой отчет».

Отрицательный отзыв ревизора о преосв. Сильвестре имел и свои благоприятные последствия: он стал стимулом для дальнейшей плодотворной научной деятельности. В течении двух последующих лет преосв. Сильвестр печатает ряд солидных научно-богословских этюдов по вопросам, возбужденным старокатолическим движением[1]. А вскоре после этого преосв. Сильвестр приступил к печатанию и своих «чтений по

[1] «Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах», «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Пресв. Деве», «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе». См. библиографию.

догматическому богословию», которые составили его знаменитый пятитомный «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)».

В течении 15 лет (1883–1898) преосв. Сильвестр в должности ректора возглавлял Киевскую духовную академию.

В 1898 году совершенно неожиданно для себя и для его академических сослуживцев он был освобожден от исполнения обязанностей ректора академии и перемещен в Киево-Никольский монастырь, с оставлением в звании первого викария Киевской епархии. В 1900 году, после смерти митр. Иоанникия, по поручению Св. Синода он в течении нескольких месяцев с видимою пользою для дела управлял киевскою епархией.

Летом 1902 г. с владыкой произошло одно несчастье, которое сильно потрясло его нервную систему и окончательно подорвало силы его болезненного организма. Однажды ночью обвалился потолок комнаты, где почивал архипастырь. Обвал миновал место, где стояла постель, благодаря чему он и спасся от неминуемой смерти. Но сильный удар и естественный испуг настолько потрясли его, что через несколько дней после этого с ним произошел легкий апоплексический удар. Владыка вскоре поправился, но последствия пережитого потрясения сказывались во время всей его дальнейшей жизни. В последнее время его жизни преосв. Сильвестр ежедневно присутствовал при богослужении в своей домовой церкви, проводя все время в постоянной устной или умной молитве. Очень часто он причащался в это время Св. Таин, а накануне смерти над больным архипастырем было совершено таинство елеосвящения. В ночь на 12 ноября 1908 года он мирно и безболезненно скончался на руках близких родственников и верных своих служителей.

«Опыт православного догматического богословия»

Труд, принесший преосв. Сильвестру всероссийскую известность – «Опыт православного догматического богословия».

Сравнительному анализу этого труда и «Православного догматического богословия» митр. Макария (Булгакова) посвящена специальная работа будущего профессора (а тогда еще студента академии) А.И. Введенского[1]. Проведя детальное исследование указанных трудов, автор указывает, что каждый из них имеет характерные особенности. Он отмечает: «Исторический метод есть существенное формальное отличие системы архим. Сильвестра, равно как жизненное понимание догматов и задачи догматики есть существенное отличие – по духу»[2].

[1] *Введенский А.И.* Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра» // ЧОЛДП, 1886, февраль–апрель. Очерк издан в электронном варианте издательством «Аксион эстин» и размещен на компакт-диске «Догматическое богословие. Выпуск 1».

[2] *Введенский А.И.* Сравнительная оценка... // ЧОЛДП,1886, февраль, с. 138.

Не отрицая «признанные несомненные достоинства монументального труда преосв. Макария», рецензент дает резюме: «Окинем беглым взором пройденный путь и пересмотрим те данные, которые мы собрали для сравнительной оценки догматических систем. Мы видели, прежде всего, различие в духе или направлении систем. Тогда как преосв. Макарий ставит себе задачею главным образом показать, *как* Церковь веровала и верует, учила и учит; архим. Сильвестр старается уяснить, *почему именно* Церковь учит так, а не иначе. Вследствие этого, тогда как первый догматист направляет свои заботы к тому, чтобы экзегетическим и историко-патристическим путем утвердить формулу содержимого Церковию вероучения, последний старается ввести читателя в дух разумения внутреннего существа откровенной и хранимой Церковию истины, уяснить ее, представить вместе с научным оправданием. Мы видели, далее, что есть достаточные основания признать *план*, принятый в системе архим. Сильвестра, более естественным и строже выдержанным[1]. Видели также, что на одни вопросы архим. Сильвестр открывает новые точки зрения, другие обследует с болышей подробностью и основательностью, иные ставит на более твердую почву. Видели, наконец, что по некоторым вопросам наш позднейший богослов высказывается оригинально не только в сравнении с своим предшественником, но и вообще сравнительно с принятыми в нашей православно-богословской литературе взглядами. Понятно и естественно поэтому, что наши симпатии склоняются на сторону позднейшей системы»[2].

Профессор Киевской духовной академии М.Н. Скабалланович в своей статье «Преосв. Сильвестр как догматист», приуроченной к кончине владыки, упоминает о настороженном отношении ученой критики к догматическому труду преосв. Сильвестра. «Спросите каждого занимающегося богословием, – пишет он, – получившего духовное образование не ниже семинарского, об этой догматике: каждый знает о ней и

[1] «Преосв. Макарий делит догматику на две части, из которых в первой излагается учение о Боге и Его общем отношении к человеку (творение, промысл), а во второй – учение о Боге как Искупителе человеков и об отношении его к человеческому роду особенном, известном под именем великого дела нашего спасения. Архим. Сильвестр, напротив, возвращается к делению догматики, существовавшему в русской богословской науке до преосв. Макария (у Феофана Прокоповича, Иринея Фальковского, Феофилакта Горского, прот. Терновского и архим. Антония), – делению на учение о Боге самом в себе (ч. I), и в явлении тварям (о Боге-Творце, о Боге-Промыслителе мира, о Боге-Выполнителе Своих судеб в мире» (*Введенский А.И.* Сравнительная оценка... // ЧОЛДП,1886, февраль, с. 141).

[2] *Введенский А.И.* Сравнительная оценка... // ЧОЛДП,1886, апрель, с. 350.

Хотя А. И. Введенский спустя много лет остался при своем мнении о предпочтительности догматической системы преосв. Сильвестпа (Малеванского), тем не менее он отдал должное и труду митр. Макария (Булгакова) – на магистерском диспуте ректора Подольской духовной семинарии прот. Н.П. Малиновского, состоявшемся в Московской духовной академии 9 апреля 1904 года. См.: *Малиновский Н., прот.* Речь и диспут при защите магистерской диссертации. Эл. вариант: СПб., Аксион эстин, 2006 (см. на диске «Догматическое богословие. Выпуск 1»).

никто не дерзнет суда навести хульна ей. Между тем ученая критика и встретила ее, и проводила по всем изданиям полным молчанием»[1]. Окончательную оценку значения труда преосвященного Сильвестра в развитии отечественной богословской науки предстоит дать нашим современникам.

Библиография трудов епископа Сильвестра

1. Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности // Труды КДА, 1865, № 2 и 8;
2. Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере // Труды КДА, 1862, № 4, 5; 1863, № 11, 12;
3. Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов // Труды КДА, 1867, № 6 и 7;
4. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1878–1891.
5. Ответ православного на схему старокатоликов о Пресв. Деве // Труды КДА, 1875, № 1;
6. Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе // Труды КДА, 1874, № 8 (переведен на немецкий и итальянский языки; отдельно Киев, 1875);
7. Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах // Труды КДА, 1875, № 1 и 2;
8. Учение о Церкви в первые три века христианства, Киев, 1872.

О епископе Сильвестре

1. *Введенский А.И.* Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра // ЧОЛДП, 1886, февраль–апрель.
2. *Глаголев А., свящ.* Слово на заупокойной литургии при погребении преосвященнейшего епископа Сильвестра, бывшего ректора КДА // Труды КДА, 1909, январь, с. 147–153.
3. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.
4. *Корольков И., прот.* Речь, произнесенная при погребении преосв. Сильвестра // Труды КДА, 1909, январь, с. 162–166.
5. *Лисовой Н.Н.* Обзор основных направлений в русской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды, № 37. М., 2002.

[1] *Скабалланович М.Н.* Преосв. Сильвестр как догматист // Труды КДА, 1909, январь, с. 175.

6. *Пономарев П.П.* Преосвященный епископ Сильвестр как ученый богослов. Казань, 1909.
7. *Скабалланович М.Н.* Преосвященный Сильвестр, как догматист // Труды КДА, 1909, январь, с. 175–201.
8. *Титов Ф., прот.* Преосвящ. Сильвестр, бывший еп. Каневский, ректор КДА (1828–1908) // Труды КДА, 1909, январь, с. 134–146.
9. Христианство (словарь). М., 1995.

Биографический и библиографический очерки подготовлены по заказу издательства «Аксион эстин»
www.axion.org.ru

ОПЫТЪ

ПРАВОСЛАВНАГО

ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

Епископа Сильвестра,

Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи.

ТОМЪ III.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

КІЕВЪ.

Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайлов. ул., д. № 4.

1889.

Изъ „Трудовъ Кіевской дух. Академіи“, за 1882, 1883, 1884 и 1885 г.г.

ОГЛАВЛЕНІЕ

О БОГѢ ВЪ ЯВЛЕНІИ ЕГО ТВАРЯМЪ ИЛИ ЕГО ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВѢ.

Стр.

§ 1. Содержаніе и подраздѣленіе 3

ГЛАВА I.

О Богѣ—Творцѣ міра.

§ 2. Общее замѣчаніе 7

ОБЩЕЕ УЧЕНІЕ.

О Богѣ—Творцѣ міра вообще.

I. Ученіе о виновническомъ началѣ міра

§ 3 Откровенное ученіе 8
§ 4. Ученіе древне-церковное въ первые три вѣка . 17
§ 5. Съ 4-го вѣка. 32
§ 6. Общая мысль въ древнеотеческомъ ученіи о міротвореніи и оправданіе ея соображеніями здраваго разума 45
§ 7. Дальнѣйшая судьба этого ученія и безполезность позднѣйшихъ раціоналистическихъ попытокъ поколебать его значеніе. 57
§ 8. Несостоятельность новѣйшихъ пантеистическихъ теорій. 59
§ 9. Несостоятельность гипотезы новѣйшаго матеріализма. 67

2. Начальность или временность міротворенія.

р.

§ 10. Ученіе откровенія 80
§ 11. Ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви . 82
§ 12. Замѣчаніе о позднѣйшихъ ложныхъ мнѣніяхъ относительно происхожденія міра отъ вѣчности. . 91
§ 13. Отдѣльные и послѣдовательные акты въ міротвореніи 92
§ 14. Историческое значеніе повѣствованія Моисеева о происхожденіи и образованіи міра . . . 97
§ 15. Несостоятельность позднѣйшаго аллегорическаго способа изъясненія Моисеева шестоднева . . 106
§ 16. Замѣчаніе по поводу нѣкотораго рода несогласій между сказаніемъ Моисеевымъ и позднѣйшими геологическими предположеніями относительно послѣдовательнаго хода въ образованіи земли . . 111
§ 17. Разные экзегетическіе опыты соглашенія сказанія Моисеева о шести дняхъ творенія съ допускаемыми геологами длинными періодами образованія міра 115
§ 18 Побужденіе въ Богѣ къ міротворенію. Главная цѣль его и цѣли подчиненныя 126
§ 19. Совершенство міра 133

УЧЕНІЕ ЧАСТНОЕ.

О Богѣ—Творцѣ міра духовнаго.

§ 20. Общее замѣчаніе объ этомъ ученіи и раздѣленіе его 138

Дѣйствительное бытіе духовъ.

§ 21. Ученіе откровенія . . . . . —
§ 22. Ученіе церкви. 149
§ 23. Свидѣтельство здраваго разума въ пользу бытія міра духовнаго 152

Стр.
§ 24. Происхожденіе безплотныхъ духовъ и его время . 157
§ 25. Природа существъ духовнаго міра. Общее и главное ея свойство—духовность или безплотность . 162
§ 26. Частныя ея свойства, относительная независимость отъ всего чувственнаго, а также пространства и времени и относительное превосходство ея духовныхъ силъ и ихъ отправленій 168
§ 27. Степенныя ея разности 174
§ 28. Назначеніе міра чистыхъ духовъ . . . 182

О Богѣ—Творцѣ человѣка и всего рода человѣческаго.

§ 29. Общее ученіе о происхожденіи перваго человѣка и положеніи въ ряду другихъ тварей. . . 185

О первоначальномъ происхожденіи тѣла и его значеніи въ составѣ природы человѣческой.

§ 30. Ученіе откровенія 188
§ 31. Ученіе древне-отеческое 191
§ 32. Замѣчаніе по поводу противныхъ откровенному ученію позднѣйшихъ матеріалистическихъ гипотезъ о первоначальномъ происхожденіи тѣла человѣческаго и тождествѣ его съ организмами животныхъ 197
§ 33. О первоначальномъ происхожденіи души человѣческой и ея значеніи въ составѣ природы человѣческой. Ея существенное отличіе и независимость отъ тѣла или духовность. . . . 207
§ 34. Ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви . 216
§ 35. Замѣчаніе объ ученіи древнихъ христіанскихъ учителей и писателей въ пользу существованія въ природѣ человѣческой кромѣ души еще и духа . 227

Стр.

§ 36. Общее замѣчаніе касательно древне-отеческаго ученія объ отличіи души отъ тѣла или ея духовности. 232
§ 37. Душа безсмертна 238
§ 38. Ученіе древне-отеческое 246
§ 39. Образъ Божій, какъ существенная принадлежность богосозданной души человѣческой . . . 260
§ 40. Частныя черты напечатлѣннаго въ душѣ человѣческой образа Божія 264
§ 41. Разумность души 266
§ 42. Ея свобода 271
§ 43. Ея способность къ богоподобной любви и религіозному единенію съ Богомъ 277
§ 44. Назначеніе первосозданнаго человѣка. . . 280
§ 45. О созданности человѣка въ видѣ двухъ родовыхъ индивидуумовъ, какъ способѣ размноженія на землѣ людей, по ихъ тѣлесной природѣ . . 287
§ 46. Адамъ и Ева—единственные родоначальники въ человѣчествѣ, откуда и единство всего рода человѣческаго 295
§ 47. О богоустановленномъ способѣ размноженія на землѣ людей, по ихъ духовной природѣ . . 308
§ 48. Замѣчанія о сравнительномъ достоинствѣ гипотезъ происхожденія человѣческихъ душъ . . . 328

ГЛАВА II.

§ 49. О БОГѢ—ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА.

ОБЩЕЕ УЧЕНІЕ.

О Богѣ—Промыслителѣ міра вообще.

§ 50. Ученіе откровенное 340
§ 51. Ученіе древне-отеческое 345

Стр.

§ 52. Соображенія разума въ пользу ученія о Промыслѣ, съ опроверженіемъ противоположныхъ мнѣній 357

ЧАСТНОЕ УЧЕНІЕ.

О Богѣ—Промыслителѣ существъ міра духовнаго.

§ 53. Ученіе откровенное 378

§ 54. Ученіе церковно-отеческое 387

О Богѣ—Промыслителѣ міра существъ чувственно-разумныхъ или людей.

§ 55. Подраздѣленіе этого ученія 401

О Богѣ—Промыслителѣ человѣка до его паденія.

§ 56. Откровенное ученіе о промышленіи Божіемъ въ отношеніи къ первымъ людямъ до ихъ паденія и о блаженномъ ихъ состояніи, какъ слѣдствіи такого промышленія 402

§ 57. Ученіе церковно-отеческое 408

§ 58. Замѣчаніе о разнаго рода несогласныхъ съ церковно-библейскимъ ученіемъ ложныхъ мнѣніяхъ . 415

О Богѣ—Промыслителѣ человѣка послѣ его паденія.

§ 59. Общее замѣчаніе 426

О грѣхопаденіи первыхъ людей съ его разрушительными слѣдствіями для ихъ собственной природы и природы ихъ потомства.

§ 60. Ученіе откровенное.

а) О грѣхопаденіи прародителей и слѣдствіяхъ его въ отношеніи къ нимъ самимъ 427

Стр.

§ 61. б) О слѣдствіяхъ грѣхопаденія прародителей въ отношеніи къ природѣ ихъ потомства . . 430

Ученіе церковно-отеческое.

§ 62. а) О грѣхопаденіи прародителей и его слѣдствіяхъ въ отношеніи къ нимъ самимъ . . . 433

§ 63. б) О слѣдствіяхъ грѣхопаденія прародителей въ отношеніи къ природѣ ихъ потомства или наслѣдственной грѣховной порчѣ 443

§ 64. Замѣчанія и сужденія по поводу возникшихъ и существующихъ на западѣ разныхъ превратныхъ и ложныхъ о прародительскомъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ мнѣній.

а) въ католичествѣ 462

§ 65. б) въ протестантствѣ и выродившихся изъ него разныхъ раціоналистическихъ сектахъ . . 478

§ 66. Промышленіе Божіе о падшихъ прародителяхъ и о происшедшемъ отъ нихъ всемъ грѣховномъ родѣ человѣческомъ 490

§ 67. Способъ промышленія естественный . . . 490

Образъ промышленія сверхъестественный.

§ 68. Предвѣчное опредѣленіе Божіе о возстановленіи падшаго человѣка чрезъ посольство на землю Самаго Сына Божія и ниспосланіе Св. Духа. . 495

§ 69. Ученіе откровенное 496

§ 70. Ученіе древне-отеческое 506

§ 71. Ложное на западѣ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и судъ о немъ восточной церкви . 516

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

О Богѣ въ явленіи Его тварямъ, или Его домостроительствѣ

§ 1.

Содержаніе и подраздѣленіе.

Теперь мы переходимъ къ ученію о той сторонѣ существа божественнаго, какою оно обращено къ міру, и въ немъ себя открываетъ, или что тоже къ ученію о Богѣ въ явленіи Его тварямъ, или въ Его домостроительствѣ. Эта область Боговѣденія и есть собственно та область, которая одна сравнительно близка и доступна нашему наблюденію и разумѣнію, и которую поэтому каждый и можетъ и обязанъ по мѣрѣ силъ своихъ изучать и познавать, чтобы достигать возможнаго и необходимаго для насъ знанія о Богѣ. Здѣсь Богъ не только не закрываетъ Себя, но открываетъ съ такою осязательною и поражающею очевидностію, что нужно не имѣть разума и сердца, чтобы не ощущать близости Его присутствія, и не замѣчать вездѣ и всегда слѣдовъ Его творческой и промыслительной дѣятельности. Потому то, по слову апостола, совершенно безотвѣтны тѣ, которые не видятъ того, что́ угодно было Богу изъ Себя явить имъ, потому что невидимое Его—вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы (Рим. 1, 19. 20). Впрочемъ, это не то значитъ, что люди, хотя и не могутъ видѣть или знать

Бога, какимъ Онъ въ Самомъ Себѣ, но за то могутъ всецѣло видѣть и знать Его такимъ, какимъ Онъ открываетъ Себя въ мірѣ. Нѣтъ, и на такого рода полное и совершенное знаніе Бога не даетъ основанія и права разсчитывать людямъ ихъ слабость и ограниченность. Нашъ кругъ воззрѣній и наблюденій такъ ограниченъ и узокъ, что мы въ состояніи сдѣлать не больше, какъ только подвергать разсматриванію и изученію одну какую либо изъ самыхъ мелкихъ и незначительныхъ частей или отрывковъ всего необъятнаго мірозданія Божія, и притомъ въ одно опредѣленное и самое незначительное мгновеніе времени. Прошедшее же и особенно давнопрошедшее въ этомъ Богооткровеніи міровомъ не только стоитъ за предѣлами нашего сознанія, но далеко не захватывается и самою древнѣйшею исторіею человѣческою, и будущее въ немъ представляетъ для насъ одинъ непроглядный мракъ и непроницаемый покровъ. Кто же дерзнетъ и подумать о томъ, чтобы была какая либо возможность человѣку всецѣло изучить и познать дѣла и дѣйствія Божіи въ мірѣ, и являющееся въ нихъ невидимое Божіе? Но тѣмъ не менѣе это ничуть не снимаетъ отвѣтственности съ тѣхъ, которые, бывъ одарены способностію познавать Бога, не видятъ или не хотятъ видѣть Его творческой и промыслительной силы, проявившихся и всегда и вездѣ проявляющихся въ мірѣ. Для того, чтобы примѣчать это и убѣждаться, какъ въ бытіи, такъ и могуществѣ и благости Творца и Промыслителя міра, не требуется знать всѣ дѣла и дѣйствія Божіи во всемъ ихъ объемѣ и глубинѣ, а достаточно ихъ знать настолько, насколько кто по мѣрѣ силъ своихъ можетъ, хотя само собою понятно, что чѣмъ шире и глубже бываетъ таковое познаніе, тѣмъ должна быть тверже и непоколебимѣе и самая вѣра въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Между тѣмъ и въ семъ отношеніи откровеніе много помогаетъ нашему разуму, сообщая ему много такого, до чего самъ собою онъ не могъ бы достичь, ограни-

чиваясь однимъ личнымъ разсматриваніемъ дѣлъ Божіихъ въ мірѣ. Такъ оно сообщаетъ намъ ясное ученіе о самыхъ первоначальныхъ явленіяхъ творческой воли Божіей, слѣдствіемъ чего было происхожденіе и образованіе вселенной. Такъ, оно далѣе, независимо отъ изображенія общихъ промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ о мірѣ, представляетъ цѣлый и непрерывный рядъ подобныхъ же дѣйствій особеннѣйшаго или сверхъестественнаго характера, проливая чрезъ это особенный свѣтъ и на самыя промыслительныя отношенія Бога къ роду человѣческому. Наконецъ, оно даетъ намъ нѣкоторыя указанія и на ту судьбу, которая въ концѣ вѣковъ предназначена созданному міру, и къ которой все въ немъ направляется *промыслительною и міроправительною силою Божіею.* Всѣмъ этимъ, конечно, можетъ и долженъ воспользоваться нашъ ограниченный разумъ, чтобы восполнить свои добываемыя частичнымъ опытомъ, самыя недостаточныя и скудныя свѣдѣнія о Богѣ въ Его отношеніи къ міру.

Какому же плану и порядку мы должны будемъ слѣдовать въ своемъ изложеніи ученія о Богѣ въ Его явленіи тварямъ или въ Его домостроительствѣ? Богъ, какъ замѣтили мы выше, не только въ Своемъ внутреннемъ существѣ, но и въ Своемъ откровеніи въ мірѣ необъятенъ и безграниченъ. Поэтому напрасно бы мы стали искать въ Самомъ Богѣ точки опоры для своихъ разсужденій объ Его отношеніи къ міру. Намъ доступны одни только дѣйствія Божіи, являемыя въ мірѣ; отъ нихъ только мы и поднимаемся своею мыслію къ самому Виновнику ихъ, по нимъ только мы и судимъ о томъ или иномъ отношеніи Бога къ міру, подобно тому, какъ по тѣни, отбрасываемой какимъ либо тѣломъ, мы отчасти судимъ о положеніи самаго тѣла. Какого же рода эти дѣйствія Божіи, и съ какихъ сторонъ удобнѣе всего они могутъ быть разсматриваемы нами? Всматриваясь въ нихъ, примѣнительно къ ограниченнымъ формамъ нашего конечнаго мышленія, а

также соотвѣтственно тому, какъ они изображаются въ откровеніи, мы не можемъ не отличать въ нихъ своего рода начала, средины и конца. Въ первомъ случаѣ они совпадаютъ съ происхожденіемъ и образованіемъ міра, во второмъ съ его продолженіемъ и стремленіемъ къ предназначенной ему цѣли, а въ третьемъ—съ тою послѣднею его судьбою, или полнотою временъ, когда все достигнетъ своего возглавленія во Христѣ (Еф. 1, 10). Въ первомъ отношеніи Богъ представляется намъ, какъ творецъ міра, во второмъ, какъ его промыслитель, а въ третьемъ, какъ выполнитель своихъ плановъ о мірѣ.

Соотвѣтственно съ симъ и самое ученіе о Богѣ въ Его явленій въ мірѣ можетъ быть подраздѣлено на ученіе: 1) о Богѣ—Творцѣ міра; 2) о Богѣ—Промыслителѣ міра и 3) о Богѣ—*Выполнителѣ окончательныхъ судебъ о мірѣ*. При изложеніи же этого ученія намъ естественно прежде всего обращать вниманіе на выясненіе и опредѣленіе общаго воззрѣнія на то или иное отношеніе Бога къ міру вообще, безъ чего, что̀ само собою понятно, нельзя имѣть вѣрнаго взгляда и на частныя отношенія Божіи къ тѣмъ или инымъ существамъ. Но съ другой стороны мы не можемъ не подвергнуть своему особеннѣйшему вниманію и изученію тѣхъ частныхъ и особенныхъ отношеній Бога къ міру, которыя имѣютъ для насъ самое близкое и внутреннее значеніе, каковы Его отношенія къ людямъ и къ самымъ близкимъ къ судьбѣ ихъ существамъ духовнаго міра. А потому намъ кажется необходимымъ вслѣдъ за изложеніемъ ученія о томъ или иномъ отношеніи Бога къ міру вообще предлагать, насколько это окажется удобнымъ, и частное ученіе о подобномъ же отношеніи Бога къ существамъ міра духовнаго и къ человѣку или человѣчеству.

ГЛАВА I.

О БОГѢ—ТВОРЦѢ МІРА.

§ 2.

Общее замѣчаніе.

Ученіе о міротвореніи Божіемъ составляетъ собою не только начальный предѣлъ во всемъ ученіи о Богѣ въ явленіи Его тварямъ, но и средоточный или центральный пунктъ во всемъ богословіи христіанскомъ. Мы потому и знаемъ о Богѣ, какъ самобытномъ и высочайшемъ Духѣ, что знаемъ о Немъ, какъ творцѣ міра; и потому самому, что признаемъ въ Немъ творца міра, знаемъ о Немъ и какъ о всеблагомъ и премудромъ промыслителѣ всего міра, а также совершителѣ всего домостроительства спасенія нашего. Безъ ясной же и вѣрной мысли о Богѣ, какъ виновникѣ міра, не могло бы быть у насъ яснаго и правильнаго представленія ни о самомъ Богѣ съ Его собственнымъ и независимымъ отъ міра существомъ, ни о тѣхъ Его близкихъ и внутреннихъ отношеніяхъ къ міру, которыя проявляются здѣсь, какъ въ общей промыслительной дѣятельности, такъ въ особеннѣйшемъ попеченіи объ устроеніи спасенія людей, сосредоточивающемся въ тайнѣ воплощенія и вочеловѣченія самаго Сына Божія. Понятно поэтому, что догматъ о Богѣ—Творцѣ міра требуетъ особеннѣйшаго къ себѣ вниманія и возможно тщательнаго и подробнаго разсмотрѣнія. Самый важный вопросъ въ общемъ ученіи о міротвореніи Божіемъ—это вопросъ о Виновникѣ міра. Но немаловажное здѣсь имѣютъ значеніе вопросы о времени и послѣдовательности происхожденія міра, а также о его цѣли и сравнительномъ совершенствѣ. Въ частномъ же ученіи о міротвореніи Божіемъ, что̀ само собою понятно, безспорную и перво-

степенную важность должны имѣть для насъ всѣ вопросы, какіе только касаются или насъ самихъ или близкихъ къ намъ по природѣ существъ духовнаго міра, то есть, вопросы о происхожденіи міра чистыхъ духовъ и человѣка.

ОБЩЕЕ УЧЕНІЕ.

О БОГѢ—ТВОРЦѢ МІРА ВООБЩЕ.

I. Ученіе о виновническомъ началѣ міра.

§ 3.

Откровенное ученіе.

Какъ же учитъ откровеніе о виновническомъ началѣ міра?

Уже въ первыхъ строкахъ его мы находимъ совершенно ясное и прямое ученіе объ этомъ предметѣ. *Вначалѣ*, говоритъ оно, *сотвори Богъ небо и землю... И рече Богъ: да будетъ свѣтъ... да будетъ твердь... да произраститъ земля быліе травное... да будутъ свѣтила... да изведутъ воды гады. душъ живыхъ... сотворимъ человѣка...* и *бысть тако. И видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло* (Быт. 1). *Вначалѣ*, т. е. прежде чѣмъ что либо изъ относящагося къ міру было и слѣдовательно прежде, чѣмъ существовало самое вещество міровое. *Сотвори Богъ*, т. е. не самъ собою произошелъ міръ, а бытіе ему далъ Богъ, и какъ далъ? Не изъ готовой и прежде существовавшей уже матеріи Онъ только образовалъ или устроилъ его, не изъ Своего также собственнаго существа произвелъ его или родилъ, но сотворилъ, т. е. не только по формѣ, но и по матеріи произвелъ его единственно творческимъ актомъ Своей дѣятельности или свободной воли. До міротворенія никакой матеріи не было, на что указываетъ са-

мое молчаніе о ней Бытописателя, не было, слѣдовательно, внѣ Бога никакого готоваго матеріала, которымъ бы можно было воспользоваться для выработки изъ него міра. Съ другой стороны, если бы Богъ изъ Своего собственнаго существа произвелъ міръ, то тогда Онъ пересталъ бы быть въ Самомъ Себѣ полнымъ и неизмѣннымъ Богомъ или всецѣло или нѣкоторою частію Своею обратившись въ міръ, тогда кромѣ того не должно бы было быть и никакого существеннаго различія между Богомъ—Творцемъ міра и творимымъ Имъ міромъ. Но Богъ, какъ изображаетъ Моисей, благоволивъ сотворить міръ, какъ во время творенія, такъ и по заключеніи его, не переставалъ быть и сознавать Себя тѣмъ, чѣмъ всегда былъ, т. е. полнымъ самобытной и совершеннѣйшей жизни Богомъ. Призывая постепенно отъ небытія къ бытію одни существа за другими, Онъ ясно отличалъ Себя отъ нихъ, какъ такого рода существъ, которыя не только подобно Ему самобытно доселѣ не существовали, но и вовсе были чужды бытія, участіе въ которомъ они имѣли получить только въ силу Его всемогущаго слова: *да будетъ*. И по окончаніи творенія Богъ, когда, осмотрѣвъ все созданное, нашелъ его весьма хорошимъ, опять не смѣшалъ Себя съ созданнымъ Имъ міромъ, а остался при томъ сознаніи о Себѣ, что Онъ отличенъ отъ міра, какъ творецъ его, равно какъ и міръ отличенъ отъ Него, какъ Его произведеніе или дѣло. Міръ, поэтому, не есть плодъ какого либо внутренняго и необходимаго саморазвитія божеской сущности, а есть дѣло одной свободной воли Божіей, проявившей себя чрезъ творчество вовнѣ, безъ всякой потери или убыли самаго божескаго существа.

Этою въ самой простой формѣ высказанною Моисеемъ мыслію о Богѣ—Творцѣ міра, можно сказать, всецѣло проникнуто все откровеніе, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. Потому что вездѣ въ немъ на каждой страницѣ находимъ одно и тоже представленіе о Богѣ, а именно. представленіе

о Немъ, то какъ о существѣ въ себѣ самомъ вполнѣ совершенномъ и ни отъ кого ни въ чемъ независимомъ, то какъ о полнѣйшемъ и безусловномъ Владыкѣ всего міра, въ которомъ все, что̀ ни существуетъ, безусловно отъ Него одного зависитъ, и зависитъ всецѣло и по сущности своей и по образу своего существованія. А такое представленіе о Богѣ необходимо предполагаетъ въ глубинѣ своей мысль о Немъ, какъ о Творцѣ міра. Между тѣмъ мы находимъ въ откровеніи не мало и совершенно прямыхъ на этотъ предметъ указаній, которыя направлены къ его подтвержденію и возможному уясненію.

Такъ Іовъ, указывая на измѣнчивыя твари міровыя, которыя всегда и неумолкаемо свидѣтельствуютъ о своей безусловной зависимости отъ верховной причины, говоритъ между прочимъ: „кто во всемъ этомъ не узнаетъ, что рука Господа сотворила сіе“ (Іов. 12, 9)? Словами: „рука Господа сотворила сіе“, ясно обозначается здѣсь какъ то, что все существующее въ мірѣ безусловно и всецѣло обязано бытіемъ одному Господу, такъ и то, что такое бытіе даровано Господомъ тварямъ чрезъ одно творческое дѣйствіе Его всемогущества, а не другимъ какимъ либо способомъ.

Тоже самое повторяетъ и Псалмопѣвецъ, который такъ часто и разительно изображаетъ премудрое устройство міра и отсюда всегда мыслію своею поднимается къ самому премудрому Создателю и Устроителю неба и земли и всего находящагося въ нихъ (Пс. 88, 12; 103, 24; 120, 2; 123, 8; 133, 3; 135, 5; 145, 6), зная, что невозможно, чтобы тотъ, кто устроилъ ухо, самъ не слышалъ, и кто образовалъ глаза, самъ не видѣлъ (Пс. 93, 9), или, что̀ тоже, тотъ, кто все сотворилъ премудро, самъ не былъ премудрымъ. *Вначалѣхъ Ты, Господи*, говоритъ онъ, *землю основалъ еси и дѣла руку Твоею суть небеса... Та погибнутъ, Ты же пребываеши... и измѣнятся, Ты же тойжде еси* (Пс. 101, 26—28). Здѣсь ничего не гово-

рится о какомъ либо веществѣ, которымъ бы воспользовался Господь вначалѣ при основаніи земли и устроеніи небесъ. Отстраняется также совершенно и та мысль, будто бы Господь могъ создать все на счетъ своего собственнаго существа, потому что какимъ Онъ былъ до созданія всего временно и измѣнчиво существующаго, такимъ остался и послѣ, и навсегда пребудетъ тѣмъ же неизмѣннымъ по своему существу Господомъ. Прямо же и ясно утверждается здѣсь только то, что все существующее есть дѣло однихъ рукъ Господа, или, что̀ тоже, произведеніе одного творческаго всемогущества Божія. Эту же самую мысль Псалмопѣвецъ въ другихъ мѣстахъ прямѣе выражаетъ такъ: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася* (сотворены), *и духомъ устъ Его вся сила ихъ* (все воинство ихъ)... *Той рече, и быша, Той повелѣ, и создашася* (Пс. 32, 6 и 9; 148, 5).

Въ книгѣ же Притчей ясно указывается и на то, что созданіе міра не было для Бога чѣмъ либо невѣдомымъ или неожиданнымъ, а напротивъ было дѣломъ отъ вѣчности существовавшаго въ умѣ Его плана, который художнически выполненъ былъ при твореніи міра Его предвѣчною премудростію (Притч. 8, 22—31). А какимъ образомъ мысли Божіи о мірѣ обратились въ дѣйствительный міръ, на это въ книгѣ Экклезіастъ отвѣтъ таковъ: „какъ ты не знаешь путей вѣтра и того, какъ образуются кости во чревѣ беременной, такъ не можешь знать дѣло Бога, который дѣлаетъ все (Еккл. 11, 5), Онъ, что̀ захочетъ, все можетъ сдѣлать“ (Еккл. 8, 3).

Между тѣмъ и пророки не переставали часто напоминать еврейскому народу о произведшемъ міръ творчествѣ Божіемъ, какъ такомъ свойствѣ, которое принадлежитъ одному истинному Богу, и которое служитъ однимъ изъ самыхъ осязательныхъ и поразительныхъ доказательствъ и признаковъ Его истинности, такъ какъ ничего подобнаго нельзя сказать о суетныхъ и ничтожныхъ языческихъ богахъ. Такъ напр.

Исаія, обращаясь къ своему народу, говорилъ: „ты забываешь Господа Творца своего, распростершаго небеса и основавшаго землю (Ис. 51, 13). Ибо такъ говоритъ Господь, сотворившій небеса: Онъ Богъ, образовавшій землю и создавшій ее; Онъ утвердилъ ее, не напрасно сотворилъ ее... Я Господь, и нѣтъ инаго“ (Ис. 45, 18. Ср. 37, 16). Іеремія, противопоставляя ложнымъ бездушнымъ богамъ Бога истиннаго и живаго, говоритъ: „боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнутъ съ земли изъ подъ небесъ. Онъ (истинный Богъ) сотворилъ землю силою Своею, утвердилъ вселенную мудростію Своею и разумомъ Своимъ распростеръ небеса (Іерем. 10, 11. 12; равн. 51, 15). О, Господи Боже! Ты сотворилъ небо и землю великою силою Твоею и простертою мышцею; для Тебя ничего нѣтъ невозможнаго“ (Іерем. 32, 17). Даніилъ на вопросъ языческаго царя, почему онъ не поклоняется Вилу, отвѣчалъ: „потому что я не поклоняюсь идоламъ, сдѣланнымъ руками, но поклоняюсь живому Богу, сотворившему небо и землю, и владычествующему надъ всякою плотію“. (Дан. 14, 5).

Понятно, поэтому, что вѣра въ Бога, какъ премудраго и всемогущаго творца міра, твердо и незыблемо должна была вкорениться въ лучшей части еврейскаго народа. И дѣйствительно мы видимъ самый возвышенный образецъ такой вѣры въ лицѣ маккавеянки, которая въ своемъ увѣщаніи къ терпѣливому мученичеству одного изъ сыновей своихъ, такъ засвидѣтельствовала ее въ слѣдующихъ весьма замѣчательныхъ выраженіяхъ: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже въ нихъ, видящь, уразумѣеши, яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ* (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποιησεν αὐτὰ ὁ Θεός) (2 Макк. 7. 28). Здѣсь, что̀ не трудно видѣть, съ особенною силою и выразительностію высказана мысль та, что нечего опасаться за свою жизнь, умирая за вѣру въ Того, Кто такъ всесиленъ, что могъ создать столь необъятный міръ со всѣмъ, что̀ въ

немъ есть, не смотря на то, что до этого времени ничего не существовало, изъ чего бы по нашему представленію могло быть что либо создано. Слова, поэтому, маккавеянки: *яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ*, выражаютъ собою не иную какую либо, а ту давнюю библейскую мысль, что Богъ создалъ міръ одною силою Своего всемогущества, а не изъ чего либо уже въ готовности и напередъ существовавшаго. Въ пользу такого именно, а не инаго, пониманія прямо говоритъ александрійскій списокъ книги Маккавейской, въ которомъ вмѣсто: ἐξ οὐκ ὄντων, читается: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν πάντα ὁ Θεός Понимать же ихъ такъ, что будто бы Богъ создалъ все именно изъ ничего, или изъ одного положительнаго ничтожества, значило бы предполагать здѣсь то совершенно неумѣстное и несообразное представленіе, что будто бы ничто послужило для Бога матеріаломъ при созданіи міра, или что будто бы изъ положительнаго ничто могло произойти что либо дѣйствительное. Нѣтъ также ровно никакого основанія предполагать, какъ этого желаютъ нѣкоторые, что будто бы въ означенномъ мѣстѣ выраженіе: *изъ несущихъ* ἐξ οὐκ ὄντων употреблено въ смыслѣ μὴ ὄν (небытія) Платонова или Филонова, которые подъ μὴ ὄν или μὴ ὄντα разумѣли безкачественную и безвидную матерію, не получившую еще никакого опредѣленнаго или сформированнаго бытія. Подобное предположеніе тогда бы только могло заслуживать нѣкотораго вниманія, если бы было доказано, что мать маккавеевъ по своему воспитанію или образованію имѣла какое либо соотношеніе съ послѣдователями философскихъ воззрѣній Платоновыхъ на міръ, и сама таковыя раздѣляла, но этого ни изъ чего не видно. Между тѣмъ то совершенно очевидно, что она высказываетъ свое воззрѣніе на Творца міра, не какъ какое либо философское мнѣніе, а какъ свою самую глубокую и сердечную вѣру, въ которой, конечно, она воспитана была лучшими тогдашними блюстителями вѣры и благочестія въ

народѣ еврейскомъ, воспитавшимися въ свою очередь въ томъ же духѣ подъ руководствомъ откровенія. Въ ветхозавѣтномъ же откровеніи, какъ мы видѣли, нигдѣ нѣтъ упоминанія о существованіи до созданія міра какой либо матеріи, а слѣдовательно и матеріи въ смыслѣ Платонова μὴ ὄν. Ссылка въ семъ случаѣ на одно мѣсто въ книгѣ Премудрости Соломоновой (гл. 11, ст. 18), гдѣ о міротвореніи говорится, что рука Господня создала міръ изъ необразнаго вещества (ἡ χεῖρ τοῦ θεοῦ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης) не имѣетъ здѣсь важнаго значенія. Потому что означенная книга не каноническаго и болѣе поздняго происхожденія, и кромѣ того и сами по себѣ взятыя выраженія: „рука Господня создала міръ изъ необразнаго вещества", не даютъ еще прямаго и твердаго основанія предполагать необходимо въ нихъ воззрѣніе на матерію въ смыслѣ неоплатоническомъ. Хотя авторъ ясно говоритъ здѣсь о первоначальномъ образованіи міра изъ необразнаго вещества, но нигдѣ этого вещества не называетъ μὴ ὄν, и ничѣмъ не показываетъ того, чтобы онъ разумѣлъ подъ нимъ отъ вѣчности и независимо отъ Бога существовавшую матерію. А потому въ выше означенныхъ изреченіяхъ его нѣтъ препятствія видѣть указаніе на образованіе міра Богомъ изъ созданнаго вначалѣ Имъ же Самимъ вещества, первоначальное состояніе котораго такъ опредѣлялъ св. Бытописатель: *земля же бѣ невидима* (безвидна) *и неустроена* (пуста) (Быт. 1, 2).

Между тѣмъ и новозавѣтное откровеніе во всей силѣ подтверждаетъ древне-откровенное ученіе, какъ о созданіи міра не изъ какого либо уже готоваго матеріала, такъ и о созданіи его единственно творческою силою Божіею, только съ присовокупленіемъ къ этому яснаго ученія объ участіи Сына Божія въ міротвореніи. Такъ ев. Іоаннъ пишетъ: *вся Тѣмъ бысть*, т. е. тѣмъ Словомъ, которое искони было у Бога, и Самимъ Богомъ было, *и безъ Него ничтоже бысть, еже*

бысть (Іоан. 1, 3). Уже словами: *вся Тьмъ бысть*, совершенно ясно показывается, что все, что ни существуетъ, получило свое бытіе всецѣло отъ Слова, и что слѣдовательно не было какой либо несотворенной или предвѣчной матеріи, которая могла бы послужить матеріаломъ при созданіи міра. Но это самое положеніе еще больше закрѣпляется и усиливается, не допускающими никакого двусмыслія, дальнѣйшими выраженіями: *и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть*.

Не иную мысль о міротвореніи имѣлъ и ап. Павелъ, когда въ посланіи къ колоссянамъ училъ, *яко Тѣмъ создана бысть всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая* (Колос. 1, 16. Сравн. Евр. 3, 4). И эту же самую мысль онъ еще прямѣе и сильнѣе выражаетъ въ посланіи къ римлянамъ, когда говоритъ о Богѣ, *яко изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая* (ὅτι ἐξ Αὐτοῦ καὶ δι' Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν τὰ πάντα) (Рим. 11, 36); т. е. причина всего, какъ виновническая, такъ и посредствующая и конечная, заключается въ одномъ Богѣ, а слѣдовательно напрасно было бы предполагать что либо подобное матеріи существовавшимъ или существующимъ внѣ или независимо отъ Бога.

Тотъ же Апостолъ, какъ намъ кажется, отчасти уясняетъ и самую возможность происхожденія міра, при дѣйствіи одной творческой силы Божіей, и отсутствіи всякаго внѣшняго или сторонняго матеріала. *Вѣрою*, пишетъ онъ въ посланіи къ евреямъ, *разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти* (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι) (Евр. 11, 3). Подъ вѣками здѣсь, конечно, разумѣются тѣ времена, которыя стали существовать совмѣстно и нераздѣльно съ сотворенными временными существами, а происхожденіе ихъ поставляется въ томъ, что они словомъ Божіимъ приведены были изъ состоянія невидимости въ состояніе видимости. Что же это было за состояніе невидимости, въ которомъ на-

ходились вѣка и конечныя существа, прежде чѣмъ стали видимыми? Такъ какъ это состояніе вѣковъ противопоставляется ихъ видимости, а видимость ихъ означаетъ здѣсь тоже, что появленіе или осуществленіе ихъ въ дѣйствительности, то подъ означеннымъ состояніемъ невидимости вѣковъ можно, по нашему мнѣнію, разумѣть ихъ существованіе отъ вѣчности въ умѣ Божіемъ только въ состояніи возможности или въ одномъ мысленномъ и сокровенномъ видѣ, подобно тому, какъ въ умѣ же Божіемъ отъ вѣчности только въ предначертанномъ, предустановленномъ и сокровенномъ видѣ существовала и тайна спасенія людей, имѣвшая открыться или осуществиться въ дѣйствительности въ опредѣленное время (1 Кор. 2, 7; Колос. 1, 26). Если же въ умѣ Божіемъ отъ вѣчности существовали мысленные образы и предначертанія всѣхъ имѣвшихъ быть конечныхъ вещей, то понятно, что этого уже достаточно было для того, чтобы въ предназначенное время могъ произойти міръ безъ всякихъ внѣшнихъ или сторонніхъ по отношенію къ Богу условій и причинъ. Потому что, при полнотѣ всемогущества Божія, мысль его безъ всякаго затрудненія можетъ приходить въ осуществленіе, слабымъ подобіемъ чего можетъ служить то, какъ наша собственная мысль при помощи слова исходитъ во внѣшній міръ, и здѣсь осязательно выявляетъ себя. И даже можно сказать, что для Самаго Бога Его мысль о чемъ либо предназначенномъ быть есть тоже, что самое осуществленіе Его на дѣлѣ, почему апостолъ и говоритъ о Немъ, что Онъ *нарицаетъ несущая, яко сущая* (καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) (Рим. 4, 17). Но, что само собою понятно, при этомъ должно быть совершенно отстранено всякое пантеистическое представленіе, хотя бы въ родѣ представленія тѣхъ западныхъ теологовъ, которые въ словахъ Апостола: *во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти*, хотятъ видѣть тотъ смыслъ, что будто бы всѣ вещи существовали отъ вѣчности въ Богѣ, какъ потенціи, возникшія и сокрытыя въ

глубинахъ Его собственнаго существа, и что будто бы твореніе ихъ было ничѣмъ инымъ, какъ только выдѣленіемъ изъ этого существа, для болѣе полнаго обнаруженія и раскрытія ихъ прежняго бытія. Лишне говорить, что противъ подобнаго воззрѣнія—все ученіе Павлово о Богѣ—Творцѣ міра. По этому ученію, Богъ истинный, а не мнимый — только Творецъ и Создатель міра (Дѣян. 14, 15—17; 4, 24). Онъ творчески произвелъ его, какъ разумная и свободно дѣйствующая причина, а не развилъ его изъ Себя, какъ субстанція, слѣпо и необходимо раскрывающаяся въ своихъ явленіяхъ или дѣйствіяхъ. Потому-то Онъ создалъ міръ безъ всякой убыли Своей сущности, пребывъ по Своему существу тѣмъ же и неизмѣннымъ, тогда какъ напротивъ все созданное Имъ подлежитъ постояннымъ перемѣнамъ (Евр. 1, 12). Потому-то Онъ никогда не смѣшивалъ и не смѣшиваетъ Себя съ созданною Имъ тварію, и всегда отличалъ и отличаетъ Себя отъ ней, какъ ея творецъ и промыслитель (Дѣян. 14, 15—17).

§ 4.

Ученіе древне-церковное въ первые три вѣка.

Это столь прямое и ясное откровенное ученіе о Богѣ—Творцѣ на первыхъ же порахъ церковію было принято за несомнѣнную истину и включено въ кругъ членовъ вѣры, обязательныхъ для каждаго христіанина. Во всѣхъ символахъ древнѣйшихъ церквей, возникшихъ въ нихъ вмѣстѣ съ самымъ ихъ происхожденіемъ, мы тотчасъ послѣ исповѣданія вѣры въ Бога, какъ Отца, находимъ членъ, содержащій ясное свидѣтельствованіе вѣры въ Него, и какъ Творца міра, что въ символахъ іерусалимскомъ и кипрскомъ выражается слѣдующими послѣ—вѣруемъ или вѣрую во единаго Бога Отца,—словами: *Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго*, въ символахъ же антіохійскомъ и кесаріе-палестин-

скомъ изображается въ тѣхъ же нѣсколько болѣе сокращенныхъ выраженіяхъ: *Вседержителя*, *Творца всего видимаго и невидимаго*, а въ символѣ римской церкви обозначается однимъ словомъ: *Вседержителя* [1]). Послѣднее выраженіе, конечно, прямо и непосредственно указываетъ только на промыслительное отношеніе Бога къ міру, но оно вмѣстѣ съ симъ необходимо предполагаетъ мысль и о его творческомъ отношеніи, такъ какъ послѣднее составляетъ собою необходимое предположеніе для перваго. Между тѣмъ есть и частныя несомнѣнныя свидѣтельства, которыя ясно показываютъ, что вѣра въ Бога Творца была общею и существеннѣйшею вѣрою всей древней христіанской церкви, которая поэтому требовала такой же вѣры и отъ всѣхъ своихъ членовъ. Такъ, въ книгѣ *Ерма*, гдѣ предлагаются разныя наставленія необходимыя для спасенія, какъ его самаго, такъ и всякаго вѣрующаго, Пастырь, преподающій эти наставленія, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „прежде всего вѣруй, что единъ есть Богъ, все сотворившій и совершившій, приведшій все изъ ничего въ бытіе“ (ex nihilo omnia fecit) [2]). *Св. Ириней*, изображая сущность той вѣры въ Бога, которую церковь, наслѣдовавъ отъ апостоловъ, единодушно вездѣ исповѣдывала и съ тѣмъ же единодушіемъ всѣмъ преподавала, пишетъ между прочимъ слѣдующее: „церковь... приняла отъ апостоловъ и отъ учениковъ ихъ вѣру въ единаго Бога Отца Вседержителя, сотворившаго небо и землю, море и все, что въ нихъ“ [3]). По *Тертулліану*, правило вѣры, которое произошло отъ Христа, и которому обязаны были слѣдовать всѣ народы [4]), требовало отъ каждаго, чтобы „вѣровать во единаго Бога Вседержителя, Создателя міра [5]), все произведшаго изъ ничего чрезъ Свое Слово, явив-

---

[1]) См. т. I. § 13 стр. 55—57.

[2]) Herm. Pastor lib. II. mand. 1.

[3]) Contr. haeres. lib. I. c. 10. n. 1.

[4]) De praescript. advers. haeret. c. 9

[5]) De virgin. veland. c. 1.

шееся прежде всего“ (qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum)[1]). И *Оригенъ* свидѣтельствуетъ, что въ кругѣ истинъ вѣры, перешедшихъ отъ апостоловъ ко всѣмъ церквамъ, и здѣсь неизмѣнно хранившихся, занимаетъ мѣсто и мѣсто первостепенное тотъ членъ вѣры, „что единый Богъ все сотворилъ и устроилъ, приведши все изъ небытія къ бытію“ (quique, cum nihil esset, esse fecit universa)[2]).

Но для вкорененія и утвержденія между вѣрующими этой истины, недостаточно было ограничиваться однимъ краткимъ о ней напоминаніемъ, а нужно было изглагать ее въ болѣе полной и развитой формѣ, что̀ оказывалось тѣмъ необходимѣе, что вѣрующимъ непрерывно приходилось наталкиваться на разныя противныя и ложныя языческія мнѣнія о происхожденіи міра. Такъ, напр., со стороны противниковъ нерѣдко слышалось то древне-эпикурейское мнѣніе, что будто бы міръ произошелъ самъ собою и случайно, другіе же (гностики), не признавая самобытности міра, приписывали его происхожденіе не Богу, а какимъ либо низшимъ тварнымъ силамъ, и даже злому началу[3]), иные же, хотя по видимому и признавали Бога виновникомъ міра, но свою мысль о Немъ совершенно видоизмѣняли и низвращали тѣмъ, что, держась дуалистическаго воззрѣнія, поставляли подлѣ Бога совѣчную ему матерію, изъ которой будто бы образованъ былъ Имъ только, а

---

[1]) De praescript. c. 13

[2]) De princip. praefat. n. 4.

[3]) *Симонъ волхвъ*, *Менандръ Василидъ*, *Карпократъ* и другіе учили, что міръ образованъ ангелами. Тертулл. De praescript. haeret. c. 46. Ирин. Advers. haeres. lib. I. c. 23—25. Епифан. Haeres. 22 et 24. *Керинѳъ* же училъ, что міръ образованъ нѣкоторою низшею силою безъ вѣдома верховнаго Бога. Ирин. Advers. haeres. lib III. c. 11. Епифан. Haeres. 28. А *офиты*, *манихеи* и *прискилліане* утверждали, что міръ своимъ происхожденіемъ обязанъ злому началу или діаволу. Ирин. Advers haeres. lib. I. c. 30. Тертул. De praescript. haeret. c. 47. Епифан. Haeres. 37. Августин. De natura boni, c. 42.

не сотворенъ міръ [1]), или же слѣдуя воззрѣнію пантеистическому объясняли происхожденіе міра изъ саморазвитія и самообнаруженія самаго существа Божія [2]). Потому-то мы, начиная съ Іустина мученика, встрѣчаемся съ непрерывающимся рядомъ пастырей и учителей церкви, которые болѣе или менѣе полно и всесторонне излагаютъ христіанское ученіе о Творцѣ міра, направляя его противъ того или другаго изъ означенныхъ ложныхъ мнѣній, чрезъ что не мало способствуютъ, какъ къ огражденію его отъ противниковъ, такъ и къ болѣе глубокому и твердому его вкорененію въ умахъ вѣрующихъ.

Св. Іустинъ, чтобы отразить то бывшее въ ходу ложное философское мнѣніе, будто бы міръ произошелъ самъ собою, основательно замѣчаетъ: „мыслимое ли дѣло, чтобы тѣло... сложное и измѣняемое, ежедневно разрушающееся и обновляющееся произошло безъ причины“ [3])? Полагая же причину міра въ Богѣ, онъ съ одной стороны прямо отвергаетъ то платоновское мнѣніе, будто Богъ не сотворилъ, а только образовалъ міръ изъ совѣчной Себѣ матеріи; потому что если бы дѣйствительно матерія была и вѣчна, то она была бы свободна отъ всякой внѣшней необходимости, и могла бы воспротивиться волѣ Создателя, если бы Онъ не былъ ея творцемъ [4]). А съ другой стороны, хотя не прямо, отклоняетъ также и то противоположное предположеніе, будто міръ произведенъ Богомъ изъ Его собственнаго существа чрезъ его саморазвитіе или раскрытіе; потому что, по Іустину, тогда какъ все, находящееся внѣ Бога, есть только бываемое, но не сущее, Богъ есть всегда сущее и не имѣющее начала [5]),

[1]) Таковы были *Гермогенъ* и многіе другіе еретики. Тертул. Adv. Hermogen. c 11. Евсевій Hist. eccles. lib. V. c. 27.

[2]) Таковы всѣ гностики, объяснявшіе происхожденіе міра отъ Бога, при посредствѣ эманацій.

[3]) Dialog. cum Tryph. n. 5.

[4]) Cohort. n. 23.

[5]) Ibid. n. 22.

каковаго различія между ними не могло бы быть, если бы ихъ сущность была одна и таже. Какъ же, по Іустину, создалъ Богъ міръ? Онъ создалъ его не какъ художникъ, который получаетъ возможность для своего созиданія отъ вещества, и изъ него образуетъ свое произведеніе, а какъ творецъ, который не нуждается ни въ чемъ постороннемъ и производитъ творимое собственною силою и могуществомъ [1]), и создалъ его не при помощи какихъ либо сторонних силъ, хотя бы и ангельскихъ [2]), а Самъ Собою, только при посредствѣ Своего собственнаго Слова [3]), которое отъ вѣчности сосуществуя съ Нимъ, послужило началомъ (ἀρχή) для всего, а также было Его совѣтникомъ и сотрудникомъ при созданіи міра [4]).

Не иное, какъ мы думаемъ, было представленіе о твореніи міра и у Іустинова ученика *Татіана*. Подобно Іустину, онъ совершенно ясно учитъ о томъ, что Богъ сотворилъ, а не образовалъ только міръ изъ готовой уже матеріи, потому что матерія не была безначальною и равною по власти своей Богу, а произошла не отъ кого либо иного, какъ отъ Того, Кто есть единый Творецъ всего [5]). Къ этому онъ присовокупляетъ и то воззрѣніе Іустиново, что Богъ создалъ міръ именно при посредствѣ Своего собственнаго Слова, хотя представляетъ его въ нѣсколько иномъ видѣ. „Господь всего, говоритъ онъ, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; поелику же Онъ есть сила и основаніе ви-

---

[1]) Ibidem

[2]) Dialog. n 62.

[3]) Ibid. n. 84.

[4]) Ibid. n. 62 128. Понятно, поэтому, что выраженія Іустиновы въ первой апологіи „мы научены также, что Богъ по благости Своей вначалѣ все устроилъ изъ безобразнаго вещества", вовсе не заключаютъ въ себѣ мысли о совѣчной Богу матеріи, а могутъ и должны быть понимаемы въ смыслѣ устроенія Богомъ міра изъ созданной Имъ же Самимъ матеріи, только имѣвшей на первыхъ порахъ видъ безформеннаго вещества.

[5]) Orat. contr. graec. n. 5.

димаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная сила, и само Слово, бывшее въ Немъ. Волею же Его простаго существа произошло Слово и Слово произошло не напрасно;—Оно становится перворожденнымъ дѣломъ Отца, Оно, какъ мы знаемъ, есть начало міра... Бывъ вначалѣ рождено, Оно въ свою очередь, создавши само себѣ вещество, произвело нашъ міръ, подобно тому какъ и мы, по подражанію Слову, будучи возрождены и просвѣщены познаніемъ истины, благоустрояемъ смѣшеніе сродной матеріи“ [1]). Здѣсь, какъ намъ кажется, хотя въ неясной и неточной формѣ, изображается та общая какъ Іустину, такъ и другимъ апологетамъ мысль, что міръ не былъ для Бога чѣмъ либо невѣдомымъ или непредвидѣннымъ, а напротивъ онъ въ мысленномъ своемъ видѣ отъ вѣчности существовалъ вмѣстѣ съ его Словомъ, бывшимъ хранителемъ идей Божіихъ о мірѣ, и что, когда Богу угодно было создать міръ, это же самое Слово какъ бы выступило изъ нѣдръ Божества, и явилось дѣятельнымъ выполнителемъ предвѣчныхъ мыслей Божіихъ о мірѣ, слѣдствіемъ чего и было происхожденіе міра. Предполагать же, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, что здѣсь содержится чисто пантеистическій образъ воззрѣнія на отношеніе Бога къ міру—было бы, по нашему мнѣнію, совершенно неумѣстно и не вѣрно, потому что подобное предположеніе никакъ не мирится съ тѣмъ, проникающимъ все сочиненіе Татіаново, чисто-христіанскимъ представленіемъ о Богѣ, что Онъ есть самосущій и ни въ чемъ стороннемъ не нуждающійся личный духъ, что Онъ, слѣдовательно, не по какой либо нуждѣ, а по своей свободѣ и благости создалъ міръ, создалъ какъ отличное отъ Себя Свое произведеніе, и что наконецъ и по созданіи міра Онъ не перестаетъ отличать Себя отъ него,

---

[1]) Ibidem.

какъ Своего дѣла, оставаясь всегда его владыкою, промыслителемъ и правителемъ [1]).

И *Аѳинагоръ* совершенно одинаковыхъ съ Іустиномъ воззрѣній на происхожденіе міра. Подобно Іустину, онъ совершенно ясно учитъ о томъ, что міръ сотворилъ Богъ, а не образовалъ только изъ готовой, существовавшей отъ вѣчности матеріи: такъ какъ по его словамъ, „иное вещество, а иное Бѣгъ... Богъ не сотворенъ и вѣченъ..., а матерія сотворена и тлѣнна.... ибо сущее не получаетъ бытія, а только—не сущее“ [2]). Еще же яснѣе, чѣмъ Іустинъ, онъ отклоняетъ всякую пантеистическую мысль о внутреннемъ и необходимомъ происхожденіи міра *изъ* самой сущности Божіей, когда, обращаясь къ царямъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „вы, цари, строите царскія жилища для самихъ себя, а міръ сотворенъ не потому, что Богъ имѣлъ въ немъ нужду; Богъ Самъ для Себя есть все,—свѣтъ неприступный, міръ совершенный, духъ, сила, разумъ“ [3]). Не менѣе также ясно его ученіе и о Словѣ, какъ посредникѣ Божіемъ при созданіи міра; такъ какъ „по Нему и чрезъ Него (πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ) все сотворено [4])“. Послѣ сего понятно, что было бы прямою несправедливостію навязывать Аѳинагору пантеизмъ, какъ это дѣлаетъ напр. *Вашро* [5]) утверждая, что будто бы Аѳинагоръ міръ иногда представлялъ субстанціею и тѣломъ Божіимъ. Если у Аѳинагора и встрѣчаются подобныя сужденія о мірѣ, то они высказываются имъ отнюдь не какъ его личныя мнѣнія, а какъ мнѣнія древнихъ языческихъ философовъ, въ чемъ не трудно убѣдиться изъ контекста рѣчи [6]). Не менѣе было бы также несправед-

[1]) Orat. contr. graec. n. 4. 7.

[2]) Legat. n. 4.

[3]) Ibid n. 16. ср. n 13.

[4]) Ibid. n. 10.

[5]) Hist. de l'ecol. alex. I, 334.

[6]) Вотъ, напр., какъ читается то главное мѣсто, въ которомъ рѣчь о мірѣ, какъ субстанціи и тѣлѣ Божіемъ: „если міръ какъ говоритъ Платонъ, есть

ливо предполагать въ Аѳинагорѣ и наклонность къ дуализму, какъ это дозволяетъ себѣ дѣлать *Прессансе* [1]) на томъ по преимуществу основаніи, что въ нижеслѣдующемъ мѣстѣ Аѳинагоръ, вовсе умалчивая о творческомъ, говоритъ только объ одномъ художническомъ отношеніи Бога къ міру. Такъ онъ пишетъ: „если многіе, не умѣя различать, что такое вещество и что такое Богъ, и какое между ними различіе, покланяются сдѣланнымъ изъ вещества идоламъ, то неужели ради ихъ и мы, которые отдѣляемъ и различаемъ безначальное и произшедшее, сущее и несущее, постигаемое умомъ и воспринимаемое чувствомъ, и каждому изъ этихъ предметовъ даемъ приличное названіе, неужели и мы станемъ покланяться идоламъ?... Если вещество и Богъ одно и тоже, только два названія одного и того-же предмета, то мы поступаемъ нечестиво, не почитая за боговъ камни и дерево, золото и серебро. Если же они весьма различны между собою, различны столько, сколько художникъ и матеріалъ для его работы, то за что насъ обвиняютъ? Ибо какъ горшечникъ относится къ глинѣ, глина есть матеріалъ, а горшечникъ—художникъ, такъ относятся между собою и Богъ создатель и вещество, повинующееся Его художеству. Но какъ глина сама собою, безъ помощи искусства, не можетъ сдѣлаться сосудомъ: такъ и удобоизмѣняемое вещество безъ художника—Бога не получило бы ни разнообразія, ни формы, ни красоты. Не ставимъ мы глинянаго сосуда выше горшечника, ни чашъ и золотыхъ блюдъ выше сдѣлавшаго ихъ художника; но если есть въ нихъ что нибудь хорошее по искусству, хвалимъ художника, и онъ

художественное произведеніе Божіе, то, удивляясь его красотѣ, я возношусь къ его Художнику, или пусть міръ будетъ сущностію и тѣломъ Бога, какъ думаютъ перипатетики, вмѣсто того, чтобы покланяться Богу, причинѣ движенія въ этомъ тѣлѣ; мы не будемъ припадать къ этимъ бѣднымъ и слабымъ стихіямъ...“ и т. д. Legat. n. 16.

[1]) Gesch. d. drei erst. jahrh. IV.

пользуется славою за сосуды; такъ и относительно вещества и Бога,—слава и честь устроенія міра по справедливости принадлежитъ не веществу, а Богу, его Создателю“ [1]). Цѣль всего этого разсужденія очевидно та, чтобы показать сторонникамъ языческаго воззрѣнія, какъ много они заблуждаются въ томъ, что не смотря на то, что передъ глазами всегда имѣютъ прекрасно устроенный Божій міръ, не хотятъ и не умѣютъ понять того, что самъ собою такого устройства міръ получить не могъ, и что долженъ бы поэтому быть допущенъ внѣ и отдѣльно отъ него существующій отличный отъ него его устроитель, а они вмѣсто этого предполагаютъ Бога въ самомъ же мірѣ, вслѣдствіе чего и покланяются сдѣланнымъ изъ разнаго міроваго вещества идоламъ. Чтобы сдѣлать свою мысль болѣе для язычниковъ понятною и наглядною, Аѳинагоръ, приспособляясь къ ихъ пониманію, представляетъ міръ, какъ какое либо художественное произведеніе, и отличаетъ въ немъ съ одной стороны то вещество, изъ котораго онъ устроенъ, а съ другой ту форму или устройство, какія сообщены ему художническою рукою или мыслію. А такъ какъ во всякомъ художественномъ произведеніи вещество составляетъ одинъ только чисто страдательный матеріалъ, самъ по себѣ не способный принять никакой художественной формы, форма же таковая въ немъ есть дѣло одного отличнаго отъ него художника, то указывая на это, Аѳинагоръ хочетъ вызвать въ язычникахъ то убѣжденіе, что и міръ, хотя состоитъ изъ многихъ и разнообразныхъ стихій, самъ себѣ не могъ дать своего настоящаго устройства, а могъ получить его только отъ своего Создателя Бога, и что поэтому необходимо отличать Бога отъ міра по крайней мѣрѣ настолько, насколько отличенъ горшечникъ отъ глины, изъ которой устрояется имъ какой либо глиняный сосудъ, или какъ вообще художникъ отличается отъ своего

[1]) Apolog. n. 15.

матеріала и произведенія. Если Аѳинагоръ ведетъ здѣсь рѣчь о веществѣ міровомъ, какъ о готовомъ для художническаго произведенія матеріалѣ, и оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, откуда произошелъ этотъ матеріалъ, то это потому, что у него здѣсь. согласно съ его особенною цѣлію, идетъ рѣчь о міровомъ веществѣ не въ отношеніи къ его первоначальному происхожденію, а въ отношеніи къ тому положенію и устройству, какое оно приняло и сохраняетъ въ настоящемъ мірѣ, и въ какомъ оно можетъ становиться предметомъ наблюденія для каждаго человѣка. А между тѣмъ Аѳинагоръ, хотя какъ бы мимоходомъ, но все же довольно ясно даетъ здѣсь же замѣтить, что подъ веществомъ міровымъ, отношеніе котораго онъ хотѣлъ опредѣлить къ Богу, какъ къ своему художнику, вовсе не разумѣлъ совѣчной Богу или самостоятельной матеріи, потому что въ противоположность безначальному и сущему Богу относитъ его прямо къ произшедшему и несущему. Не останавливаетъ же онъ на этомъ своего особеннаго вниманія, конечно, потому, что не было къ тому настоятельныхъ поводовъ.

Между тѣмъ дальнѣйшіе апологеты, какъ сейчасъ увидимъ, весьма близко и обстоятельно касаются этого предмета, дѣлая это потому, что вызываемы были на то сильнымъ наплывомъ ложныхъ еретическихъ мнѣній, противныхъ ученію о Божіемъ твореніи міра силою одного Его всемогущества безъ всякой напередъ существовавшей готовой матеріи. Въ этомъ отношеніи особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ *св. Ѳеофилъ антіохійскій*, который въ виду означенныхъ мнѣній съ поразительною ясностію и силою учитъ о твореніи міра не изъ чего либо готоваго. Восходя къ Платону, который былъ первымъ и главнымъ виновникомъ ученія объ образованіи Богомъ міра изъ совѣчной Ему матеріи, онъ поставляетъ на видъ его послѣдователямъ то, какъ они вмѣстѣ съ своимъ учителемъ противорѣчатъ самимъ себѣ, съ одной стороны

представляя Бога безначальнымъ и единовластительнымъ или единственнымъ Владыкою всего, а съ другой, ставя подлѣ него другое безначальное начало,—вѣчную матерію, которая, бывъ таковою, и сама должна бы быть во всемъ равною Богу; и затѣмъ присовокупляетъ къ этому слѣдующее замѣчательное свое разсужденіе: „что великаго, если бы Богъ создалъ міръ изъ подлежащей матеріи? И человѣкъ—художникъ, если получитъ отъ кого вещество, дѣлаетъ изъ него, что захочетъ. Могущество же Бога обнаруживается въ томъ, что Онъ изъ ничего творитъ, что хочетъ [1])... Этому прежде всего научаетъ насъ божественное писаніе, которое нѣкоторымъ образомъ показываетъ, что матерія, изъ которой Богъ сотворилъ и устроилъ міръ, получила начало и создана отъ Бога“ [2]). Подобнымъ же образомъ разоблачаетъ нелѣпость мнѣнія объ образованіи Богомъ міра изъ совѣчной Ему матеріи и *Тертулліанъ* въ своемъ сочиненіи противъ поборника этого мнѣнія Гермогена, вмѣстѣ съ симъ защищая и оправдывая истину христіанскаго ученія о твореніи міра [3]). *Св. Ириней*, направляя свою рѣчь противъ тѣхъ, которые не вѣровали, что все сотворенное призвано Богомъ къ бытію изъ небытія, вслѣдъ за Θеофиломъ повторяетъ, что „тогда какъ люди могутъ дѣлать что либо не изъ ничего, а при посредствѣ матеріи, Богъ собственно и превосходитъ людей тѣмъ, что Онъ Самъ призвалъ къ бытію матерію своего созданія, которая прежде не существовала“ [4]). Въ другомъ же мѣстѣ онъ прямо и рѣшительно утверждаетъ, что „Богъ все сотворилъ...., Самъ у Себя заимствуя сущность тварей и образецъ сотворенныхъ вещей и начертаніе украшеній въ мірѣ“ [5]). И, по *Ипполиту*, ничего совѣчнаго Богу не было, а потому

---

[1]) Ad Autolic. lib. II. n. 4.

[2]) Ibid. n. 10.

[3]) Advers Hermog. c. 3, 4, 7 et 10.

[4]) Contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2 et 4.

[5]) Ibid. lib. IV. c. 20. n. 1.

Богъ не образовалъ міръ только, а сотворилъ, сотворилъ, приуготовивъ въ Себѣ Самомъ начала (ἀρχάς)[1]) и изъ Себя Самаго заимствовавъ все нужное для созданія міра, потому что хотя Онъ былъ одинъ, но все было въ Немъ, и Онъ былъ всѣмъ[2]). Такой образъ воззрѣнія на происхожденіе міра мало того, что прямо и ясно говорилъ въ пользу творенія его изъ ничего, но могъ даже привести къ той мысли, не нужно ли признать міръ внутреннимъ и необходимымъ развитіемъ и обнаруженіемъ самаго существа Божія. А потому всѣ означенные апологеты насколько ясно и твердо учатъ о твореніи міра изъ ничего, настолько же прямо и рѣшительно отклоняютъ мысль о возникновеніи міра изъ самой сущности Божіей чрезъ ея саморазвитіе и самообнаруженіе, отклоняютъ ее именно тѣмъ, что Творца міра представляютъ свободно разумнымъ и личнымъ дѣятелемъ, который не по какой либо внутренней и неотразимой необходимости, а совершенно свободно и по напередъ задуманному плану произвелъ міръ[3]), и произвелъ не изъ внутренняго Своего существа, а чрезъ внѣшнее дѣйствіе Своей воли и могущества, при чемъ выполнителемъ Его мыслей о мірѣ[4]), и какъ бы вовнѣ простертою и дѣйствующею рукою явилось Его собственное, вовнѣ открывшееся, С. ово[5]).

Не иное въ общемъ и существенномъ было представленіе о Творцѣ міра и у александрійскихъ учителей 3-го вѣка. *Климентъ александрійскій* твореніе міра повидимому полагаетъ только въ приведеніи его изъ состоянія безпорядочнаго и не-

---

[1]) Phil. X, 32.

[2]) Cont. Noet. c. 10.

[3]) *Θеофилъ.* Ad Autolic. lib. II. n. 10. *Ирин.* Contr. haeres. lib. II. c. 5. n 4; lib. IV. c. 20. n. 1. *Тертул.* Advers. Hermog. c. 14. *Ипполит.* Contr. Noet. c. 10.

[4]) *Θеофил.* Ad Autolic. lib. II. n. 10. *Ирин.* Contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2; c. 11. n. 1. *Тертул.* Advers. Prax. c. 7. *Ипполит.* Contr. Noet. c. 10.

[5]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 20. n. 1.

устроеннаго въ состояніе порядка и гармоніи, когда покой Божій послѣ шестидневнаго творенія объясняетъ въ томъ смыслѣ, что Богъ закончилъ упорядоченіе всего созданнаго приведеніемъ его къ порядку отъ древняго безпорядка [1]). Но свою мысль онъ значительно умѣряетъ и видоизмѣняетъ тѣмъ, что то, объ упорядоченіи чего ведетъ здѣсь рѣчь, называетъ то созданнымъ, то созданіемъ (τῶν γενομένων, τῶν κτισμάτων), а нѣсколько выше словами евангелиста Іоанна говоритъ, что „все произошло чрезъ Него (Слово), и безъ Него не начало быть ничто, что произошло“ (Іоан. 1, 3) [2]), и кромѣ того въ другомъ мѣстѣ прямо отрицаетъ еретическое мнѣніе о матеріи, какъ зломъ началѣ, видя въ этомъ хулу на Бога и Творца [3]). И въ отношеніи къ пантеистическому взгляду на происхожденіе міра Климентъ является открытымъ его противникомъ, такъ какъ, по его мнѣнію, было бы прямою нелѣпостію представлять не только чувственныя вещи, но и душу человѣческую изліяніемъ Божества, потому что Богъ—существо простое, а вещи—сложны, Богъ—святъ и безгрѣшенъ, а душа можетъ грѣшить и на самомъ дѣлѣ грѣшитъ [4]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно ясно и положительно учитъ, что міръ сотворенъ Богомъ единственно чрезъ хотѣніе Его воли, за которымъ всегда слѣдуетъ самое бытіе [5]), и что единственнымъ посредникомъ Божіимъ въ семъ случаѣ было Его собственное

---

[1]) Ἔστι δ' οὖν καταπεπαυκέναι, τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαράβατος φυλασσεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι (Strom. lib. VI. c. 16. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 369). На этомъ, вѣроятно, основаніи Фотій приписываетъ Клименту признаніе вѣчной матеріи (Bibl. cod. 109).

[2]) Strom. Ibidem.

[3]) Strom. lib. III. c. 3.

[4]) Strom. lib. I. c. 11; lib. II. c. 16; lib. V. c. 14. Patr. curs. compl graec. T. IX. col. 160 et 161.

[5]) Μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεὸς φιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μονον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἔπεται το γεγενῆσθαι (Cohort. c. 4. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 164).

Слово, которое, бывъ образомъ [1]) и какъ бы лицемъ Его [2]), одно было способно открыться въ мірѣ, а потому одно и явилось непосредственнымъ творцемъ міра, все въ немъ творя и все установляя [3])

И *Оригенъ*, за исключеніемъ пункта о времени происхожденія міра, училъ о Виновникѣ міра согласно съ древнѣйшими апологетами церковными. По его воззрѣнію, то мнѣніе, будто міръ самобытенъ и вѣченъ, или если и произошелъ, то случайно и самъ собою, не выдерживаетъ никакой критики, потому что міръ своею измѣнчивостію ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что причина его бытія не въ немъ, а внѣ, своимъ же премудрымъ устройствомъ ясно указываетъ на то, что таковая причина должна быть не слѣпа, а разумна [4]). Нелѣпо также то предположеніе, будто бы Богъ не создалъ, а образовалъ или устроилъ только міръ изъ готовой отъ вѣчности существовавшей матеріи, потому что признаніе матеріи вѣчною и въ тоже время способною подчиняться кому либо другому и принимать чуждыя ей формы заключаетъ въ себѣ одно противорѣчіе, и потому, что такимъ же тогда противорѣчіемъ было бы признать Бога и безграничнымъ и въ тоже время ограничивающимся вовнѣ чѣмъ-то отъ Него независимымъ и Ему не подчиненнымъ. Кромѣ того, видѣть въ Богѣ одного образователя міра—это значило бы безграничнаго Бога представлять подобнымъ ограничивающемуся въ своихъ дѣйствіяхъ внѣшнимъ матеріаломъ человѣку художнику и утверждать, что не будь матеріи, Богъ бы не могъ создать и не создалъ бы міра точно такъ же, какъ и человѣкъ художникъ ничего не можетъ сдѣлать и ничего не производитъ безъ матеріала [5]).

[1]) Cohort. c. 10. col. 213.
[2]) Paedag lib. I. c. 7. col. 320.
[3]) Paedag. lib. III. c. 12. col 678 et 680.
[4]) Contr. Cels. lib. IV. n. 57. Fragm. in Genes. ad cap. 1. vers. 12.
[5]) De princip. lib. II. c. 1. n. 4. lib. IV. n 33 et 34.

Нужно, поэтому, за единственно вѣрную и несомнѣнную истину признать только то, что Богъ Самъ Собою и всецѣло создалъ міръ, не только сообщивъ ему нужную форму, но и произведши самую матерію, нужную и способную къ принятію этой формы [1]). Сотворилъ же Онъ все это единственною всемогущею волею Своею, выполнителемъ которой явилось Его ипостасное Слово [2]), которое, бывъ Его разумомъ, было вмѣстѣ съ симъ живымъ носителемъ [3]) и единствомъ всѣхъ идей [4]). архитипомъ многоразличныхъ образовъ [5]), а также творческою силою способною къ тому, чтобы осуществить на дѣлѣ эти идеи и образы міровые [6]).

Эту самую мысль одинъ изъ учениковъ Оригеновыхъ *св. Григорій чудотворецъ* въ своемъ замѣчательномъ исповѣданіи вѣры выражаетъ вкороткѣ такъ: „Единъ Господь... Слово дѣйственное, Премудрость, объемлющая составъ всего и сила. зиждущая все твореніе“ [7]). Другой же ученикъ Оригеновъ, *св. Діонисій александрійскій* съ замѣчательною силою и искусствомъ раскрываетъ ту его мысль, какъ неосновательно поступаютъ тѣ изъ мыслителей, которые, вмѣсто того, чтобы согласно съ христіанами признать истину творенія, понапрасну прибѣгаютъ къ древнимъ пропо̀вѣдникамъ случая, пытаясь объяснить происхожденіе міра однимъ случайнымъ самообразованіемъ изъ атомовъ [8]).

---

[1]) Ibidem.

[2]) Contr. Cels lib. IV. n. 60.

[3]) Comment. in Ioann. T. II. n. 5.

[4]) Ibid n 12.

[5]) Ibid n 2

[6]) Ibid. n 6

[7]) De vita S. Gregor. Thaumat. in opp. Greg. nyss. Patr. curs. compl. graec. T. 46. col 912.

[8]) Вотъ вкороткѣ самое разсужденіе Діонисія. Одинъ взглядъ на вседневную жизнь долженъ бы научить поборниковъ слѣпаго случая, что каждая вещь, носящая на себѣ печать мысли и порядка, не можетъ произойти случайно сама собою, а должна имѣть свою причину въ разумѣ, имѣющемъ опредѣленную цѣль

§ 5.

Съ IV-го вѣка.

Такимъ образомъ уже въ первые три вѣка съ совершенною ясностію и опредѣленностію проповѣдывалась въ церкви та истина, что міръ произошелъ не самъ собою, а творецъ его есть Богъ, Который создалъ его не какъ художникъ изъ готовой матеріи, а какъ истинный Творецъ, сильный производить все одною силою своего хотѣнія и всемогущества, силою свойственною Ему одному, какъ Богу. Вмѣстѣ же съ этимъ,

---

и употребляющемъ для этого соотвѣтствующее средство. Домъ, напр. или корабль появляется не потому, чтобы куски дерева или бревна сами собою случайно сошлись и заняли опредѣленныя мѣста, а потому, что по указанію строителя рабочіе приготовляютъ ихъ, какъ нужно, и кладутъ на назначенныя мѣста. Не будь этого, они всегда оставались бы одними безвидными кусками дерева и никогда не образовали бы изъ себя ни дома, ни корабля. Городъ также возникаетъ не самъ собою изъ случайно собравшихся и приладившихся другъ къ другу камней, а при помощи и дѣйствіи архитектора и строителей, пользующихся ими согласно съ указаніями архитектора. Не будь этого, камни эти сами собою никогда бы не образовали изъ себя города. И войско является стройнымъ и чиннымъ не потому, чтобы солдаты случайно сами собою сошлись, вооружились, какъ кому пришлось, и заняли какія угодно мѣста, а потому, что они напередъ своимъ начальникомъ были собраны, обучены и всегда дѣйствуютъ подъ его распоряженіемъ. Не будь этого, никогда бы не могло изъ солдатъ образоваться стройное войско, дѣйствующее правильно и согласно съ требованіями военнаго искусства. Кто же послѣ этого можетъ понять, чтобы слѣпые и неразумные атомы (Эпикуровы) могли случайно сойтись между собою и образовать столь разнообразный и прекрасно устроенный міръ, чтобы одни изъ нихъ случайно образовали изъ себя солнце, другіе луну и звѣзды, третьи землю, четвертые воду или эоиръ, и т. д.? (Euseb. praeparat. evangel. lib. XIV. c. 25). Можно замѣтить, что подобное разсужденіе находится и у Минуція Феликса. Имѣя въ виду тѣхъ мыслителей, которые представляли, что вселенная произошла изъ случайно собравшихся между собою частицъ матеріи, онъ живописно изображаетъ замѣчаемыя, какъ во всемъ мірѣ, такъ особенно въ устройствѣ свѣтилъ небесныхъ и человѣческаго тѣла, гармонію и цѣлесообразность, отсюда приходитъ къ слѣдующему выводу: „ужели человѣкъ не придетъ къ той мысли, что нуженъ высшій Художникъ и Умъ совершеннѣйшій для того, чтобы все это было создано такъ совершенно и сохраняло такой порядокъ“ (Octav. c. 17 et 18)?

какъ мы видѣли, съ такою же ясностію и твердостію высказывалась и та истина, что участникомъ и посредникомъ Божіимъ въ твореніи міра было Слово или Сынъ Божій, та самая истина, которая вмѣстѣ съ утвержденіемъ на первомъ вселенскомъ соборѣ единосущія Сына Божія со Отцемъ была внесена въ самый вселенскій символъ и выражена словами: *Имже вся быша.* Только объ участіи Св. Духа въ твореніи міра не встрѣчаемъ мы ясныхъ и прямыхъ напоминаній у отцевъ и писателей этого періода[1]), что̀ объясняется тѣмъ, что въ это время вообще не были поднимаемы нарочито вопросы относительно лица Св. Духа, а потому и мало о Немъ писали. И вначалѣ четвертаго вѣка, на первомъ вселенскомъ соборѣ не сознавалось еще надобности въ нарочитыхъ разсужденіяхъ о Св. Духѣ. Только вскорѣ послѣ никейскаго собора оказалась настоятельная въ этомъ надобность, а именно по поводу того, что полуаріане или духоборцы, хотя согласились вмѣстѣ съ соборомъ никейскимъ признавать Сына Божія истиннымъ Богомъ, но стали настаивать, согласно съ аріанами, на томъ, что Духъ Святый есть тварь, созданная Сыномъ. Защитникамъ православія необходимо было теперь болѣе тщательному и всестороннему изслѣдованію подвергнуть древнецерковное ученіе о Духѣ Святомъ, и высказать свое нарочитое и прямое слово въ пользу Его Божества или равенства съ Отцемъ и Сыномъ. Вмѣстѣ же съ симъ сама собою должна была уясняться и опредѣляться и та сторона въ ученіи о Св. Духѣ, что Онъ, будучи равнымъ Отцу и Сыну по Божеству, долженъ быть также равнымъ съ Ними и по своему участію въ творческомъ произведеніи міра.

---

[1]) *Св. Ириней* впрочемъ совершенно ясно приписываетъ Св. Духу участіе въ твореніи міра наравнѣ съ Сыномъ, такъ какъ онъ Сына и Духа уподобляетъ рукамъ Божіимъ, при посредствѣ которыхъ, не нуждаясь ни въ какой сторонней помощи, Богъ сотворилъ все (Contr. haeres. lib. IV. c. 20. n. 1).

Эту именно мысль о Духѣ и поставляетъ на виду прежде другихъ *св. Аѳанасій*, указывая аріанамъ и полуаріанамъ на то, что Св. Духъ по тому самому, что принадлежитъ къ божественной Тройцѣ, есть Божество, будучи же одно съ Божествомъ, Онъ уже не есть тварь, а творецъ; потому что тогда какъ твари существенно принадлежитъ одна тварность, Божеству принадлежитъ только одна зиждительность или творчество [1]). Святая Тройца, во Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ познаваемая, говоритъ онъ, есть „Тройца, не имѣющая въ Себѣ ничего чуждаго или прившедшаго отвнѣ, не изъ Зиждителя и твари составлена Она, но есть всецѣло творящая и зиждительная. Она подобна Самой Себѣ, нераздѣльна по естеству, и едино Ея дѣйствіе. Потому что Отецъ творилъ все Словомъ въ Духѣ Святомъ... [2]). Ничто не приходитъ въ бытіе и не совершается иначе, какъ только чрезъ Сына въ Духѣ“ [3]). *Св. Василій великій* въ отвѣтъ на вопросъ: не находился ли въ бездѣйствіи Духъ Святый при твореніи міра, ссылается на слова Бытописателя: *Духъ Божій ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2), и объясняетъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Духъ согрѣвалъ и оживотворялъ водное естество, пріуготовляя его къ рожденію живыхъ тварей, на подобіе того, какъ птица насиживаетъ яйца, сообщая имъ чрезъ это нѣкоторую живительную силу [4]). Кромѣ того, ссылаясь на слова писанія: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6), *Духъ Божій сотворивый мя* (Іов. 33, 4), онъ объясняетъ ихъ въ смыслѣ участія въ твореніи и Св. Духа, и послѣдняго наравнѣ съ Сыномъ уподобляетъ рукѣ, чрезъ которую Богъ производилъ свое твореніе [5]). Въ другомъ же мѣстѣ,

---

[1] Orat. 2. contr. arian. n. 27.

[2]) Ad Serap epist. 1. n. 28.

[3]) Ibid. n. 31.

[4]) In Hexaemer. homil. 2. n. 5.

[5]) Contr. Eunom. lib. V. Quod Spiritus creator est.

объясняя слова Апостола: *яко изъ Того и Тѣмъ и въ Немъ всяческая* (Рим. 11, 36), онъ между прочимъ говоритъ: „одинъ Богъ, отъ Котораго все, и одинъ Господь Іисусъ Христосъ, Которымъ все, одинъ также Духъ Святый, въ которомъ все“ [1]). Мысль эту *св. Григорій Богословъ* пополняетъ и объясняетъ тѣмъ замѣчаніемъ, что Богъ Отецъ, пожелавъ создать существа, которыя могли бы наслаждаться Его благостію, произвелъ въ Себѣ мысль о нихъ, мысль же Его стала дѣломъ отъ того, что была исполнена Сыномъ, а довершена Духомъ [2]).

Между тѣмъ послѣ подобнаго рода частныхъ разсужденій о Св. Духѣ, какъ Творцѣ, это ученіе о Немъ вмѣстѣ съ ученіемъ о Его божествѣ, было разсмотрѣно и окончательно утверждено на второмъ вселенскомъ соборѣ, которымъ, какъ извѣстно, постановлено было вмѣстѣ съ словами, выражающими божество Духа: *Господа... иже отъ Отца исходящаго...* включить въ символъ вѣры и терминъ: *животворящаго*, чѣмъ обозначалось и Его творческое отношеніе къ міру наравнѣ со Отцемъ и Сыномъ. Съ этого времени дальнѣйшіе отцы и учители [3]) уже совершенно ясно и непрерывно учатъ о нераздѣльномъ участіи всѣхъ трехъ лицъ божества, а слѣдовательно и Св. Духа въ творческомъ произведеніи міра.

Это одно и представляетъ нѣкотораго рода особенность, замѣчаемую въ ученіи о твореніи у отцевъ и учителей церкви этого періода сравнительно съ ученіемъ о томъ же учителей болѣе древнихъ. Во всемъ же остальномъ всѣ отцы и учители съ четвертаго вѣка учатъ о твореніи совершенно такъ же,

---

[1]) Ibid. Quod si quis Spiritum ex Deo non dicat, ne Verbum quidem n. 3

[2]) Orat. 45 n. 5.

[3]) Напр. *св. Кириллъ александрійскій*: „Богъ Отецъ все совершаетъ чрезъ Сына въ Духѣ“ (De rect. fid. ad regin. orat. altera. n. 51. Сравн. De sanct. et vivif. trinit. capitul. 22. Contr. Julian. lib II. Patr curs compl graec. T. 76. col. 584. *Дамаскинъ*: „Сынъ... сила Отца предустрояющая твореніе всѣхъ вещей.. Духъ же... совершитель (τελειουργός) творенія всѣхъ вещей“ (De fid. orthodox. lib I. c. 12).

какъ учили о немъ и предшествовавшіе имъ учители, и продолжаютъ раскрывать и уяснять это ученіе съ тѣхъ же сторонъ, съ какихъ оно разсматривалось и изъяснялось и прежде. Съ этихъ сторонъ и представимъ мы вкороткѣ ихъ ученіе.

Такъ какъ и въ этомъ періодѣ продолжали быть въ ходу древнія ложныя мнѣнія, которыми или объяснялось происхожденіе міра однимъ чисто случайнымъ сцѣпленіемъ атомовъ, или допускалась совершенная его самобытность и вѣчность, то и теперь отцы и учители церкви не оставляютъ ихъ безъ своего вниманія, находя нужнымъ разоблачить всю ихъ неосновательность и нелѣпость, чтобы тѣмъ самымъ способствовать къ утвержденію истиннаго христіанскаго ученія о твореніи. Такъ, чтобы обличить нелѣпость того эпикурейскаго мнѣнія, что будто бы міръ случайно и самъ собою образовался чрезъ сцѣпленіе атомовъ, они совершенно вѣрно указываютъ на то, что если бы и существовали отъ вѣчности атомы, то рѣшительно никакой нѣтъ возможности понять и объяснить существующіе въ мірѣ настоящій порядокъ и гармонію, если не допустить напередъ разумной зиждительной причины, а вмѣсто этого все предоставить здѣсь одному слѣпому случаю или случайному сочетанію міровыхъ элементовъ; потому что изъ слѣпаго неразумнаго никогда не можетъ возникнуть разумное и обдуманное, равно какъ изъ безпорядка никогда самъ не можетъ возникнуть порядокъ. „Если бы все, разсуждаетъ св. *Аѳанасій*, произошло само собою безъ промысла, какъ утверждаютъ эпикурейцы, то надлежало бы всему произойти однообразно и быть однимъ и тѣмъ же, а не различнымъ; во вселенной, какъ въ единомъ тѣлѣ, всему надлежало бы быть солнцемъ или луною, а у людей цѣлому тѣлу надлежало бы быть или рукою, или глазомъ, или ногою. Но ничего этого теперь нѣтъ; мы видимъ, что одно—солнце, другое—луна, а иное—земля, и въ человѣческихъ также тѣлахъ одно—нога, другое—рука, иное—голова. А таковый распо-

рядокъ даетъ знать, что все это произошло не само собою, и даже показываетъ, что предшествовала ему причина, изъ которой можно уразумѣвать и приведшаго въ порядокъ и сотворившаго вселенную Бога“ [1]). *Св. Григорій назіанзенъ*, указывая на замѣчаемые вездѣ въ мірѣ порядокъ и цѣлесообразность, спрашиваетъ: „кто же художникъ сего? Не Тотъ ли, Кто сотворилъ и привелъ въ бытіе? Ибо не случаю должно приписывать такую силу. Положимъ, что бытіе отъ случая, отъ кого же порядокъ? Если угодно, и то уступимъ случаю, кто же блюдетъ и сохраняетъ тѣ законы, по которымъ все произошло первоначально? Другой ли кто, или случай? Конечно другой, а не случай. Кто же этотъ другой, кромѣ Бога“ [2])? Тоже самое впослѣдствіи повторяетъ и *св. Іоаннъ Дамаскинъ* [3]). Въ виду же мнѣнія о самобытности міра, *бл. Августинъ*, а также Дамаскинъ указываютъ на измѣняемость міра, какъ ясное и неотразимое свидѣтельство его сотворенности, потому что то, что̀ существуетъ какъ не сотворенное, не должно заключать въ себѣ ничего, кромѣ постояннаго и неизмѣннаго, поелику въ области несотвореннаго ничто не можетъ ни прибавиться, ни убавиться, ни измѣниться [4]).

Далѣе, такъ какъ не прекращалось теперь и то древнее платоновское мнѣніе, что міръ, хотя и созданъ Богомъ, но созданъ изъ готовой отъ вѣчности существовавшей безкачественной матеріи, то отцы церкви этого періода не перестаютъ возставать и противъ этого ложнаго мнѣнія, а вмѣстѣ съ симъ продолжаютъ непрерывно подтверждать и ту христіанскую истину, что Богъ привелъ міръ въ бытіе изъ небытія, или, что̀ тоже, создалъ не только по формѣ, но и по матеріи.

---

[1]) Orat. de incarnat. n. 2. Сравн. *Васил велик.* Hexaemer. homil. I. n. 2. 3. 7 et 11.

[2]) Orat. 28. n. 16.

[3]) De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

[4]) Августин. Confess. lib. XI. c. 4. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

По словамъ *Василія великаго*, поставлять подлѣ Бога совѣчную Ему матерію, какъ матеріалъ, оказавшійся Ему нужнымъ для образованія міра, это значитъ „нѣчто безкачественное, безвидное, крайне безобразное и даже, какъ выражаются еретики, гнусное удостоивать одинаковой чести съ премудрымъ, всемогущимъ и прекраснѣйшимъ Создателемъ и Творцемъ всяческихъ“ [1]), а между тѣмъ думающіе такъ рѣшительно не въ состояніи объяснить того, „какимъ образомъ встрѣтились между собою и дѣятельная сила Божія и страдательная природа вещества, встрѣтились между собою и вещество, доставляющее матерію безъ образа, и Богъ, имѣющій понятіе образовъ безъ вещества, встрѣтились такъ, что недостающее у одного дается другимъ, дается Зиждителю то, надъ чѣмъ можно показать искусство, а веществу то, чтобы отложить свое безобразіе и неимѣніе формы“ [2]). По *Аѳанасію*, „если Богъ не Самъ виновникъ вещества, а всякое существо творитъ изъ вещества готоваго, то явно, что Онъ безсиленъ, потому что ничего дѣйствительнаго не въ состояніи произвести безъ вещества, подобно тому, какъ и древодѣлатель, безъ сомнѣнія по безсилію, не имѣя у себя дерева, не можетъ сдѣлать никакой нужной вещи“ [3]). И по *Ѳеодориту*, „представлять Бога однимъ образователемъ міра изъ готоваго вещества это значило бы Его творчество приравнивать къ человѣческому искусству, которое всегда нуждается въ какомъ либо веществѣ (какъ напр. гончарное нуждается въ глинѣ, строительное—въ кирпичѣ и камнѣ, плотничное и корабельное—въ деревѣ, ткацкое—въ шерсти, кожевенное—въ кожѣ, живописное—въ краскѣ и т. п.), и не понимать того, какая разность между человѣкомъ и

---

[1]) Hexaemer homil. 2. n. 2.

[2]) Ibid. n. 3. Подобныя мысли еще раньше довольно подробно раскрывалъ на западѣ *Лактанцій* (Instit lib II n 8).

[3]) Orat de incarnat. Verb. n 2.

Богомъ, и что невозможно образу имѣть все то, что̀ имѣетъ Первообразъ“ [1]).

Вмѣстѣ же съ этимъ, какъ всѣ означенные [2]), такъ и другіе учители этого періода, напр. *Григорій назіанзенъ* [3]), *Григорій нисскій* [4]), *Златоустъ* [5]), *Августинъ* [6]), *Максимъ исповѣдникъ* [7]), *Дамаскинъ* [8]) совершенно ясно и положительно учили, что Богъ привелъ міръ въ бытіе изъ небытія, или создалъ его изъ несущаго, при чемъ указывали обыкновенно на то, что въ томъ между прочимъ состоитъ безконечное превосходство Бога—Творца предъ человѣкомъ, что, тогда какъ человѣкъ все производитъ не иначе, какъ при помощи сторонняго существующаго уже вещества, Богъ творитъ все изъ несущаго, дѣлая несуществующее существующимъ. Но этимъ, понятно, высказывалась не та мысль, будто бы самое ничто или ничтожество послужило для Бога нѣкоторымъ матеріаломъ при созданіи міра, а только та, что Богъ, тогда какъ еще ничего внѣ Его не существовало, Самъ Собою, Своею собственною силою создалъ міръ, создалъ всецѣло и по формѣ и по веществу. *Св. Аѳанасій*, напр. церковное ученіе о происхожденіи міра изъ ничего объясняетъ въ томъ смыслѣ, что Богъ сотворилъ вселенную не изъ готоваго вещества, а привелъ ее въ бытіе какъ прежде вовсе не существовавшую своимъ Словомъ [9]). Въ этомъ же смыслѣ объясняетъ его и *св. Василій*

---

[1]) Divin decret. epitom. c. V.

[2]) См. вышеозначенныя мѣста *Василія великаго, св. Аѳанасія и бл. Ѳеодорита*

[3]) Orat. 29. n. 9.

[4]) Advers Eunom lib. I. n. 27.

[5]) In Genes. homil. 2. n. 2 et 4.

[6]) Ad Oros. contr. Priscil. c. 2.

[7]) Opuscul. theolog. et polemic. ad Marin. Patr. curs. compl. gracc. T. 91. col. 272.

[8]) De fid. orthodox. lib. II c. 2 et 3.

[9]) Orat. de incarnat. Verbi n 3

великій, когда въ виду ложнаго мнѣнія о Богѣ, какъ только образователѣ міра изъ готовой матеріи, между прочимъ, говоритъ: „Богъ, прежде чѣмъ существовало что либо изъ видимаго нынѣ, положилъ въ умѣ и подвигся привести въ бытіе несущее, а вмѣстѣ же съ симъ Онъ помыслилъ и о томъ, какимъ долженъ быть міръ, и произвелъ матерію соотвѣтственную формѣ міра“ [1]). *Блаж. Августинъ*, пиша противъ присцилліанъ, видѣвшихъ нелѣпость въ томъ положеніи, что Богъ сотворилъ все изъ ничего, замѣчаетъ, что Богъ сотворилъ все чрезъ хотѣніе Свое, а воля Божія не есть ничто [2]). И *Максимъ исповѣдникъ* на то недоумѣніе, какъ изъ ничего могъ произойти міръ, когда не было еще ни разумной сущности, ни вещественныхъ міровыхъ элементовъ, отвѣчаетъ слѣдующимъ: „не спрашивай, какимъ образомъ создалъ нынѣшній міръ Тотъ, Кто всегда былъ благимъ?... Отъ вѣчности существовавшему въ Немъ знанію вещей Создатель, когда было Ему угодно, сообщилъ существенность (οὐσίωσιν) и произвелъ его на свѣтъ (προεβάλετο). Нелѣпо же сомнѣваться въ томъ, чтобы Богъ, Который всемогущъ, могъ сообщать чему либо существенность и производить его на свѣтъ“ [3]). Главная, слѣдовательно, и прямая мысль въ древне-церковномъ ученіи о твореніи изъ ничего была та, что міръ не созданъ Богомъ изъ чего либо готоваго или сторонняго, а напротивъ всю причину своего бытія, какъ по формѣ, такъ и по матеріи имѣетъ въ одномъ Богѣ, „изъ котораго, то есть, изъ воли и власти Котораго, какъ выражался св. Амвросій,—и начало и происхожденіе субстанціи всего“ [4]), такъ какъ воля Божія есть осно-

---

[1]) Hexaemer. homil. 2. n. 3.

[2]) Ad Oros. contr. priscill. c. 2.

[3]) Capit de charit. Centur. IV. n. 1—4. Patr curs compl. graec. T 90. col. 1048.

[4]) Ex ipso principium et origo substantiae universorum, id est, ex voluntate ejus et potestate (In hexaemer. lib. I. c. 5. n. 19).

ваніе всего [1]). „Въ дѣлѣ творенія, по *Григорію нисскому*, нужно представлять себѣ въ Богѣ все въ совокупности: волю, премудрость, могущество и сущность вещей. Если же это дѣйствительно такъ, то пусть никто не затрудняетъ самъ себя, доискиваясь и спрашивая о веществѣ, какъ и откуда оно, подобно тѣмъ, которые говорятъ: если Богъ невещественъ, то откуда вещество? Какъ произошло количественное отъ неколичественнаго, зримое отъ незримаго?... На всѣ подобные вопросы о веществѣ отвѣтъ у насъ одинъ: не предполагать, будто бы премудрость Божія не могущественна и могущество не премудро, а напротивъ того, держаться той мысли, что одно съ другимъ неразрывно, что то и другое оказывается однимъ и тѣмъ же, такъ что совокупно и вмѣстѣ съ однимъ усматривается и другое.. Если же въ одномъ и томъ же Богъ вмѣстѣ есть премудрость и могущество, то Онъ не могъ не знать, какъ найти вещество къ устроенію существъ и не могъ не имѣть нужнаго могущества, чтобы умопредставленное привести въ дѣйствительность“ [2]).

Но при этомъ естественно возникало слѣдующее недоумѣніе: не нужно ли поэтому представлять Бога субстанціею міровою, а міръ—саморазвитіемъ и обнаруженіемъ этой субстанціи, и если нѣтъ, то какимъ образомъ Богъ могъ остаться тѣмъ же неизмѣннымъ и самобытнымъ существомъ, производя міръ Самъ Собою, безъ всякаго сторонняго посредства, какъ бы изъ Себя Самаго? На это отцы и учители настоящаго періода, согласно съ предшествовавшими имъ учителями, отвѣчаютъ тѣмъ, что Богъ не изъ Своего собственнаго, внутренняго существа произвелъ міръ, а создалъ его чрезъ внѣшній творческій актъ Своей воли, который не произвелъ никакой

---

[1]) Omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus fundamentum est universorum (Ibid. c. 6).

[2]) In Hexaemer. Patr. curs. compl. graec. t 44. col. 69

перемѣны въ самомъ Его существѣ. Точнѣе же раскрывая и опредѣляя свою мысль, они обращаютъ вниманіе на то весьма важное обстоятельство, что твореніе по своему существенному характеру не есть тоже, что̀ рожденіе, а потому оно съ нимъ не должно быть смѣшиваемо, а напротивъ должно быть строго отличаемо одно отъ другаго. Тогда какъ рожденіе въ Богѣ, по ихъ представленію, составляетъ чисто внутренній процессъ, происходящій въ глубинахъ самаго существа или естества божественнаго, твореніе напротивъ являетъ собою одинъ чисто внѣшній процессъ Его дѣятельности, направленной всецѣло вовнѣ. Рожденіе кромѣ того составляетъ существенную и необходимую принадлежность самаго Божескаго естества, твореніе же напротивъ есть не болѣе, какъ дѣло одного свободнаго творчества ума и воли Божіей выражающихъ или отображающихъ себя во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, безъ всякой чрезъ это убыли или прибыли для самаго существа Божія, подобно тому, какъ и человѣкъ—художникъ, созидающій какое либо произведеніе искусства, хотя и влагаетъ въ него свои мысли, и выражаетъ въ немъ свою волю, но отъ этого самъ ничего не теряетъ изъ своего естества, равно какъ и ничего новаго не прибавляетъ къ нему.

Св. Василій великій пишетъ: „не изъ Себя творитъ Богъ, производя созданія, а Своею дѣятельностію приводитъ ихъ въ бытіе, подобно тому, какъ человѣкъ, обдѣлывающій что нибудь руками, не изъ себя производитъ свое дѣло“ [1]). Эту же самую мысль *св. Аѳанасій* выражаетъ такъ: „что устроено по хотѣнію, то получило начало бытія, и по отношенію къ творящему есть внѣшнее; Сынъ же есть собственное рожденіе Отчей сущности не вовнѣ Отца“ [2]). Вслѣдъ же за Аѳа-

[1]) Advers. Eunom. lib. V. Quod etiamsi Spiritus non vocetur filius, perspicuum tamen est eum ex Deo esse...

[2]) Orat. contr. arian 3. n. 62.

насіемъ тоже подтверждаютъ *св. Епифаній* [1]), *св. Кириллъ александрійскій* [2]), *бл. Августинъ* [3]) *и св. Іоаннъ Дамаскинъ* [4]), ясно и прямо уча, что твореніе міра по своему существу и характеру совершенно не то, что рожденіе Сына, что тогда какъ первое есть внутреннее свойство и дѣйствіе самаго существа Божія, второе—одно внѣшнее дѣйствіе Божіе, и что тогда какъ Сынъ произошелъ изъ самаго естества Отчаго, а потому и единосущенъ съ Нимъ, міръ напротивъ произведенъ творческою силою изъ ничего, и потому составляетъ въ отношеніи къ Богу нѣчто иное по естеству, хотя близкое и родственное Ему, какъ Его собственное произведеніе.

Чтобы точнѣе охарактеризовать актъ творенія, какъ чисто свободный, творческій актъ, въ отличіе отъ внутренняго и необходимаго акта рожденія, нѣкоторые изъ отцевъ Бога—Творца міра сравниваютъ даже съ человѣкомъ—художникомъ, который, вознамѣрившись произвести какое либо дѣло искусства, сперва обдумываетъ и представляетъ его въ своей мысли,

---

[1]) „Рожденное не то, что сотворено, и сотворенное не то, что рождено... Люди, напр. рождаютъ людей, но не творятъ. Если Богъ рождаетъ Себѣ Сына, то не творитъ, т. е не рождаетъ Его отличнымъ отъ Себя по существу“ (Advers. haers. lib III. haeres. 76. c. 36. n. 2).

[2]) „Творить это принадлежность дѣятельности (ἐνεργείας), а рождать—естества. Естество же и дѣятельность не одно и то же, слѣдовательно не одно и то же рождать и творить“ (Thesaur. assert. 18).

[3]) „Вселенная сотворена, а не родилъ ее Богъ изъ Самого Себя, чтобы быть ей тѣмъ же, чѣмъ Самъ Онъ есть. Напротивъ Онъ создалъ ее изъ ничего, чтобы не было равнаго ни Тому, Кѣмъ создана, ни Сыну Его, чрезъ Котораго создана“ (De Genes. contr. manich. lib. I. c. 2. n. 4). „Изъ ничего Богъ сотворилъ все, а изъ Самого Себя Онъ не сотворилъ, но родилъ равнаго Себѣ, Котораго мы именуемъ Сыномъ Божіимъ“ (De liber. arbitr. lib. I. c. 2 n. 5).

[4]) „Не изъ сущности Божіей тварь произошла, а волею и силою Божіею приведена изъ небытія въ бытіе... Рожденіе состоитъ въ томъ, что изъ сущности рождающаго производится рождаемое, равное ему по сущности; твореніе же и созданіе состоитъ въ томъ, что творимое и созидаемое происходитъ внѣ, а не изъ сущности творящаго и созидающаго, и безъ всякаго сомнѣнія не есть подобно ему по сущности“ (De fid. orthodox. lib. I. c. 18).

а послѣ силою свободной воли своей производитъ его на свѣтъ, ничего при этомъ не теряя изъ своего собственнаго существа, а только выражая или являя его въ своемъ произведеніи. „Поелику многіе..., говоритъ *Василій великій*, представляли, что міръ не сотворенъ Богомъ, а самъ собою осуществился, будучи какъ бы оттѣнкомъ Божія могущества, и потому, хотя признавали Бога причиною міра, но причиною не произвольною, какъ тѣло бываетъ причиною тѣни или сіяющее (солнце)—сіянія; то пророкъ, предупреждая эту ложную мысль, выразился объ этомъ самымъ точнымъ образомъ, сказавъ: *вначалѣ сотвори Богъ*. Богъ былъ для міра не этимъ однимъ, т. е. не причиною только бытія, но сотворилъ какъ благій—полезное, какъ премудрый — прекраснѣйшее, какъ могущественный — величайшее. Пророкъ показалъ тебѣ въ Богѣ едва не художника, который, приступивъ къ сущности вселенной, приноравливаетъ ея части одну къ другой, и производитъ само съ собою сообразное, согласное и гармоническое цѣлое“ [1]). По *Златоусту*, Богъ не по какой собственной личной нуждѣ, а единственно по благости Своей создалъ міръ [2]), и создалъ его съ совершеннѣйшею свободою, напередъ начертавши въ умѣ своемъ весь планъ его, какъ поступаетъ и всякій художникъ, и послѣ со всею точностію выполнивши этотъ планъ безъ всякаго для Себя затрудненія или ущерба [3]); потому что, „если бы потребовались и десятки тысячъ такихъ міровъ и даже безконечное число ихъ, Богъ и тогда равно былъ бы достаточенъ для всѣхъ, и не только къ созданію ихъ, но и къ тому, чтобы промышлять о нихъ по созданіи“ [4]). Не иное представленіе имѣли о Творцѣ міра и другіе отцы и учители, когда учили о Немъ, что Онъ не по какой либо необходимости личной, а

[1]) In Hexæmer. homil. 1. n. 7

[2]) In Genes homil. 3 n. 3.

[3]) Ibidem.

[4]) In Ioann. homil. 5. ad verba: in ipso vita erat.

только по благости Своей создалъ міръ [1]), или что Онъ отъ вѣчности составилъ и созерцалъ въ умѣ Своемъ идеальные образы всѣхъ существъ [2]), которые, когда Ему угодно было, и привелъ въ дѣйствительное бытіе силою Своего Слова или чрезъ мановеніе Своей всемогущей воли [3]). Этимъ, конечно, они выражали ту мысль, что твореніе не было необходимымъ и безсознательнымъ плодомъ какого-то слѣпаго и неразумнаго саморазвивающагося начала, а было чисто свободнымъ и обдуманнымъ дѣломъ свободно-разумнаго и личнаго безконечнаго Духа, Который таковымъ былъ до совершенія Своего великаго дѣла творенія, такимъ явилъ Себя во время творенія, и такимъ же пребываетъ и послѣ творенія.

§ 6.

Общая мысль въ древне-отеческомъ ученіи о міротвореніи, и оправданіе ея соображеніями здраваго разума.

Такимъ образомъ древними отцами и учителями церкви ученіе о Творцѣ міра разсмотрѣно было со всѣхъ важныхъ и существеннѣйшихъ его сторонъ, и разсмотрѣно было настолько основательно и убѣдительно, что истинность его должна была явиться во всемъ своемъ свѣтѣ даже предъ соображеніями и судомъ самаго строгаго, только здраваго и не предубѣжденнаго разума. Все высказанное ими по этому предмету, для большей ясности, можно представить въ слѣдующемъ

---

[1]) *Иларій*, напр. Tract. in Psalm. 2. n. 14. *Августин.* De civit. lib. XI. c. 24. *Θедорит.* In Genes. comment. qu. 4.

[2]) *Григор. наз.* напр. Orat. 38. n. 9. *Август.* De civit. lib. XI. c. 4. n. 2. De Genes ad liter. lib. V. c. 18. *Кирил. алекс.* Contr. Iulian. lib. II. Patr. curs. compl. graec T. 76. col. 597. *Максимъ исповѣд.* Capit. de charit. Centur 4. n. 4. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

[3]) *Амвpос.* In Hexaemer. lib. I. c. 9. *Григор. нисск.* Advers. Eunom lib. I. n. 27. *Август.* Ad Oros. contr. priscill. c. 2. n. 2. *Максим. испов.* Capit. de charit. Centur. 4. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. I. c 9.

краткомъ, но цѣлостномъ видѣ. Взглядъ на міръ каждаго неотразимо убѣждаетъ въ томъ, что онъ измѣнчивъ и условенъ. Если же міръ таковъ, то ясно, что онъ не вѣченъ, а сотворенъ. Кѣмъ же онъ сотворенъ? Конечно—Тѣмъ, Кто Самъ уже неизмѣненъ и безусловенъ, а вмѣстѣ съ симъ не сотворенъ или вѣченъ, или Кто есть Богъ. Предполагать, поэтому, что міръ самобытенъ, такъ же нелѣпо, какъ и предполагать, будто бы онъ самъ собою могъ возникнуть вслѣдствіе игры одного случая изъ существовавшихъ отъ вѣчности атомовъ. Если бы таковые даже и на самомъ дѣлѣ отъ вѣчности существовали, то и въ этомъ случаѣ вовсе не мыслимо бы было возникновеніе изъ нихъ, благодаря однимъ случайностямъ, того прекрасно упорядоченнаго и стройнаго міра, какимъ онъ является намъ въ настоящее время. Считать подобное предположеніе вѣроятнымъ совершенно равнялось бы тому, какъ если бы мы стали считать возможнымъ, что деревья, камни и другіе строительные матеріалы сами собою, благодаря одной случайности, могутъ вмѣстѣ сойтись, и благодаря той же игрѣ случая, сами собою могутъ построить домъ, или корабль, или цѣлый городъ. Не менѣе также нелѣпо думать, чтобы міръ произошелъ изъ сущности самаго Божества чрезъ внутреннее и необходимое Его саморазвитіе, равно какъ и предполагать, чтобы Богъ образовалъ его изъ совѣчной Ему готовой матеріи, потому что въ первомъ случаѣ Богъ вовсе пересталъ бы быть Богомъ, ставши за одно съ міромъ, а въ послѣднемъ вмѣсто безграничнаго и всесильнаго бога Онъ явился бы совнѣ ограниченнымъ и зависимымъ существомъ. Единственно вѣрное, поэтому, и несомнѣнное воззрѣніе только то, что, какъ учитъ и самое откровеніе, міръ сотворенъ всемогущимъ и премудрымъ Богомъ, и сотворенъ, какъ по своей формѣ, такъ и по матеріи. Не изъ чего либо вовнѣ готоваго или изъ Своего собственнаго существа создалъ его Богъ, а создалъ единственно чрезъ актъ Своей всемогущей воли, приведши въ

бытіе Свои о немъ мысли и Самъ ничего не потерявъ отъ этого, на подобіе того, какъ и человѣкъ-художникъ, производя свое твореніе на свѣтъ, только свои мысли осуществляетъ при этомъ силою воли, но ничего не утрачиваетъ изъ самаго своего существа. Вотъ вкороткѣ древне-отеческое воззрѣніе на происхожденіе міра!

Чтоже сильнаго и резоннаго можетъ сказать противъ него разумъ? Вѣдь никто не станетъ оспаривать тотъ немнѣнный и общепризнанный фактъ, что всѣ въ мірѣ существа измѣнчивы и условны, т. е. всѣ они такого рода существа, что начинаютъ свое существованіе только съ опредѣленнаго мгновенія времени, и причину, условливающую ихъ бытіе, имѣютъ не въ самихъ себѣ или въ своей собственной природѣ, а вовнѣ лежащихъ ихъ условіяхъ, такъ что если бы не было послѣдняго рода условливающихъ причинъ, то и ихъ самихъ вовсе бы не существовало. Если же такъ, то не вправѣ ли и не обязаны ли мы допустить бытіе такого Существа, которое бы стояло внѣ и выше всѣхъ міровыхъ существъ, которое бы служило послѣднею и высшею причиною, условливающею ихъ существованіе, но въ тоже время Само находилось внѣ и выше подобныхъ условій, или было бы Существомъ безусловнымъ? Останавливаться на томъ объясненіи происхожденія міровыхъ существъ, что одно изъ нихъ произошло отъ другаго, какъ своей условливающей причины, а это въ свою очередь произошло отъ слѣдующей, дальнѣйшей условливающей причины, и такъ далѣе въ безконечность, это значило бы вовсе отказаться отъ объясненія происхожденія міра. Потому что какъ далеко ни поднялись бы мы по лѣсницѣ второстепенныхъ или условныхъ причинъ, всегда будемъ встрѣчаться съ такого рода причинами, которыя для объясненія своего будутъ необходимо предполагать существованіе другихъ дальнѣйшихъ подобныхъ же причинъ. Только тогда мы освободимся отъ безплоднаго круженія нашей мысли въ замкнутомъ

кругѣ условныхъ причинъ, когда совершенно выйдемъ изъ этого круга, и остановимся на верховной и безусловной причинѣ всего міроваго бытія. И это тѣмъ необходимѣе сдѣлать, что безъ этого мы уже вовсе не въ состояніи бы были хотя сколько нибудь понять происхожденіе того общаго плана, порядка и цѣлесообразности, какіе существуютъ въ мірѣ, хотя бы и могли при объясненіи происхожденія каждаго взятаго порознь существа остановиться на однихъ вторичныхъ условныхъ причинахъ, не доискиваясь до причины высшей и безусловной. То еще можно представить въ умѣ, что вторичные въ мірѣ причины или дѣятели могутъ сами собою производить опредѣленныя дѣйствія или существа, предположивъ, конечно, напередъ, что они одарены нужными для этого свойствами и силами, но чтобы эти дѣятели, дѣйствуя только каждый въ своемъ частномъ и опредѣленномъ кругѣ и ничего не зная о взаимныхъ своихъ дѣйствіяхъ, могли дать въ результатѣ гармоническій и цѣлесообразный міръ, это совершенно не мыслимо. Вообразить подобную вещь похоже было бы на то, какъ если бы мы вообразили, что въ большомъ числѣ собравшіеся люди, не имѣя никакого понятія о мелодіи, запѣли стройную, гармоническую пѣснь, или, не имѣя никакого представленія объ архитектурѣ, построили громадное и величественное зданіе, или, ничего не зная о военномъ искусствѣ, образовали изъ себя стройное и строго дисциплинированное войско, и т. п. Чтобы понять или объяснить цѣлесообразность въ мірѣ, при дѣйствіи слѣпыхъ и разрозненныхъ силъ природы, остается одно изъ двухъ: или допустить, что кѣмъ-то напередъ самимъ силамъ природы внутренно сообщенъ опредѣленный законъ или предуказана ихъ дѣятельности опредѣленная норма, съ тѣмъ, чтобы онѣ такъ, а не иначе дѣйствуя, достигали напередъ предположенной разумной цѣли, или же предположить, что кто-то, напередъ имѣя общую идею или планъ вселенной, въ тоже время со стороны надзиралъ

за этими силами и руководилъ, или управлялъ ихъ дѣятельностію, принаровляя ее къ своей идеѣ или къ своему плану. Но въ томъ и другомъ случаѣ нельзя обойтись безъ допущенія существующаго внѣ и выше міра творческаго разума Божія.

Послѣ сказаннаго само собою понятно, что предъ судомъ здраваго разума никакого раціональнаго или научнаго значенія не могли и не должны были имѣть такого рода гипотезы, каковы были у древнихъ атомистовъ или пантеистовъ, пытавшихся объяснить происхожденіе міра изъ самаго же міра безъ допущенія премірнаго и верховнаго Существа. Не говоримъ уже о гипотезѣ самобытнаго и вѣчнаго міра, которая сама лишила себя всякаго значенія, отказываясь отъ всякихъ объясненій его происхожденія. И въ самомъ дѣлѣ, было ли напр. атомистическою гипотезою дано разуму хотя что либо серьезное и свѣтлое въ рѣшеніи самаго важнаго для него вопроса о происхожденіи міра? Ровно ничего. Ею прежде всего предполагалось существованіе вѣчныхъ атомовъ, но это ничѣмъ не подтверждалось, и опытъ доказывалъ противное. Затѣмъ, чтобы объяснить настоящее упорядоченное состояніе міра, она прибѣгала къ игрѣ случая, предположивъ, что, при безчисленныхъ возможныхъ комбинаціяхъ атомовъ, эта игра могла произвести тотъ общій порядокъ, какой получилъ настоящій міръ. Но такъ объяснять происхожденіе міроваго порядка не значило ли только издѣваться надъ разумомъ, который, не отказавшись отъ самаго себя, никогда не въ состояніи допустить того, чтобы изъ безсмыслія могло произойти что либо разумное или носящее на себѣ печать разума? Потому то на подобное объясненіе атомистовъ даже нѣкоторые изъ лучшихъ языческихъ мыслителей (напр. Цицеронъ) отвѣчали тѣмъ, что это похоже на то, какъ если бы стали объяснять происхожденіе Иліады одною игрою и разными случайными совпаденіями двадцати четырехъ буквъ греческаго алфа-

вита, тогда какъ такого рода игра случая не въ состояніи произвести и одного стиха Гомеровой Иліады. Между тѣмъ нужно замѣтить, что въ гипотезѣ случайнаго происхожденія міроваго порядка еще меньше заключается вѣроятности, чѣмъ въ гипотезѣ происхожденія Иліады чрезъ случайную игру и совпаденіе буквъ греческаго алфавита. Тогда какъ по гипотезѣ послѣдней, при 24 только буквахъ, можетъ быть предположено, хотя значительное, но все же ограниченное число случайныхъ совпаденій буквъ, гипотеза первая предполагаетъ для своихъ атомовъ неограниченное или безконечное число возможныхъ случайныхъ совпаденій или комбинацій. Но понятно, чѣмъ больше увеличивается количество возможныхъ для атомовъ случайныхъ совпаденій, тѣмъ менѣе должно становиться вѣроятнымъ, чтобы они случайно могли попасть на тѣ именно, а не на иныя комбинаціи, какія требовались для образованія настоящаго порядка вещей. Наконецъ, если бы и допустить, что все таки удалось атомамъ попасть на настоящій порядокъ міровой, то спрашивается, что бы могло заставить надолго остановиться на этомъ послѣднемъ порядкѣ, или что могло бы помѣшать имъ мгновенно измѣнить свое положеніе и начать свою прежнюю безпорядочную игру разными комбинаціями, продолжая таковую въ безконечность?

Всѣ эти и подобныя имъ несообразности въ эпикурейской гипотезѣ сознавали, конечно, и древніе пантеисты, почему и противопоставили ей свою новую гипотезу происхожденія міра, а именно они предположили, что въ глубинѣ всѣхъ безчисленныхъ и разнообразныхъ міровыхъ явленій лежитъ одна міровая душа или, что тоже, такого рода міровая сила, которая изъ себя произвела и непрерывно производитъ ихъ, а также одушевляетъ ихъ, централизуетъ или организуетъ собою, и что эта душа и составляетъ послѣднее основаніе или причину міра, или есть его Богъ. Но и этою гипотезою если отчасти устранялись затрудненія и несообразности прежнія, то за то на мѣсто ихъ ставились новыя не менѣе важныя и неодолимыя затрудненія. Съ предположеніемъ души міровой,

какъ жизненной и разумной силы, одушевляющей, организующей и осмысляющей міръ, само собою понятно, легко могли быть объясняемы порядокъ и цѣлесообразность въ мірѣ, но спрашивалось, что же это за душа міровая? Есть ли она дѣйствительно въ мірѣ и притомъ такъ, что міръ составляетъ внутреннее ея развитіе, а она сама служитъ внутреннею основою всѣхъ его явленій? И если она дѣйствительно есть въ мірѣ, то можно ли ее признать послѣднимъ его основаніемъ, т. е. такого рода существомъ, которое бы, служа основаніемъ для міра, само для себя уже не предполагало другаго основанія, или было бы существомъ безусловнымъ? На тотъ и другой вопросъ пантеисты давали положительный отвѣтъ; но въ этомъ и заключалась вся несостоятельность и противорѣчивость ихъ воззрѣнія на происхожденіе міра. Если душа ихъ дѣйствительно есть въ мірѣ и составляетъ внутреннее единое съ міромъ и со всѣми его проявленіями, то ясно, что она не безусловна, а такъ-же условна, какъ и всѣ взятыя порознь или въ совокупности міровыя явленія. Потому что не мыслимо, чтобы безусловнымъ могло быть то, чего внутреннюю природу составляетъ условность, или что внутренне и необходимо изъ своей природы производитъ одно условное. Если же душа ихъ дѣйствительно представляетъ собою существо безусловное, то по этой же самой причинѣ она не можетъ быть душею міровою, потому что опять не мыслимо, чтобы безусловное становилось условнымъ или дѣлалось сущностію и природою существъ условныхъ. Такимъ образомъ оставалось одно изъ двухъ: или признать все упорядочивающую въ мірѣ душу міровою сущностію, и тогда низвесть ее на степень бытія условнаго, хотя и условливающаго собою всѣ частныя явленія міровыя, но въ тоже время позади или выше себя предполагающаго еще высшую безусловную причину, или же признать за ней безусловность, и тогда выдѣлить ее изъ области бытія условнаго и мыслить ее, какъ премірный, верховный Духъ, царящій надъ всѣми, условными формами бытія и жизни, но въ себѣ самомъ не заключающій ничего условнаго или конечнаго.

На какой изъ этихъ сторонъ была истина, это отчасти было уже сознано и нѣкоторыми изъ лучшихъ древнихъ мыслителей, а именно тѣми, которые вслѣдъ за Платономъ верховный умъ (νοῦς) совершенно отдѣлили отъ міровой матеріи, и за Нимъ признали свободно-разумное дѣйствованіе по идеямъ и цѣлямъ, выразившееся въ образованіи міра. Правда, и въ этомъ воззрѣніи была допущена та немаловажная несообразность, что подлѣ верховнаго разума была помѣщена совѣчная Ему матерія, представлявшая собою своего рода границу Его бытія и жизнедѣятельности, но тѣмъ не менѣе нельзя не примѣтить того, что оно стояло выше всѣхъ прежнихъ древнихъ теорій о происхожденіи вещей и прямо шло на встрѣчу возвышеннѣйшему христіанскому ученію о происхожденіи міра. Хотя здѣсь допускалось бытіе совѣчной Богу матеріи, но она допускалась какъ μὴ ὄν, какъ чисто страдательный мертвый матеріалъ, и допускалась, какъ намъ кажется, не съ иною цѣлію, какъ той, чтобы выдѣлить Бога изъ міра, возвысить Его надъ нимъ, чего достигнуть какъ либо иначе не представлялось пока возможнымъ, при недостаткѣ идеи творенія. Между тѣмъ содержащаяся въ этомъ воззрѣніи мысль о Богѣ, какъ художникѣ или образователѣ міра, не только не стояла въ прямомъ противорѣчіи съ представленіемъ о Богѣ-Творцѣ міра, но напротивъ къ нему близко и даже очень близко подходила. Близость эта заключалась, конечно, не въ признаніи за Богомъ только образовательнаго Его отношенія къ міру, а въ томъ важномъ предположеніи, что Богъ произвелъ міръ не чрезъ внутреннее и необходимое Свое саморазвитіе, а чрезъ внѣшній актъ Своей воли, дѣйствуя какъ художникъ, управляемый въ своихъ дѣйствіяхъ единственно идеями и цѣлями своей производительности. Потому то, какъ мы видѣли, отцы и учители церкви, хотя со всею силою выступали противъ древне-дуалистическаго ученія о Богѣ, какъ только образователѣ міра, но въ то же время въ своемъ уче-

ніи о Богѣ-Творцѣ міра они удерживали представленіе объ Его творческомъ отношеніи къ міру, какъ похожемъ на отношеніе художника къ своему произведенію, при чемъ, конечно, всегда это представленіе ставилось во внутренней нераздѣльной связи съ идеею чистаго, безусловнаго творчества Божія.

И въ самомъ дѣлѣ, аналогія художническаго или, какъ часто выражаются, творческаго генія человѣческаго, производящаго разныя произведенія искусства, можетъ и должна быть признана самою лучшею и даже, можно сказать, единственною аналогіею, которая можетъ имѣть мѣсто въ объясненіи ученія о творческомъ произведеніи міра, и которая не только ничѣмъ ему не мѣшаетъ, но скорѣе возможно лучшимъ или доступнымъ для разума образомъ истолковываетъ и даже оправдываетъ. На міръ въ его гармонической цѣлостности и цѣлесообразности мы не иначе можемъ смотрѣть, какъ на самое возвышеннѣйшее и художественнѣйшее произведеніе искусства. Если же такъ, то не въ правѣ ли и не обязаны ли мы, при объясненіи происхожденія этого произведенія, взять аналогію съ образа происхожденія того рода произведеній искусства, которыя завершаютъ собою на землѣ всѣ произведенія искусства природы, т. е. произведеній искусства человѣческаго? Останавливаясь же на какомъ бы то ни было родѣ произведеній искусства человѣческаго, мы необходимо предполагаемъ и отличаемъ отъ него виновника его, и кромѣ того въ этомъ виновникѣ мы необходимо предполагаемъ умъ, обладавшій идеею произведенія, а также волю и энергію, какія нужны были для выраженія или осуществленія вовнѣ этой идеи. Не должны ли, поэтому, мы и при разсматриваніи міра необходимо предположить, что у него былъ отличный отъ него Виновникъ, и что этотъ Виновникъ обладалъ безграничнымъ умомъ, могшимъ составить идею о такомъ громадномъ и въ тоже время гармоническомъ произведеніи, а также без-

граничною энергіею и силою, какія потребны были для осуществленія этой необъятной и многосложной идеи?

Но намъ говорятъ (пантеисты), отчего же мы не останавливаемся на аналогіяхъ произведеній искусства природы, напр. на томъ, какъ растительное сѣмя, слѣдуя присущему ему закону цѣлесообразности, развивается въ художественное растеніе или дерево, какъ органическій зародышъ, слѣдуя прирожденному ему типу, принимаетъ самую замысловатую и гармонически-стройную форму организма, или какъ животное, покоряясь инстинкту, безсознательно производитъ нѣчто похожее на произведенія искусства человѣческаго, и т. п.? Между тѣмъ если бы мы отсюда взяли аналогію для объясненія цѣлесообразности міровой, то должны были бы, совмѣстно съ пантеистами, придти къ тому выводу, что цѣлесообразность имманентно присуща самой природѣ, или что внутреннее и послѣднее основаніе цѣлесообразности заключается не внѣ ея, а внутри ея самой. На это мы отвѣчаемъ тѣмъ, что произведенія искусства человѣческаго не представляютъ собою что либо совершенно оторванное отъ природы, а напротивъ составляютъ собою одинъ изъ видовъ искусства самой же природы, и притомъ, что̀ весьма важно, такой видъ, который только совершенно понятенъ и ясенъ для насъ, потому что о немъ одномъ мы хорошо знаемъ, на основаніи собственнаго сознанія нашего и наблюденій надъ подобными намъ людьми. Естественнѣе всего, поэтому, намъ, при объясненіи цѣлесообразности міровой, избирать за исходную точку зрѣнія аналогію искусства человѣческаго, чтобы идти отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, а не поступать наоборотъ, чтобы идти отъ неизвѣстнаго къ извѣстному. Между тѣмъ мы всѣ убѣждены въ томъ, что главное и существенное условіе во всякомъ искусствѣ человѣческомъ составляетъ разумъ, который напередъ начертываетъ идею или цѣль извѣстнаго произведенія и затѣмъ подбираетъ къ этому соотвѣтственныя или пропорціональ-

ныя средства, и въ этомъ такъ твердо и неотразимо убѣждены, что никакъ, не отказавшись отъ своего разума, не можемъ допустить того, чтобы какое бы то ни было художественное произведеніе могло образоваться безъ разума, напередъ предначертавшаго его идею или планъ и придумавшаго для этого нужныя средства. Потому-то, обращаясь отсюда ко вселенной и замѣчая здѣсь вездѣ самые очевидные и осязательные слѣды цѣлей и пропорціональныхъ средствъ, направленныхъ прямо къ извѣстнымъ цѣлямъ, мы никакъ иначе не можемъ понять и объяснить этого рода явленій, какъ только предположивши, что устроялъ природу высшій Разумъ, который напередъ начерталъ для ней опредѣленныя цѣли, и сообразно съ ними употребилъ въ дѣло свои опредѣленныя средства. Ссылка здѣсь на то, что всѣ силы природы дѣйствуютъ гармонично вслѣдствіе внутренне-присущаго имъ закона цѣлесообразности, что напр. сѣмя растительное или животное развивается въ тотъ или другой стройный организмъ вслѣдствіе прирожденности ему той или иной нормы развитія или типа, ни къ чему не ведетъ Потому что если бы и такъ было, то и въ этомъ случаѣ мы не освобождались бы отъ необходимости допустить существованіе верховнаго Разума, какъ послѣдняго основанія цѣлесообразности въ мірѣ. Вѣдь силы природы, а также растительныя сѣмена или зародыши животныхъ сами по себѣ совершенно слѣпы, неразумны и о той цѣлесообразности, которая составляетъ ихъ внутренній законъ или норму, ничего не знаютъ. А потому, если и допустить, что имъ внутренно присущъ или прирожденъ законъ цѣлесообразности, то для того, чтобы понять самую прирожденность этого закона, не должны ли мы будемъ необходимо допустить существованіе верховнаго Разума, который вмѣсто слѣпыхъ и неразумныхъ физическихъ силъ самъ напередъ обдумалъ и сообразилъ, какъ и что имъ нужно дѣлать для извѣстныхъ цѣлей, и свой законъ относительно этого внѣдрилъ въ самую ихъ внутреннюю природу?

Но могутъ еще сказать намъ, отъ чего же мы, хотя пользуемся аналогіею творчества человѣческаго, производящаго искусство, но не все отсюда переносимъ на верховный творческій Разумъ, отъ чего мы напр. не утверждаемъ, что этотъ Разумъ, при художническомъ производствѣ міра, пользовался, какъ всегда пользуется человѣкъ художникъ, потребнымъ для этого готовымъ матеріаломъ, а вмѣсто этого говоримъ, что онъ все произвелъ изъ ничего, тогда какъ совершенно не мыслимо, чтобы изъ ничего могло произойти что либо? На это мы отвѣчаемъ тѣмъ, что не нужно забывать, что существуетъ безконечная разница между безконечнымъ Духомъ Божіимъ и конечнымъ духомъ человѣческимъ, и что, поэтому, на всякаго рода аналогіи, почерпаемыя нами изъ духа нашего, хотя онѣ имѣютъ весьма важное и существенное значеніе въ дѣлѣ Боговѣденія, нужно смотрѣть, какъ на слабые только или тусклые отобразы, которые далеко не выражаютъ всего того, что есть въ самомъ существѣ высочайшаго предмета. Если ограниченный духъ человѣческій не можетъ произвести чего либо безъ чего либо внѣшняго, по тому самому, что онъ во всемъ внѣшними условіями ограниченъ; то слѣдуетъ ли отсюда, чтобы также точно поступалъ и Духъ безконечный, который ничѣмъ не ограниченъ, и ни отъ чего совнѣ не зависитъ? Какое будетъ противорѣчіе допустить, что Богъ Самъ Собою производитъ, какъ то, что имѣетъ произвести, такъ и то, при посредствѣ чего это можетъ быть произведено. Если бы мы вмѣстѣ съ пантеистами утверждали, что Богъ есть только какое то безусловно неопредѣленное, безкачественное или даже абстрактное существо, и въ тоже время произвелъ міръ изъ ничего, то тогда, конечно, имѣло бы свой смыслъ возраженіе, что изъ ничего не можетъ быть что либо. Но оно не имѣетъ никакого мѣста и значенія, при нашемъ представленіи о Богѣ, какъ существѣ, обладающемъ всею полнотою бытія и жизни, а также силъ потребныхъ для

произведенія міра. Чтобы представить возможнымъ происхожденіе міра, для насъ достаточно знать, что Богъ отъ вѣчности имѣлъ въ Своемъ умѣ мысли о мірѣ, со всѣми его вещами и существами, и что при Своемъ всемогуществѣ Онъ обладалъ всѣмъ, что нужно было для осуществленія ихъ на дѣлѣ. А какъ именно эти мысли божественныя обратились въ самыя вещи и существа, это, конечно, навсегда должно составить для нашего разума тайну непонятную и непроницаемую. Тѣмъ не менѣе это не должно давать намъ права отрицать возможность ею прикрытаго самаго факта его происхожденія. Мало ли чего даже изъ самаго близкаго намъ и подручнаго мы не знаемъ, какъ оно происходитъ, хотя бываемъ совершенно увѣрены въ его дѣйствительности. Напримѣръ, знаемъ ли мы, какимъ образомъ внѣ насъ находящіяся существа посредствомъ впечатлѣній на насъ обращаются въ мысленные образы, и мыслятся нашимъ умомъ, какъ чистыя понятія? Конечно, нѣтъ. Между тѣмъ никто не сочтетъ себя вправѣ возражать что либо противъ возможности или дѣйствительности этого психическаго феномена. Если же такъ, то почему же мы не можемъ допустить того, чтобы и наоборотъ мысленные образы вещей могли бы быть обращены въ дѣйствительныя вещи, при дѣйствіи всемогущества Божія?

§ 7.

Дальнѣйшая судьба этого ученія и безполезность позднѣйшихъ раціоналистическихъ попытокъ поколебать его значеніе.

Этихъ-то раціональныхъ соображеній придерживались древніе отцы и учители и настолько твердо успѣли оградить и такъ высоко поднять христіанское ученіе о міротвореніи, что оно мало по малу заняло подобающее ему господственное положеніе не только между умами простыми, но и образованными, оттѣснивъ собою назадъ всѣ прежнія древне-фило-

софскія воззрѣнія на происхожденіе міра. И въ этомъ ничего не было удивительнаго, потому что совершенно естественно было разуму преклониться предъ открывшеюся ему истиною, которую онъ такъ долго и понапрасну искалъ и нигдѣ не находилъ. Но удивительно то, что и послѣ того, какъ эта истина всѣмъ открылась и стала извѣстна каждому, не перестаютъ особенно на западѣ появляться такого рода мыслители, которые въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра предпочитаютъ возвращаться къ прежнимъ, отжившимъ свое время, теоріямъ, то пантеизма, то матеріалистическаго атомизма. Въ средніе, впрочемъ, вѣка подобные мыслители представляли собою одиночныя и не имѣющія важнаго значенія явленія [1]). Древне-схоластическими богословами, хотя привычныя имъ словопренія и діалектическія тонкости допускались и въ ученіи о міротвореніи, главная мысль въ этомъ ученіи о твореніи изъ ничего удерживалась вообще весьма строго и твердо [2]). Тоже самое можно сказать и о протестантскихъ богословахъ болѣе давнихъ. Но въ новѣйшее время на западѣ особенно

---

[1]) Такъ напр. *Іоаннъ Скотъ Эригена* вмѣсто ученія о твореніи пытался возстановить древній пантеизмъ. Но его примѣръ не нашелъ себѣ подражателей.

[2]) *Фридегисъ турскій*. напр. защищалъ реальную дѣйствительность *ничто*, какъ безконечнаго рода, изъ котораго всѣ существующіе роды вещей получили свою форму (Ritter. VII, s. 189).

Александръ гальскій дѣлаетъ различіе между nihilum privatum (т. е ничтожествомъ, представляемымъ грубою и необразованною матеріею) и nihilum negativum (полнымъ ничтожествомъ), утверждая твореніе въ смыслѣ послѣднемъ (Gieseler. Dogm. s. 495).

Ѳома аквинскій поставляетъ на видъ, что твореніе изъ ничего составляетъ предметъ вѣры, а не доказательнаго знанія. Пытаясь же приблизить его къ разуму, онъ смотритъ на Бога, какъ первообразъ всякаго бытія и предполагаетъ, что въ Немъ отъ вѣчности существовала идея о мірѣ, которая чрезъ внѣшній актъ воли Божіей бывъ осуществлена во внѣ и стала самымъ міромъ (summ. P. 1. quaest. 44. art. 2). Подобное же представленіе и у *Альберта великаго* (Baur. Lehrbuch. der dogm. Gesch § 82. p. 254).

Дунсъ-Скотъ же прямо и твердо настаиваетъ на одномъ, что Богъ есть primum efficiens (Prolog. comment. sen. lib. II. dist. 1. qu. 2).

въ протестантскомъ мірѣ чаще и чаще стали появляться не только системы, но и школы, какъ пантеистическаго такъ и въ особенности матеріалистическаго направленія, одинаково враждебныя христіанскому ученію о міротвореніи. Этого рода явленія стали и въ наше время такъ не рѣдки и даже часты, что легко можетъ у многихъ возникать недоумѣніе, не представила ли въ самомъ дѣлѣ новѣйшая наука какихъ либо новыхъ неоспоримыхъ и твердыхъ данныхъ, которыя могутъ давать разуму полное право отказаться отъ древне христіанскаго ученія о міротвореніи, или, что тоже, не предложила ли она въ своемъ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра настолько удовлетворительнаго и несомнѣннаго отвѣта, что его нельзя не предпочесть тому рѣшенію, какое доселѣ сообщалось въ христіанствѣ? Но ничего подобнаго нѣтъ. При серьезномъ вниканіи въ сущность дѣла оказывается, что новѣйшія теоріи происхожденія міра, какъ пантеистическая, такъ и матеріалистическая представляютъ собою не болѣе, какъ только повтореніе или возобновленіе огжившихъ свое время теорій древнеязыческихъ. Въ нихъ новая только научная подкладка или обстановка, но основа или сущность дѣла одна и таже. Противъ нихъ, поэтому, всю свою силу имѣютъ тѣ аргументы, противъ которыхъ не могли устоять прежнія, уже нами разсмотрѣнныя, теоріи.

§ 8.

Несостоятельность новѣйшихъ пантеистическихъ теорій.

Что, спрашивается, новѣйшій пантеизмъ сравнительно съ древнимъ придумалъ и сказалъ новаго, болѣе удовлетворительнаго въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра? Стоящій во главѣ всѣхъ позднѣйшихъ пантеистовъ, *Спиноза* вотъ какъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ. Міръ есть не что иное, какъ внутренняя и необходимая акциденція или принадлежность Са-

маго Бога. Который въ свою очередь есть ничто иное, какъ внутренняя и небходимая его субстанція. Міръ, поэтому, не составляетъ собою чего либо случайнаго или произшедшаго во времени, а существуетъ такъ же вѣчно, какъ и его безусловная и безконечная субстанція, изъ которой онъ вѣчно возникаетъ. И изъ этой субстанціи возникаетъ онъ не чрезъ свободно-творческій ея актъ, какого въ ней и не можетъ быть при недостаткѣ разума и воли, а вслѣдствіе ея внутренней физической необходимости, заставляющей ее вѣчно проявлять свою сущность въ міровыхъ явленіяхъ, хотя скоротечныхъ и мимолетныхъ, но никогда не прекращающихъ своего чередованія.

Но что такое эта гипотеза Спинозы, какъ не воспроизведеніе древне пантеистическаго міровоззрѣнія со всѣми его ошибками и недостатками? Свою субстанцію, изъ которой хочетъ произвести міръ, Спиноза признаетъ вполнѣ самобытною, безконечною и безусловною, но въ тоже время онъ утверждаетъ, что эта же самая субстанція составляетъ собою основу и сущность всѣхъ конечныхъ и условныхъ міровыхъ явленій, равно какъ эти явленія составляютъ внутреннюю и необходимую ея принадлежность, такъ что если бы не было ихъ, то не было бы и самой субстанціи. Мыслимо ли это? Кто можетъ понять и допустить, чтобы существо по своей природѣ самобытное, въ тоже время по какому то внутреннему закону той же природы вѣчно дѣлало себя случайнымъ и мимолетнымъ, или чтобы оно, будучи безусловнымъ, вѣчно условливалось, или, будучи безконечнымъ, вѣчно дробилось на самыя мелкія конечныя и ограниченныя существа? Одно изъ двухъ: или субстанція Спинозы дѣйствительно самобытна, безусловна и безконечна, и въ такомъ случаѣ она должна быть изъята отъ всего, замѣчаемаго въ мірѣ, случайнаго, условнаго и конечнаго, или же она дѣйствительно составляетъ внутреннюю основу и сущность всѣхъ случайныхъ и условныхъ міровыхъ явленій, и тогда должна быть признана и сама случайною,

условною и конечною. Но Спиноза, хотя допускаетъ и первое, тверже и рѣшительнѣе всего настаиваетъ на послѣднемъ. Субстанція его, слѣдовательно, если допустить за ней дѣйствительное бытіе, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана самобытнымъ и безусловнымъ существомъ, или послѣднимъ основаніемъ всего существующаго, не предполагающимъ уже для себя никакой другой высшей причины, а необходимо должна напротивъ быть признана условною, или, что тоже, должна быть отнесена къ разряду такого рода условныхъ или вторичныхъ причинъ, которыя, хотя въ лѣствицѣ міроваго бытія занимаютъ сравнительно высшее мѣсто, но тѣмъ не менѣе для своего объясненія требуютъ еще внѣ и выше ихъ стоящей послѣдней безусловной причины. Между тѣмъ даже и въ ряду этихъ вторичныхъ причинъ нельзя отвести для ней перваго мѣста или самаго высшаго и господствующаго положенія; потому что она, какъ изображаетъ ее Спиноза, въ своей сущности далеко не заключаетъ всего того, что существуетъ, а потому и не въ состояніи объяснить собою происхожденія всего существующаго. Она, по представленію Спинозы, хотя и обладаетъ аттрибутомъ мышленія и своего рода дѣятельностію, но это мышленіе безусловно неопредѣленное и безкачественное, эта дѣятельность безусловно невозмутима и непроизвольна, иначе говоря, она не имѣетъ въ себѣ ни яснаго сознанія или разума, ни дѣйствующей по разумнымъ побужденіямъ и цѣлямъ воли, или свободы. Если, поэтому, при посредствѣ ея и можно объяснить происхожденіе какого либо бытія въ мірѣ, то развѣ только безчувственнаго и безсознательнаго. Но какъ объяснить происхожденіе и появленіе въ мірѣ существъ съ разумомъ и свободою. Развѣ вопреки неотразимому сознанію и опыту отвергнуть присутствіе въ людяхъ свободы, какъ это дѣлаетъ Спиноза? Но еще остается у людей разумъ, что же съ нимъ дѣлать? Развѣ отвергнуть и его существованіе? Какъ наконецъ объяснить замѣчаемый во

всемъ мірѣ одинъ общій планъ и порядокъ? Не слѣдуетъ ли отвергнуть и это, что отчасти и дѣлаетъ Спиноза, отрицая существованіе въ мірѣ цѣлесообразности въ ея строгомъ и общепринятомъ смыслѣ? Но онъ самъ все таки допускаетъ въ мірѣ извѣстнаго рода порядокъ и планъ, отъ чего же, спрашивается, это зависитъ? Отвѣтомъ на это служитъ у Спинозы то предположеніе, что его субстанція, хотя безсознательна и неразумна, дѣйствуетъ всегда закономѣрно, необходимо слѣдуя закону присущему ея внутренней природѣ. Но можно ли понять этого рода правильность или закономѣрность въ дѣятельности субстанціи, при отсутствіи въ ней разума и яснаго представленія цѣлей и средствъ?

Тѣже затрудненія и недостатки представляетъ и болѣе поздняя гипотеза *Шеллингова*, которою тоже предполагается, что хотя Богъ есть существо абсолютное и единственный виновникъ міра, но Онъ же составляетъ Собою и самую основу міровую, которая, бывъ на первыхъ порахъ безчувственною и безсознательною, т. е. одною слѣпою и темною природою, впослѣдствіи перешла на степень бытія чувствительнаго и сознательнаго, т. е. чувствующаго и мыслящаго духа, почему и образовала міръ, состоящій съ одной стороны изъ безчувственныхъ и безсознательныхъ, а съ другой изъ чувствующихъ и духовно разумныхъ существъ. Понятно, что это абсолютное Шеллингово, такъ какъ оно не сразу обладаетъ всецѣлымъ бытіемъ своимъ, а овладѣваетъ имъ постепенно, и притомъ путемъ перехода въ непрерывный рядъ случайныхъ и условныхъ существъ, вовсе не есть поистинѣ абсолютное или безусловное существо, а потому для объясненія себя самаго необходимо требуетъ предположить внѣ и выше себя другое дѣйствительно безусловное существо, дающее ему бытіе и жизнь. Кромѣ того, это абсолютное, по изображенію самаго же Шеллинга, таково, что если бы и признать его первою или самою высшею причиною міра, то имъ можно бы было объяснить происхожденіе

развѣ только одного матеріальнаго и безчувственнаго бытія, но ничуть не сознательнаго и разумнаго. То еще можно понять, что изъ того существа, основу котораго составляетъ физическая и безсознательная природа, можетъ произойти рядъ такихъ же чисто физическихъ и безсознательныхъ существъ. Но какъ изъ него могутъ произойти сознательныя и духовно-разумныя существа, это понять такъ же невозможно, какъ невозможно понять, чтобы физически-темное и неразумное произвело изъ себя чистѣйшій свѣтъ духовный и разумъ, или же само обратилось въ этотъ высшій и ему противоположный видъ бытія.

Чтобы обойти всѣ эти затрудненія, *Гегель* свое абсолютное въ его первоначальномъ состояніи представляетъ уже не какъ слѣпую и темную природу, подобно Шеллингу, а мыслитъ его, какъ всеобщую абсолютную идею, надѣясь этимъ легко объяснить происхожденіе, какъ матеріальнаго, такъ и высшаго духовнаго порядка вещей. Но попытка напрасная. Что такое это за абсолютная идея, которую Гегель полагаетъ въ основу міра и изъ которой онъ надѣется произвести все существующее, приписавъ ей законъ внутренняго діалектическаго развитія, или непрерывнаго и постепеннаго перехожденія отъ тезиса къ антитезу и синтезу,—или отъ бытія къ инобытію и быванію? Дѣйствительно ли она абсолютна или безусловна, или же условна? Если ее не считать одною чистою абстракціею, а признать за ней нѣкоторое дѣйствительное значеніе, то она будетъ обозначать собою не что иное, какъ мысленное бытіе самаго общаго и неопредѣленнаго свойства, бытіе, имѣющее видъ одного мыслительнаго матеріала, который только впослѣдствіи времени, благодаря длинному и сложному процессу развитія, имѣетъ принять опредѣленную, цѣлостную и законченную форму мысли, или, что тоже, взойти на степень духа. Но можетъ ли такое бытіе быть признано безусловнымъ? Мыслимое ли дѣло, чтобы безусловное не было сразу тако-

вымъ, а становилось имъ только послѣдовательно и постепенно, проходя чрезъ безчисленныя и разнообразныя степени случайныхъ и условныхъ метаморфозъ? Понятно, поэтому, что идея, полагаемая Гегелемъ въ основу міробытія, не безусловна, а условна. Если же она такова, то для объясненія себя самой необходимо предполагаетъ существованіе безусловнаго существа, стоящаго внѣ и выше ея. Безъ этого ея первоначальное существованіе вовсе необъяснимо и немыслимо. Необъяснимымъ также въ семъ случаѣ должно остаться и дальнѣйшее послѣдовательное развитіе этой идеи до степени духа. Ибо кто можетъ понять то, чтобы она сама собою безъ сторонняго и высшаго содѣйствія, то обращалась сперва въ грубую матерію и въ матеріальныя, безчувственныя существа, то впослѣдствіи отсюда какимъ-то чудомъ преобразовывалась въ духъ, и появлялась въ формѣ духовныхъ и свободно-разумныхъ существъ? Ссылка здѣсь на внутренно присущій идеѣ законъ постепеннаго и правильнаго развитія ничѣмъ не помогаетъ дѣлу. Потому что онъ остается неразрѣшаемымъ, откуда этотъ разумный, правильный и цѣлесообразный законъ, если не предположить, что онъ напередъ существовалъ въ умѣ высшаго безусловнаго существа а впослѣдствіи положенъ Имъ былъ въ основу всего міроваго бытія? Мыслимо ли существованіе чего бы то ни было закономѣрнаго и цѣлесообразнаго, безъ предположенія напередъ цѣлостнаго и опредѣленнаго существа, обладающаго полнымъ и яснымъ разумомъ?

Не болѣе счастливъ былъ въ попыткѣ объяснить все существующее и одинъ изъ самыхъ позднихъ и современныхъ намъ пантеистовъ *Гартманъ*, который абсолютную идею Гегелеву замѣнилъ своимъ безсознательнымъ абсолютнымъ. Это абсолютное то имѣетъ преимущество предъ абстрактною или по крайней мѣрѣ совершенно неопредѣленною идеею Гегелевою, что представляетъ собою сразу опредѣленное и дѣйствительное существо, такъ какъ, по изображенію Гартмана, оно одарено

жизнію, чувствительностію и даже своего рода темною и инстинктивною волею, хотя въ тоже время нѣтъ въ немъ при этомъ ни сознанія, ни разума. Но можетъ ли оно быть признано существомъ абсолютнымъ, а также послѣднимъ основаніемъ или причиною всѣхъ вещей? Очевидно, что ему нельзя приписать ни того, ни другого. То самое, что это абсолютное представляется лишеннымъ сознанія и разума, ясно показываетъ, что оно не вполнѣ цѣлостное и совершенное существо, не говоря уже о томъ, что оно не можетъ быть признано безусловнымъ и по тому самому, что по природѣ своей составляетъ одно со всѣми случайными и условными міровыми существами. Если же такъ, то для объясненія бытія его самаго необходимо предположить другую высшую его причину. Но пусть оно такъ ли или иначе существуетъ, спрашивается: можно ли объяснить изъ него происхожденіе всего въ мірѣ существующаго? Правда, какъ обладающее дѣйствительнымъ бытіемъ и жизнію, а также, хотя безотчетною, но необходимо и инстинктивно стремящеюся къ извѣстной цѣли волею, оно можетъ производить чрезъ себя или изъ себя извѣстнаго рода дѣйствительныя и живыя существа. Но его производительность, понятно, должна ограничиться одною областію существъ матеріальныхъ и безсознательныхъ или неразумныхъ. Перейти же за эту черту, или, что̀ тоже, перенестись въ область сознательныхъ или духовно разумныхъ существъ оно вовсе не въ состояніи,—это было бы выше его силъ и противъ его природы. Ибо какимъ образомъ безсознательное и неразумное могло бы изъ себя произвести сознательное и разумное? Это бы значило тоже, что въ слѣдствіи или дѣйствіи можетъ быть больше, чѣмъ сколько бываетъ въ причинѣ.

Гартманъ ссылается на то, что въ нашей собственной психической жизни безсознательныя состоянія не представляютъ собою чего либо совершенно чуждаго сознанію, потому что при извѣстныхъ условіяхъ легко они могутъ переходить

въ сознательныя, равно какъ и наоборотъ состоянія сознательныя не составляютъ чего либо совершенно чуждаго всякаго элемента безсознательности, и даже при извѣстныхъ условіяхъ легко могутъ нисходить на степень состояній безсознательныхъ. А это въ свою очередь служитъ для него яснымъ признакомъ того, что будто бы сознательное по своей природѣ не есть что либо иное или противоположное въ отношеніи къ безсознательному, а напротивъ въ немъ самомъ получаетъ свою основу, и изъ него возникаетъ и развивается, представляя собою по отношенію къ нему только высшую и совершеннѣйшую форму бытія, по существу же своему ничѣмъ отъ него не разнясь. Но если бы было и такъ, то спрашивается, отъ чего же Гартманъ не предполагаетъ необходимо въ своемъ безсознательномъ абсолютномъ сознанія и разума, а настаиваетъ только на томъ, что оно бозсознательно? Если въ самомъ абсолютномъ безсознательность не можетъ перешагнуть границъ своихъ и перейти въ сознательность, то какъ понять то, что она въ каждомъ человѣкѣ такъ легко и такъ неуклонно всегда переходитъ въ сознаніе и разумъ?

Непонятною также для Гартмана загадкою должно остаться и то, отъ чего вездѣ—въ мірѣ порядокъ и цѣлесообразность, когда его абсолютное, составляющее послѣднюю основу всего, не имѣетъ никакого яснаго представленія о цѣляхъ и средствахъ, и когда во всей своей дѣятельности управляется однимъ слѣпымъ и темнымъ инстинктомъ? Ссылка здѣсь на аналогіи закономѣрнаго и цѣлесообразнаго искусства природы, производимаго то слѣпою растительною и жизненною силою, то темнымъ инстинктомъ животныхъ, нисколько не объясняетъ дѣла, потому что всѣ эти явленія искусства природы сами по себѣ темны, почему прежде всего для самихъ себя требуютъ нужнаго объясненія. А такъ какъ единственнымъ средствомъ къ ихъ объсненію служитъ аналогія искусства человѣческаго, и такъ какъ послѣднее всегда необходимо

предполагаетъ все напередъ предусматривающій и расчисляющій разумъ, то мы, при объясненіи инстинктивнаго искусства природы, необходимо должны рѣшиться на одно изъ двухъ: или вовсе отказаться отъ пониманія этого рода искусства, или же предположить, что здѣсь слѣпыя силы или темные инстинкты служатъ только вторичными или исполнительными дѣятелями, позади же ихъ въ послѣдней инстанціи находится другой высшій и главный разумный дѣятель, который все напередъ предусматриваетъ, предрасчисляетъ и вкладываетъ въ ихъ природу извѣстныя и опредѣленныя нормы дѣятельности, необходимыя для выполненія напередъ предусмотрѣнныхъ и предначертанныхъ имъ цѣлей.

§ 9.

Несостоятельность гипотезы новѣйшаго матеріализма.

Теперь слѣдуетъ спросить, чѣмъ новѣйшій матеріализмъ основательнѣе и тверже сравнительно съ древнимъ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра? Судя по его особенному распространенію въ позднѣйшее и настоящее время, а также по сравнительно высокому уровню естествознанія въ новѣйшее время, можно бы думать, что онъ нашелъ для себя болѣе широкую и твердую почву, чѣмъ какую имѣлъ подъ собою матеріализмъ древній. Но на дѣлѣ ничего этого нѣтъ. Правда, новѣйшія естественныя науки сравнительно съ прежнимъ обладаютъ гораздо болѣе значительнымъ знаніемъ законовъ и силъ природы, и благодаря этому имѣютъ возможность прямо и легко объяснять многое въ природѣ изъ того, что прежде казалось неяснымъ или совершенно темнымъ, но тѣмъ не менѣе онѣ не представляютъ собою никакихъ прямыхъ данныхъ и не даютъ никакого права на то, чтобы относительно происхожденія міра дѣлались такого рода выводы, какіе дѣлаются позднѣйшими матеріалистами. Останавливаясь на

однихъ только подлежащихъ чувственному наблюденію и опыту чисто физическихъ дѣятеляхъ или силахъ природы, и находя при посредствѣ ихъ возможнымъ болѣе или менѣе вѣроятно или удовлетворительно объяснить нѣчто изъ существующаго порядка вещей, они обыкновенно отсюда переходятъ къ тому выводу, что этихъ дѣятелей вполнѣ достаточно для того, чтобы изъяснить происхожденіе и всего существующаго, не исключая и бытія духовно-разумнаго, вслѣдъ же за симъ поспѣшно перебѣгаютъ къ тому умозаключенію, что, поэтому, нѣтъ никакой надобности и даже вовсе излишне предполагать существованіе нѣкоторой особенной высшей причины, какъ условія необходимаго для объясненія происхожденія міра. Но кто не увидитъ, что въ этомъ логическомъ пріемѣ ничего нѣтъ научнаго или оправдываемаго наукою? Если мы, при посредствѣ однихъ чисто физическихъ и механическихъ силъ и можемъ объяснить нѣкоторые, незначительные отрывки изъ громаднѣйшаго организма міроваго, то слѣдуетъ ли отсюда, что и все въ этомъ организмѣ можетъ и должно быть изъяснено не иначе, какъ только чрезъ посредствованіе однихъ этихъ силъ? Но допустимъ даже, что намъ удалось бы посредствомъ ихъ изъяснить не только частныя міровыя явленія, но и все безъ исключенія существующее въ мірѣ. Тогда спрашивается опять, вправѣ ли бы мы были смотрѣть на эти силы, какъ на послѣднія и первоосновныя силы, не предполагающія уже позади или выше себя другой высшей и притомъ разумной силы? Вѣдь мы, напр. очень хорошо знаемъ, что причиною всего движенія въ паровой машинѣ служитъ сила пара, дѣйствующая по извѣстнымъ законамъ движенія, однако же не считаемъ себя вправѣ останавливаться на этой одной силѣ при объясненіи устройства механизма этой машины. Такимъ образомъ и новѣйшіе матеріалисты, не смотря на то, что сравнительно съ древними принимаютъ на себя болѣе важную наружную осанку, на дѣлѣ оказываются ничѣмъ не лучше ихъ

въ своихъ слишкомъ спѣшныхъ и нелогическихъ выводахъ, которые дѣлаются ими ничуть не для интересовъ науки, а скорѣе въ угоду своего личнаго предрасположенія во всемъ видѣть одно естественное и нигдѣ не замѣчать и не предполагать ничего сверхъ-естественнаго. Ничего, поэтому, нѣтъ удивительнаго, что у новѣйшихъ матеріалистовъ, какъ и у древнихъ, мы встрѣчаемся съ однѣми и тѣми же несообразностями и неразрѣшимыми затрудненіями, при напряженныхъ, но, какъ сейчасъ увидимъ, безплодныхъ попыткахъ ихъ объяснить происхожденіе какъ всего существующаго, такъ въ особенности разумнаго и цѣлесообразнаго порядка вещей?

Главнѣйшая и господствующая теорія, которою обыкновенно пользуются новѣйшіе матеріалисты въ своихъ объясненіяхъ существующаго порядка вещей,—это древняя, хотя впрочемъ значительно подновленная, *теорія атомизма*. Сущность же ея заключается въ слѣдующемъ: въ глубинѣ всѣхъ міровыхъ явленій находятся матеріальные атомы. Эти атомы обладаютъ внутренне присущими имъ физическими или механическими силами, которыя могутъ быть сведены къ двумъ силамъ—притягательной и отталкивательной или даже къ одной силѣ движенія, а потому эти же самые атомы, при сохраненіи своего внутренняго единства, въ тоже время входятъ между собою въ самыя разнообразныя соотношенія или сочетанія, которыя и образуютъ собою существующій порядокъ вещей.

Но спрашивается, что̀ такое это за атомы, которымъ приписывается столь важное и всеусловливающее значеніе? Это отнюдь не подлежащія какому либо наблюденію или опыту, а только умопредставляемыя или предполагаемыя мельчайшія частички міровой матеріи. Объ нихъ, слѣдовательно, наука ничего не можетъ сказать положительнаго и рѣшительнаго, на основаніи чего можно бы было придти къ какимъ либо вѣрнымъ и несомнѣннымъ научнымъ выводамъ. Впрочемъ никакого нѣтъ противорѣчія въ томъ, чтобы допустить существо-

ваніе атомовъ, какъ самыхъ мелкихъ частичекъ матеріи, остающихся среди постоянныхъ и непрерывныхъ ея видоизмѣненій всегда цѣльными и недѣлимыми, такъ какъ, не смотря на то, что доселѣ еще не найдено ясныхъ границъ, до коихъ можетъ простираться дѣлимость матеріи, все же нельзя не допустить, что онѣ должны гдѣ нибудь быть, и есть. Но главный вопросъ здѣсь въ томъ, каковы по своей природѣ эти атомы, самобытны ли они, т. е. безусловны, или нѣтъ? Если принять во вниманіе, что атомы составляютъ собою ничто иное, какъ основаніе и сущность матеріи, которая, несомнѣнно, измѣнчива и условна, то понятно, что никакого не будетъ основанія предполагать въ нихъ что либо похожее на бытіе самобытное или безусловное. Кромѣ того самое понятіе объ атомахъ, какъ мелкихъ частичкахъ, современно и совмѣстно существующихъ другъ для друга и для образованія изъ себя какого либо цѣлаго, прямо исключаетъ всякую мысль объ ихъ безусловности. Ибо какимъ образомъ можетъ быть безусловнымъ то, что условіе для своего существованія получаетъ въ другомъ, и въ свою очередь какимъ образомъ будетъ безусловнымъ это другое, когда оно условіе для своего бытія получаетъ въ первомъ? Понятно, поэтому, что было бы противорѣчіемъ признать атомы безусловными или самобытными и не предположить для нихъ нѣкотораго высшаго основанія или причины.

Но пусть атомы существуютъ такъ или иначе. Спрашивается, что же есть въ нихъ такого, изъ чего всегда и съ внутреннею неотразимою необходимостію проистекаетъ никогда не прерывающаяся и не оскудѣвающая дѣятельность и производительность? На это отвѣчаютъ матеріалисты тѣмъ, что атомы по самой своей природѣ обладаютъ физическими силами, которыя совершенно нераздѣльны съ ними, или прямѣе сказать составляютъ съ ними одно и тоже. Но въ пользу этого положенія рѣшительно ничего не говорятъ современныя есте-

ственныя науки со всѣми ихъ новыми открытіями и вновь пріобрѣтенными научными данными. Ими за несомнѣнное признается то, что сила можетъ дѣйствовать или по крайней мѣрѣ проявлять себя намъ не иначе, какъ только въ матеріи или при посредствѣ матеріи. Съ другой стороны онѣ же за неопровержимый фактъ признаютъ и то, что матерія сама въ себѣ бездѣйственна, и что дѣйствующею она становится не иначе, какъ при наступленіи совнѣ условій, благопріятствующихъ къ дѣйствованію въ ней сторонней причины, или силы, такъ что когда минуютъ эти условія, она по прежнему приходитъ въ состоянія инерціи. Потому-то новѣйшіе физики и химики по прежнему удерживаютъ во всей строгости отличіе силы отъ матеріи. При всякаго рода объясненіяхъ явленій въ матеріи, они всегда обращаются къ тѣмъ или инымъ силамъ природы, предполагая въ нихъ именно найти объясняющую причину, а не въ самой матеріи. И сами матеріалисты волею или неволею отчасти допускаютъ это различіе, отличая въ самой матеріи силу, какъ такое ея свойство, которымъ однимъ условливается ея дѣятельность, или какъ такую внутреннюю причину, отъ которой одной зависятъ всѣ происходящія въ ней явленія или дѣйствія. Если дѣствительно сила въ матеріи составляетъ нѣчто въ себѣ самомъ сосредоточенное и изъ себя дѣйствующее, тогда какъ сама по себѣ матерія бездѣйственна, то ясно, что и въ этомъ случаѣ сила будетъ далеко не тоже самое, что̀ матерія, къ матеріи она будетъ такъ относиться, какъ движитель относится къ движимому, въ себѣ самомъ не имѣющему возможности приходить въ движеніе, или какъ производитель—къ производимому, въ себѣ самомъ не заключающему возможности производить себя. Впрочемъ, какъ бы то ни было, но важнѣе всего здѣсь то, что новѣйшими естественными науками не только не отрицается, но и прямо подтверждается то положеніе, что силы природы, какъ ни понимать ихъ, по своему существу ограничены и условны по-

тому, что онѣ не иначе могутъ производить соотвѣтственныя имъ дѣйствія, какъ только при появленіи вовнѣ необходимыхъ для этого условій, до возникновенія же этого рода условій или по минованіи ихъ онѣ не дѣйствуютъ. Если же онѣ таковы, то понятно, что ихъ существованіе не можетъ быть объяснено изъ нихъ самихъ, а для этого необходимо допустить бытіе внѣ или выше ихъ стоящей причины.

Спрашивается, наконецъ, какимъ бы образомъ атомы, снабженные силами физическими, могли сами собою произвести разнообразіе и весь существующій порядокъ вещей? Матеріалисты, какъ извѣстно, всѣ силы природы пытаются, хотя безъ успѣха, свести къ двумъ кореннымъ физическимъ силамъ—притягательной и отталкивательной, или даже къ одной чисто механической силѣ движенія. А такъ какъ, по ихъ воззрѣнію, силы и атомы одно и тоже, то и атомы ихъ всѣ совершенно однородны, всѣ чисто-матеріальнаго, физическаго или химическаго свойства. Если же такъ, то значитъ все дѣло въ принятіи атомами той или иной формы міровой можетъ и должно зависѣть отъ одной ихъ группировки или чисто пространственнаго ихъ перемѣщенія и размѣщенія. Но одною группировкою этого рода можетъ ли быть объяснено происхожденіе всѣхъ міровыхъ существъ? Что отъ этой группировки могутъ произойти разновидныя физическія массы или тѣла, напр. твердыя, жидкія и воздухообразныя, это понять еще можно, но какъ понять, чтобы могла возникнуть отсюда область сознательныхъ или даже только чувствующихъ существъ? Какимъ образомъ количественное бытіе можетъ обратиться въ качественное? Какимъ образомъ напр. впечатлѣніе можетъ перейти въ ощущеніе, свѣтъ—въ зрѣніе, шумъ—въ слухъ, или запахъ—въ обоняніе? Между однимъ и другимъ такая лежитъ громадная пропасть, что не въ силахъ перешагнуть ее никакая и даже самая смѣлая мысль. Но допустимъ, что атомы при той до чрезвычайности сложной и въ

высшей степени цѣлесообразной группировкѣ, какую они принимаютъ въ организмахъ, могутъ по какой-то вовсе непонятной причинѣ обращаться въ способности чувствованія, сознанія и даже мышленія; тогда какъ объяснить эту самую группировку, въ которой до осязательной очевидности замѣтна преднамѣренная цѣль, и въ которой все представляетъ собою самыя пропорціональныя и соотвѣтственныя средства по отношенію къ этой цѣли? Объяснить присущими атомамъ физическими или механическими силами? Но онѣ слѣпы и не разумны, а какимъ образомъ слѣпой можетъ дѣйствовать, какъ зрячій, или неразумный, какъ разумный? Прибѣгнуть развѣ къ случаю? Но это нелѣпо. Да если бы случай и далъ слѣпымъ силамъ природы возможность попасть на сколько нибудь разумное и цѣлесообразное дѣйствіе, то этотъ же самый случай опять бы могъ его перепутать или разрушить. Допустить еще развѣ, какъ дѣлаютъ нѣкоторые матеріалисты, что силамъ природы или атомамъ внутренно присущъ законъ порядка и цѣлесообразности? Но это значило бы допустить, что слѣпцу внутренно присущъ законъ яснаго и правильнаго зрѣнія, или безумцу—законъ здраваго смысла и правильнаго сужденія.

Ничего, поэтому, нѣтъ удивительнаго, что, примѣняя свою атомистическую теорію къ практикѣ, матеріалисты на каждомъ шагу впадаютъ въ неразрѣшимыя затрудненія, несообразности и даже противорѣчія. Вотъ, напр. какъ они думаютъ объяснить происхожденіе или точнѣе сказать самообразованіе вселенной, пользуясь для этого извѣстною *канто-лапласовскою гипотезою.* Атомы, имѣвшіе образовать изъ себя вселенную, по ихъ воззрѣнію, на первыхъ порахъ находились въ состояніи раскаленномъ и газообразномъ, причемъ, конечно, дѣйствовала въ нихъ одна центробѣжная сила, хотя въ нихъ таилась скрытно и сила центростремительная, готовая открыть свое дѣйствіе тотчасъ по наступленіи нужныхъ для этого благопріятныхъ условій. Эти условія должны были наступить

съ того времени, какъ въ центральной сферѣ безграничной атомистической массы стало происходить рано или поздно имѣвшее послѣдовать охлажденіе, а также нераздѣльное съ нимъ болѣе плотное сцѣпленіе или сжиманіе атомовъ. Благодаря этому обстоятельству, центростремительная сила должна была образовать изъ ближайшей атомистической матеріи шаровидное тѣло и установить въ немъ вращательное движеніе около своей оси. Что же касается болѣе отдаленной отъ центра или периферической матеріи, то вслѣдствіе усиливающагося чрезъ вращеніе отлёта, она должна была сперва принять видъ экваторіальнаго кольца, на подобіе кольца Сатурнова, а затѣмъ вовсе отдѣлиться отъ первоначальнаго шара, образовавшаго собою солнце. Но послѣ отдѣленія отъ солнца она сама, вслѣдствіе дѣйствія присущей ей центростремительной силы, должна была образовать изъ себя подобный же шаръ, и вмѣстѣ съ этимъ отдѣлить отъ себя часть для образованія точно такимъ же образомъ другаго новаго подобнаго шара, который въ свою очередь долженъ произвести дальнѣйшій подобный же, только меньшій шаръ и такъ далѣе. Такимъ образомъ, мало по малу образовались всѣ тѣла небесныя вмѣстѣ съ нашею планетою, и заняли во вселенной тѣ мѣста и пути, какіе занимаютъ и удерживаютъ за собою въ настоящее время.

Но кто не пойметъ того, что эта гипотеза, если можетъ имѣть какое либо значеніе, то развѣ только въ связи съ мыслью о верховной разумной причинѣ, безъ этого же совершенно безсильна объяснить какъ самый процессъ міроваго развитія, такъ и тотъ результатъ, къ которому онъ направлялся и пришелъ, т. е. общій во вселенной стройный и гармоническій порядокъ? Между тѣмъ въ ней, какъ представляютъ ее матеріалисты, совершенно игнорируется участіе верховнаго разума, и все дѣло мірообразованія сводится къ дѣйствію однихъ, присущихъ атомамъ силъ—центростремительной и центробѣжной, или одной общей физической силы тяжести.

Но спрашивается, возможное ли дѣло однимъ дѣйствіемъ этихъ силъ объяснить столь сложный и замысловатый, но въ тоже время совершенно правильный и цѣлесообразный мірообразовательный процессъ, процессъ, прямо и вѣрно направляемый къ одной опредѣленной цѣли—къ настоящему міровому порядку, и своимъ слѣдствіемъ имѣющій не что иное какъ этотъ же порядокъ? Вѣдь сила центробѣжная и центростремительная или сила тяжести далеко не тоже, что силы разума или порядка. При извѣстныхъ условіяхъ онѣ, конечно, могутъ производить разнаго рода комбинаціи между атомами, и даже самыя разнообразныя и пожалуй правильныя комбинаціи, но къ своимъ произведеніямъ онѣ совершенно безразличны. Для нихъ никакой не составляетъ важности то, будутъ ли производимыя ими комбинаціи правильныя или нѣтъ, будутъ ли согласоваться съ общимъ планомъ и порядкомъ, или нѣтъ, а потому въ каждое время онѣ совершенно одинаково способны какъ на то, чтобы помогать и служить общему міровому порядку, такъ и на то, чтобы мѣшать и вредить ему чрезъ внесеніе вездѣ дисгармоніи и безпорядка. Что же, не смотря на все это, заставило ихъ не наугадъ или безпорядочно дѣйствовать, а дѣйствовать, именно такъ правильно и планосообразно, чтобы въ концѣ этого дѣйствованія появилось такое до необъятности обширное и до математической точности расчисленное и размѣренное чудное произведеніе, какое представляетъ собою система небесныхъ міровъ? Что напр. заставило центростремительную силу, какъ предполагается въ гипотезѣ, начать свое дѣйствіе въ срединѣ, а не на какой либо изъ окраинъ атомистической сферы, тогда какъ ничто не мѣшало ей это сдѣлать, и на самомъ дѣлѣ она поступила такъ въ отношеніи къ кометамъ, имѣющимъ съ одного конца видъ головы, а съ другаго—подобіе хвоста? Или что далѣе помѣшало этой же силѣ, какъ представляется въ гипотезѣ, воспрепятствовать отлету отъ солнечнаго шара обра-

совавшагося около него и распавшагося на части кольца, тогда какъ ей повидимому ничего не стоило притянуть эти обрывки къ первоначальному шару и соединить ихъ въ одно съ нимъ неразрывное цѣлое? Что, наконецъ, спрашивается, помогло силѣ центробѣжной на такія пропорціи подѣлить небесныя тѣла, и на такія разстоянія и пути отдалить ихъ другъ отъ друга, чтобы они не сталкивались между собою и въ слѣдствіе присущей имъ силы притяженія не поглощали другъ друга, тогда какъ то и другое вовсе не противорѣчило бы свойствамъ силъ центробѣжной и центростремительной? Если все это произошло не отъ разума, то спрашивается отъ чего же? Остается въ этомъ случаѣ допустить развѣ только одно, а именно участіе случая, что́ и дѣлаютъ матеріалисты. Но обращаться къ случаю, при объясненіи какого бы то ни было порядка и плана, это значило бы отказываться отъ разумнаго объясненія, и мало того, это значило бы разумное объясненіе промѣнивать на объясненіе нелѣпое и лишенное смысла. Ибо кто не сочтетъ за нелѣпость того, чтобы случай могъ произвести что либо вполнѣ планосообразное и цѣлесообразное, а тѣмъ болѣе тотъ изумительный планъ и порядокъ, какой наблюдается въ системѣ міровъ небесныхъ? Вѣдь никто не станетъ оспаривать нелѣпости того, чтобы металическія песчинки, благодаря одному случайному дѣйствію силъ природы, могли произвести часы или другую какую либо правильно и искусно устроенную машину. Что́ же сказать о предположеніи, будто бы атомы, благодаря одному случайному совпаденію дѣйствій присущихъ имъ силъ центростремительной и центробѣжной, могли произвести до изумительности стройную и гармоническую систему вселенной [1])?

---

[1]) Впрочемъ, нужно замѣтить, что мы вовсе не имѣемъ намѣренія совершенно отрицать значимость канто-лапласовской гипотезы. Сама по себѣ эта гипотеза, какъ довольно правдоподобно объясняющая нѣчто изъ мірообразовательнаго процесса, имѣетъ свою долю научнаго значенія, хотя противъ нея

Такого же рода попытки матеріалистовъ и въ объясненіи происхожденія частныхъ міровыхъ явленій, носящихъ на себѣ печать плана, порядка, цѣли и мысли. Встрѣчающіяся, напр. въ царствѣ неорганическомъ геометрически правильныя кристаллическія формы объясняютъ однимъ простымъ механическимъ соединеніемъ мельчайшихъ частичекъ, изъ коихъ каждая имѣетъ такую же правильную форму, какъ и цѣлый минералъ. Но спрашивается, откуда же правильныя геометрическія формы у самыхъ первоосновахъ кристаллическихъ частичекъ? Какъ объяснить то, что образующая ихъ сила, если только она слѣпая и не имѣющая никакого представленія геометрическая сила, могла попасть и не престаетъ всегда попадать (напр. при образованіи снѣга) на однѣ только до точности правильныя формы, не допуская въ семъ случаѣ никакихъ уклоненій?

Происхожденіе затѣмъ организмовъ, представляющихъ изъ себя такого рода цѣлостныя и стройныя системы, въ которыхъ напередъ всѣ части и частички соображены, расчитаны и приспособлены къ одной опредѣленной цѣли, тоже пытаются объяснить однимъ простымъ и удачнымъ механическимъ сцѣпленіемъ или химическимъ сродствомъ, производимымъ одними физическими или механическими силами при-

сильно говорятъ предполагающія другой кромѣ солнца центръ тяготѣнія, неподвижныя звѣзды, а также многія кометы, обращающіяся около солнца въ направленіи прямо противоположномъ направленію планетъ (См. Ульриц. Богъ и природа, т. I. отд. 2 образов. солнечн. системы и вселенной). Но она теряетъ все свое значеніе въ связи съ тою цѣлію, для которой пользуются ею матеріалисты, пытаясь посредствомъ ея одной и съ исключеніемъ всякаго предположенія о высшей разумной причинѣ вполнѣ объяснить происхожденіе вселенной. Если бы появилась и другая даже болѣе удовлетворительная и совершенно вѣрная гипотеза, чѣмъ канто-лапласовская, то и она ничего не прибавила бы къ существу дѣла, при отрицаніи мысли о премудромъ Виновникѣ міра. Мы напр. самымъ основательнымъ и отчетливымъ образомъ можемъ изучить и другимъ передать все, что относится къ механическому процессу, при образованіи часовъ или другой какой либо машины, но кто поймет насъ, если мы станемъ настаивать на томъ, что этотъ процессъ происходитъ не при участіи художническаго ума, а только благодаря дѣйствію однѣхъ механическихъ силъ природы?

роды. Но объяснять такимъ образомъ происхожденіе организмовъ не значитъ ли нарочито напирать на однѣ второстепенныя причины съ тою цѣлью только, чтобы уклониться отъ указанія на причину самую главную? Это совершенно похоже на то, какъ если бы на вопросъ нашъ: какъ произошелъ домъ, стали намъ отвѣчать тѣмъ, что онъ образованъ изъ камней, деревъ и желѣза, что камни, деревья и желѣзо произошли отъ разнороднаго сочетанія элементовъ и дѣйствія силъ природы, но ни за что не хотѣли бы намъ сказать, что домъ построенъ рабочими людьми подъ руководствомъ архитектора. Конечно, никто не станетъ оспаривать того, что организмъ образуется отъ такого или иного сочетанія тѣхъ или иныхъ элементовъ, и что надъ производствомъ этихъ сочетаній работаютъ тѣ или другія силы природы, но спрашивается, какъ объяснить то, что эти рабочія силы, когда начинаютъ свою работу, уже на самыхъ первыхъ порахъ довольно ясно обнаруживаютъ, что имъ имѣется въ виду впереди своя опредѣленная цѣль? Какъ объяснить то, что, не смотря на отдаленность этой цѣли, означенныя силы ни на одно мгновеніе не теряютъ ее изъ виду, и всю свою дѣятельность совершенно безошибочно и неуклонно приспособляютъ и направляютъ къ ней, такъ что когда ихъ работа оканчивается, то оказывается согласною съ напередъ предначертанною цѣлію? Какъ, напр. объяснить, что глазъ, не смотря на то, что образуется въ удаленіи отъ свѣта, представляетъ собою такъ искусно приспособленный къ зрѣнію свѣта механизмъ, что его нельзя поэтому не признать самымъ совершеннымъ оптическимъ аппаратомъ, аппаратомъ, предполагающимъ въ своемъ строителѣ самое точное знаніе свойствъ свѣта и условій зрѣнія, а также разныхъ преградъ къ правильному зрѣнію и средствъ, служащихъ къ возможному ихъ устраненію? Тоже самое можно сказать объ устройствѣ уха, рукъ, ногъ, крыльевъ и другихъ органовъ, такъ искусно приспособленныхъ къ извѣстному организму,—и къ той средѣ, въ

какой жить ему предназначено. Въ виду-то этого новѣйшіе естествоиспытатели предполагаютъ, что природа всегда имѣла и имѣетъ предъ собою какъ бы нѣкоторые идеальные образцы или модели, которыми она пользовалась и пользуется для безошибочности своихъ работъ, при образованіи тѣхъ или иныхъ міровыхъ организмовъ. Но кто могъ дать для руководства природѣ эти модели или мысленные цѣлесообразные образцы, если не какая либо разумная причина, одна способная только къ цѣлесообразной дѣятельности? Между тѣмъ нужно замѣтить, что самыя матеріалистическія теоріи происхожденія организмовъ, а именно теорія *эволюцій*, *выбора* или *подбора* и *борьбы за существованіе* нисколько не исключаетъ собою подобнаго предположенія и скорѣе его требуютъ и волею или неволею къ нему приводятъ. Теорія эволюцій въ своемъ существѣ есть ничто иное, какъ теорія развитія органическаго зародыша, проходящаго послѣдовательно и постепенно чрезъ разныя метаморфозы, пока не достигнетъ своей опредѣленной и законченной формы. Но можно ли обойтись при этомъ безъ того предположенія, что долженъ же быть нѣкто, кто напередъ предусмотрѣлъ и предначерталъ для зародыша этотъ длинный и сложный путь, а также вложилъ въ него способность и стремленіе къ прохожденію по этому пути, чтобы въ заключеніе принять форму цѣлостнаго и правильнаго организма? Теорія подбора или выбора предполагаетъ, что въ самомъ зародышѣ должно быть нѣчто такое, что̀ ему подсказываетъ, что нужно изъ внѣшнихъ условій подбирать и выбирать для своего развитія и организованія, а это немыслимо безъ предположенія разумной причины, одарившей такою способностью органическій зародышъ. Къ этому же предположенію невольно приводитъ и теорія борьбы за существованіе, какъ теорія одаренія зародыша способностію къ борьбѣ съ неблагопріятными для него условіями, и притомъ такой борьбѣ, которая всегда должна оканчиваться для него побѣдою, заключающеюся въ достиженіи имъ того

правильнаго и законосообразнаго организованія, къ какому онъ предназначенъ.

Матеріалисты наконецъ не останавливаются и предъ такого рода въ мірѣ явленіемъ, каково явленіе духовно-разумной жизни, пытаясь и его объяснить однимъ удачнымъ дѣйствіемъ физическихъ и механическихъ силъ природы. Но если этимъ нельзя объяснить происхожденія и такого рода существъ, которыя только носятъ на себѣ печать мысли и порядка, то что сказать уже о происхожденіи самаго мыслящаго духа, который не только способенъ понимать, но и самъ созидать произведенія мысли, порядка и цѣлесообразности? Воображать, что слѣпыя физическія силы могли произвести мыслящій духъ, это значило бы допускать ту очевидную несообразность, что въ дѣйствіи можетъ быть то, чего нѣтъ въ причинѣ. Между тѣмъ и современная наука о духѣ, при всемъ своемъ строго-научномъ характерѣ, не даетъ никакого основанія и права смѣшивать явленія психическія съ физическими или физіологическими и объяснять первыя наравнѣ съ послѣдними дѣйствіями однихъ механическихъ силъ природы. Но матеріалисты совершенно не стѣсняются въ своихъ произвольныхъ выводахъ требованіями строгой и безпристрастной науки, хотя постоянно выдаютъ себя за ея неизмѣнныхъ поборниковъ. Все это, понятно, каждаго истиннаго чтителя науки должно совершенно отклонить отъ всякихъ симпатій къ новѣйшему матеріализму, а вмѣстѣ съ симъ и вполнѣ искренно расположить въ пользу откровеннаго ученія о Творцѣ міра, къ дальнѣйшему изложенію котораго мы и возвращаемся.

Начальность или временность міротворенія

§ 10.

Ученіе откровенія.

Сообщая намъ ясное ученіе о происхожденіи міра, какъ дѣйствіи творческаго акта воли Божіей, откровеніе вмѣстѣ съ

симъ столь же ясно учитъ и о томъ, что міръ созданъ Богомъ не отъ вѣчности, а во времени, или со временемъ. Уже первыя слова Бытописателя: *вначалѣ сотвори Богъ небо и землю,* необходимо предполагаютъ и заключаютъ въ себѣ ту мысль о мірѣ, что онъ нѣкогда вовсе не существовалъ, и что, поэтому, только тотъ моментъ, въ какой получилъ онъ отъ Творца свое бытіе, сталъ для него такого рода моментомъ, съ какого началось и продолжается его существованіе. Псалмопѣвецъ же, имѣя въ виду подобную мысль о мірѣ, указываетъ кромѣ того и причину его начальности и временности, которая заключается въ томъ, что міръ, какъ дѣло рукъ Божіихъ, уже потому самому, что созданъ, а не самобытенъ, долженъ по необходимости подлежать условіямъ измѣнчивости и временности, тогда какъ наоборотъ его Творецъ, будучи самобытенъ, всегда остается неизмѣннымъ и вѣчнымъ. Такой именно смыслъ содержатъ слова Псалмопѣвца: *въ началѣ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши, и вся яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). Въ другомъ же мѣстѣ, обращаясь къ Богу, онъ говоритъ: *прежде даже горамъ не быти и создатися земли и вселенней, и отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 3), чѣмъ ясно показываетъ, что, тогда какъ Богъ всегда былъ и есть, горы, земля и вся вселенная нѣкогда не существовали, бывъ еще не созданы, и что, слѣдовательно, какъ созданіе ихъ произошло, такъ и существованіе ихъ началось только во времени. Таже мысль о мірѣ выражается и въ книгѣ Притчей, гдѣ мудрость о себѣ говоритъ, что Господь имѣлъ ее началомъ пути Своего прежде созданій Своихъ искони, и что она помазана отъ начала, прежде бытія земли (Притч. 8, 22 и 23), а также въ тѣхъ мѣстахъ ветхаго завѣта, гдѣ Богъ изображается, какъ первый или существующій отъ вѣчности, и

Своимъ бытіемъ предваряющій бытіе всѣхъ конечныхъ сотворенныхъ существъ (Ис. 41, 4; 44, 6).

Не иному относительно временности происхожденія міра училъ и Самъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы. Своими, обращенными къ Отцу, словами: *и нынѣ прослави Мя, Ты Отче, у Тебе Самого славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5), Христосъ ясно показалъ, что нѣкогда еще міра вовсе не было, тогда какъ Онъ имѣлъ славу у Своего Отца, и что, слѣдовательно, міръ сталъ существовать только впослѣдствіи съ опредѣленнаго времени. Апостолъ же Павелъ, сказавъ о Христѣ, что Имъ создано все, къ этому присовокупляетъ, что Самъ Онъ (Христосъ) есть прежде всего (Колос. 1, 16 и 17). А апостолъ Іоаннъ по отношенію ко всему отъ Него произшедшему, называетъ Его „алфою и началомъ“ (Апок. 1, 8).

§ 11.

Ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви.

Впрочемъ, не смотря на столь ясное ученіе откровенія о начальности міротворенія, древніе пастыри и учители не освобождались чрезъ это отъ необходимости защищать и оправдывать эту истину, часто встрѣчаясь съ противоположными ей, то древне-языческими и гностическими, то возникавшими между самими христіанскими мыслителями, разными ложными мнѣніями.

Какъ, напр., ни странно и нелѣпо было древне-языческое мнѣніе о безначальности или вѣчности міра, но оно продолжало повторяться еще въ эпоху *св. Іустина*, почему послѣдній по поводу его замѣчаетъ, что было бы положительнымъ противорѣчіемъ признавать безначальнымъ то, что постоянно и непрерывно видоизмѣняется, то возникая и возрастая, то распадаясь и разрушаясь [1]), а своимъ положитель-

[1]) Dialog cum. Tryph. n 5.

нымъ ученіемъ о міротвореніи, какъ свободномъ актѣ Божіемъ, совершившемся въ опредѣленное время чрезъ Слово, онъ окончательно отстраняетъ всякую мысль о безначальности или безвременности міра.

Впрочемъ мнѣніе о безначальности міра не настолько было въ первые вѣка распространено, какъ другое болѣе позднее древне-дуалистическое мнѣніе, раздѣляемое многими гностиками, а именно мнѣніе о вѣчности одной только матеріи, изъ которой будто бы чрезъ художническое дѣйствіе рано или поздно былъ образованъ Богомъ весь міръ. Отвѣтомъ на это ложное мнѣніе со стороны древнихъ защитниковъ христіанской истины, какъ мы уже видѣли[1]), было съ одной стороны разоблаченіе того противорѣчія, какое заключалось въ допущеніи вѣчной матеріи, какъ подчиненной и въ тоже время равной по своему вѣчному бытію Богу, а съ другой положительное разъясненіе христіанскаго ученія о Божіемъ міротвореніи, какъ твореніи изъ ничего, чѣмъ прямо отстранялась и исключалась не только та мысль о мірѣ, что онъ не всецѣло или только по матеріи своей вѣченъ, но и та, что Богъ создалъ его отъ вѣчности. Такъ именно понимали ученіе древнѣйшихъ христіанскихъ апологетовъ о міротвореніи и самые ихъ противники, чему служатъ подтвержденіемъ нѣкоторыя изъ возраженій, дѣланныхъ ими противъ временности міротворенія. Таково напр. со стороны ихъ во времена *св. Иринея* слышалось возраженіе: если Богъ создалъ міръ во времени, то спрашивается, что же Онъ дѣлалъ до созданія міра? И св. отецъ отвѣчалъ на него такъ: „если кто спроситъ, что дѣлалъ Богъ до сотворенія міра, то мы скажемъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ подлежитъ Богу. Что этотъ міръ сотворенъ отъ Бога совершеннымъ, получивъ начало во времени, объ этомъ учатъ насъ писанія, но никакое писаніе ничего не открываетъ намъ о томъ, что Богъ прежде

[1]) См. § 4

того дѣлалъ“ [1]). Современный же Тертулліану Гермогенъ возражалъ, что Богъ не былъ бы всегда Богомъ и Господомъ, если бы отъ вѣчности не надъ чѣмъ было Ему владычествовать, на что *Тертулліанъ* отвѣчалъ тѣмъ, что Богъ дѣйствительно сдѣлался Господомъ или Владыкою только тогда, когда создалъ міръ, подобно тому, какъ и Судіею является на самомъ дѣлѣ только тогда, какъ производитъ надъ кѣмъ либо Свой судъ, но Богомъ, каковое названіе относится не къ внѣшнему порядку, а къ Его существу, Онъ всегда былъ, какъ и есть [2]). Все это служитъ яснымъ признакомъ того, что въ церкви христіанской во второмъ и въ началѣ третьяго вѣка существовало уже совершенно опредѣленное и твердое вѣрованіе въ начальность и временность міротворенія, вѣрованіе прямо и непосредственно возникшее изъ вѣры въ Бога-Творца, создавшаго міръ изъ ничего.

Между тѣмъ, не смотря на это, *Оригенъ*, пользуясь тѣмъ предлогомъ, что въ древнихъ церковныхъ вѣроизложеніяхъ говорилось только о міротвореніи Божіемъ вообще и безъ точнаго обозначенія его начальности [3]), рѣшился допустить весьма значительное видоизмѣненіе въ этомъ пунктѣ христіанскаго вѣроученія, ставши учить о міротвореніи Божіемъ, что оно безначально и безвременно или вѣчно. По его представленію, настоящій міръ, какъ изображаетъ его и св. Бытописатель, произошелъ чрезъ дѣйствіе всемогущества Божія въ опредѣленное время, но спрашивается, что же дѣлалъ Богъ до созданія сего міра? Неужели Онъ тогда находился въ одномъ состояніи празднаго покоя или бездѣйствія? Почему бы Онъ не могъ творить и тогда? Развѣ тогда еще не могъ или не хотѣлъ творить? Но представлять, чтобы всемогущій Богъ могъ быть когда-либо праздным и недѣятельнымъ, или

---

[1]) Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 3.

[2]) Advers. Hermog cap. 3.

[3]) De princip. lib. II. c. 3. n. 1.

чтобы Богъ—высочайшая благость когда либо не хотѣлъ или не могъ творить добраго, было бы сколько нелѣпо, столько же и нечестиво. Итакъ Богъ могъ и хотѣлъ, а слѣдовательно и всегда творилъ [1]). Ибо если Богъ всегда былъ всемогущимъ, то почему же Онъ не проявлялъ Своего всемогущества въ твореніи? Утверждать, что были когда либо вѣка и гдѣ либо пространства, въ которыхъ еще не было того, что̀ сотворено Богомъ послѣ, значитъ утверждать вмѣстѣ съ тѣмъ, что въ эти вѣка и въ этихъ пространствахъ Богъ не былъ еще всемогущимъ, а таковымъ сдѣлался уже послѣ, когда явилъ въ твореніи Свое всемогущество. А это значило бы, что Богъ отъ худшаго состоянія перешелъ къ лучшему, изъ несовершеннаго сдѣлался совершеннымъ, такъ какъ несомнѣнно, что лучше быть всемогущимъ, чѣмъ не быть такимъ. Но не явная ли нелѣпость и не крайнее ли нечестіе полагать, что Богъ достигъ того, что̀ составляетъ существенное совершенство Его природы, только послѣ извѣстныхъ и притомъ безконечно-продолжительныхъ періодовъ времени, достигъ путемъ усовершенія? Итакъ несомнѣнно зная, что не было и не можетъ быть ни одного момента времени, въ который бы Богъ не былъ всемогущимъ, мы съ тѣмъ вмѣстѣ должны допустить и то, что не было и времени, когда бы не было вовсе тварныхъ существъ, чрезъ которыя и въ которыхъ бы проявлялось это всемогущество, или когда не было бы подданныхъ, надъ которыми бы проявлялось господство верховнаго Владыки [2]).

Но не трудно видѣть, что это ученіе Оригеново представляетъ собою одну только слишкомъ смѣлую и въ тоже время ни на чемъ твердомъ не обоснованную гипотезу. Если св. Бытописатель, говоря о созданіи Богомъ неба и земли или всей настоящей вселенной, прямо и не отрицаетъ того,

---

[1]) Ibid. lib. III. c. 5. n. 3.

[2]) Ibid. lib. I. c. 2. n. 10.

чтобы еще прежде созданы были Богомъ какіе либо міры, то въ то же время Онъ и не даетъ никакого права предполагать о твореніи подобныхъ міровъ. Ссылка же, какую дѣлаетъ Оригенъ на мѣсто Екклезіаста: *ничтоже ново подъ солнцемъ, иже возглаголетъ и речетъ: се сіе ново есть, уже быть въ вѣцѣхъ бывшихъ прежде насъ* (Еккл. 1, 10), а также на слова апостола Павла, что Христосъ пострадалъ *въ кончину вѣковъ* (Евр. 9, 26) [1]), не имѣетъ въ семъ случаѣ никакого значенія, потому что вѣка, о которыхъ здѣсь рѣчь, ясно, относятся къ текущему, а не къ воображаемому Оригеномъ домірному порядку вещей. Далѣе, если въ древне-церковныхъ символахъ или вѣроизложеніяхъ и не говорилось прямо, что Богъ ничего не творилъ до настоящаго міра, или что Онъ проявилъ свое творчество во времени; то за то здѣсь съ понятіемъ Бога, какъ Творца, всегда соединялось только Его творчество по отношенію къ небу и землѣ, или всему видимому и невидимому, т. е. къ настоящему только міру [2]), съ понятіемъ же творчества Божія прямо и непосредственно соединялась мысль о твореніи изъ ничего [3]). Первымъ прямо или не прямо отклонялось всякое предположеніе о созданіи какихъ либо другихъ міровъ до происхожденія настоящаго міра; а послѣдимъ необходимо предполагалась та мысль, что міръ настоящій нѣкогда вовсе не существовалъ, и слѣдовательно былъ созданъ во времени. Наконецъ и относительно собственныхъ соображеній Оригеновыхъ, привязывающихся къ свойствамъ всемогущества и благости, какъ существеннымъ свойствамъ природы Божіей, нужно замѣтить, что они вовсе не имѣютъ той силы, какая въ нихъ предполагается. Почему, спрашивается, всемогуще-

---

[1]) Ibid. lib. III. c. 5. n 3.

[2]) См. символъ церкви іерусалимской, антіохійской, кесаріе-палестинской и кипрской. Сравн. Ирин. Contr. haeres. lib. I. c. 10. n. 1 et 2 lib. III. c 4 n. 2. Тертул. De praescript. adv. haer. c. 9.

[3]) См. Тертул. De virgin. Veland. c. 1.

ство и благость Божія необходимо должны проявлять себя вовнѣ въ творческихъ дѣлахъ, и притомъ всегда? Почему бы онѣ не могли найти для себя надлежащее примѣненіе во внутреннихъ глубинахъ самаго же Божества, когда Оно обладаетъ полнѣйшимъ и совершеннѣйшимъ бытіемъ? Вѣдь и человѣкъ, хотя въ извѣстномъ отношеніи могущественъ и благъ, не всегда вынаруживаетъ эти свойства только вовнѣ, а между тѣмъ всегда находитъ возможнымъ извлекать изъ нихъ разныя и нужныя для своей внутренней жизни примѣненія. Только тогда можно и нужно бы было требовать, чтобы всемогущество и благость Божія всегда и непрерывно открывали себя въ твореніи, когда было бы доказано, что послѣднее составляетъ внутреннюю и существенную необходимость для самой природы Божіей и Его собственной внутренней жизни. Но утверждать это—значило бы забывать, что Богъ ни въ чемъ стороннемъ не имѣетъ существенной нужды, будучи Самъ по Себѣ неоскудѣваемою полнотою бытія и всѣхъ совершенствъ, за что повидимому такъ твердо стоитъ и самъ Оригенъ. Прямѣе же сказать, это значило бы поставлять Бога въ безусловную зависимость отъ міра или предполагать, что безъ міра Самъ Богъ немыслимъ. На эти-то несообразности и указывалъ между прочимъ *св. Меѳодій* въ своемъ сочиненіи: Περὶ γεννητῶν, опровергая мнѣніе Оригеново о вѣчномъ міротвореніи [1]).

Но, не смотря на всю свою очевидную несостоятельность, это мнѣніе, благодаря авторитету Оригенову, еще долгое время находило для себя приверженцевъ и защитниковъ. А потому и дальнѣйшимъ пастырямъ церкви нельзя было совершенно обходить его молчаніемъ и не сказать чего либо съ своей стороны для его ослабленія и опроверженія. Главное же, что̀ говорилось ими по сему поводу, было то, что все

---

[1]) См Phot. bibliothec 235 in Patr Curs. compl graec. T. 103. col. 1140 et 1141.

сотворенное уже по тому самому, что сотворено изъ ничего, произошло во времени, и что, поэтому, время чуждо одного только Творца, всему же творимому оно принадлежитъ существенно и необходимо. *Св. Аѳанасій* напр. отличительную особенность тварей полагаетъ въ томъ, что онѣ имѣютъ начало въ своемъ сотвореніи, такъ какъ начало предшествуетъ созидаемому [1]). По *Василію великому*, св. Бытописатель потому самому и выразился о твари: *вначалѣ Богъ сотвори*, что начало естественнымъ образомъ предшествовало тому, что̀—отъ начала [2]). *Св. Григорій нисскій*, замѣтивъ, что для божественной жизни ничто не можетъ быть мѣрою, потому что не она во времени, а время отъ нея, такъ продолжаетъ: „тварь же непремѣнно отъ какого либо опредѣленнаго начала стремится къ собственной своей цѣли, идя временными разстояніями, такъ что, какъ гдѣ-то говорилъ Соломонъ, можно усматривать ея начало, и конецъ, и середину“... И въ другомъ мѣстѣ: „Создатель всяческихъ, основавъ вѣки и въ нихъ мѣсто, какъ бы вмѣстилище какое, принимающее въ себя сотворенное, уже въ нихъ творитъ все: потому что невозможно чему либо изъ пришедшаго и приходящаго въ бытіе посредствомъ созданія имѣть бытіе иначе, какъ только въ мѣстѣ и во времени“ [3]). По *Кириллу александрійскому*, все, что̀ приведено къ бытію изъ небытія, необходимо подлежитъ измѣненіямъ, а потому имѣетъ начало и устремляется къ концу [4]). И самые ангелы, по *Ѳеодориту*, не безначальны или вѣчны. Ибо если Богъ создалъ ихъ, когда восхотѣлъ, то ясно, что они не всегда были, или что былъ вѣкъ, въ который Богъ всяческихъ не имѣлъ пѣснословящихъ [5]).

---

[1]) Orat. 2 contr. arian. n. 57.

[2]) In Haexemer. homil. I. n. 5.

[3]) Advers. Eunom. lib. I. n. 26.

[4]) In Ioann. evang. lib. I. c. VI. Curs. compl Patr. graec. T. 73. col. 88. Сравн. *Фульгенція* Ad Trasimund. lib. II. c. 6.

[5]) In Genes. quaest. 4.

Но прямѣе и болѣе другихъ занимался вопросомъ о временности міротворенія, въ виду разнаго рода недоумѣній и возраженій, *бл. Августинъ*. Сущность же всего сказаннаго имъ по сему поводу можно вкороткѣ представить такъ: вѣчность и время такъ относятся одно къ другому, какъ бытіе не созданное къ бытію созданному, или точнѣе сказать, съ ними составляютъ одно и тоже. Созданное, поэтому, необходимо временно точно такъ же, какъ и наоборотъ несозданное необходимо вѣчно. Ибо какимъ образомъ вѣчное можетъ быть созданнымъ, когда оно всегда существовало и существуетъ [1])? И наоборотъ, какимъ образомъ созданное можетъ быть не временнымъ или вѣчнымъ, когда его нѣкогда не было, и когда оно стало существовать только послѣ сотворенія [2])? Такимъ образомъ за созданнымъ міромъ необходимо признать начальность и временность, и тѣмъ необходимѣе это признать, что время составляетъ необходимую его принадлежность или самую его природу. Ибо что̀ такое время, какъ не разныя преемственныя и послѣдовательныя перемѣны, которымъ съ безусловною необходимостью подвергаемся всѣ мы и весь міръ? Не будь этихъ перемѣнъ или тварей, въ которыхъ онѣ происходятъ, не было бы и самаго времени [3]). Времени, поэтому, до происхожденія тварей вовсе не было, явилось же оно только съ тварями [4]), почему вѣрнѣе будетъ, если о временномъ происхожденіи міра будемъ выражаться такъ, что Богъ сотворилъ его не во времени, а вмѣстѣ съ временемъ [5]). Но естественно здѣсь то недоумѣніе: какимъ образомъ Вѣчный производитъ временное, Неизмѣнный—измѣнчивое и остается въ тоже время вѣчнымъ и неизмѣняемымъ? На это Августинъ отвѣчаетъ тѣмъ, что

---

[1]) De civit. lib. XII. c. 15. n. 2.

[2]) Confess. lib. XI. c. 6. lib. XII c. 30.

[3]) De civit. lib. XI c. 6.

[4]) De Genes. ad litter. lib. V. c. 19. n 38.

[5]) De civit. lib. XI. c. 6.

временность въ семъ случаѣ и измѣнчивость всецѣло падаютъ только на сторону міра, творимаго чрезъ внѣшній творческій актъ воли Божіей. Что же касается самаго существа Божія, то оно остается при этомъ однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ существомъ [1]): потому что и самый временный и случайный міръ, такъ какъ онъ отъ вѣчности идеально существовалъ въ мысляхъ и рѣшеніяхъ Божіихъ, не является по отношенію къ нему чѣмъ либо неожиданнымъ и новымъ, или возникшимъ по одному только случайному и мимолетному возбужденію мысли и воли Божіей [2]). На давнее же возраженіе—что̀ Богъ дѣлалъ до созданія міра, Августинъ отвѣчалъ слѣдующимъ: „не стану возражающимъ отвѣчать такъ, какъ отвѣчалъ нѣкогда, сказываютъ, одинъ хитрецъ..., что Богъ готовилъ вѣчныя муки тѣмъ, которые дерзаютъ испытывать глубины непостижимыхъ тайнъ... Я скорѣе сознался бы, что не знаю, чего не знаю, чѣмъ сталъ бы прибѣгать къ ѣдкимъ остротамъ“... Затѣмъ, обращаясь къ Богу, онъ говоритъ: „такъ какъ Ты—Творецъ и временъ, то какъ говорятъ тѣ, которые допускаютъ какое-то время до сотворенія неба и земли, что Ты въ это время прежде творенія ничего не дѣлалъ?... А какъ прежде сотворенія неба и земли не было и времени, то у мѣста ли вопросъ: что̀ Ты дѣлалъ тогда? Безъ времени немыслимо и *тогда*“ [3]).

Между тѣмъ на это же самое возраженіе, замѣтимъ мимоходомъ, *Григорій назіанзенъ* давалъ слѣдующій болѣе полный отвѣтъ: „мысль божественная (до сотворенія міра) созерцала вождѣленную свѣтлость своея доброты, равную (себѣ) и равно совершенную свѣтозарность трисіяннаго Божества... мірородный Умъ, кромѣ того, разсматривалъ въ своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ“ [4]).

---

[1]) Confess. lib. XIII. c. 37. n. 52.

[2]) De civit. lib. XII c. 17. n 2; lib. XI. c 4. n 2

[3]) Confess. lib. XI. c 12 et 13

[4]) Poemat. dogmatic. orat. 3. vers. 63—69.

Наконецъ *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, вкороткѣ передавая древне церковное вѣрованіе относительно происхожденія міра, прямо и рѣшительно учитъ, что все сотворенное, по тому самому уже что сотворено, измѣнчиво и начально [1]), и что одинъ только Богъ по естеству безначаленъ [2]), будучи творцемъ всего, какъ вѣковъ, такъ и всѣхъ существъ [3]), и потому стоя выше времени [4]).

§ 12.

Замѣчаніе о позднѣйшихъ ложныхъ мнѣніяхъ относительно происхожденія міра отъ вѣчности.

Между тѣмъ, не смотря на столь ясное и твердое ученіе древнихъ церковныхъ учителей о начальности міротворенія продолжали и продолжаютъ являться мыслители, склоняющіеся въ пользу Оригенова мнѣнія о міротвореніи Божіемъ вѣчномъ. Въ средніе вѣка, напр., схоластическіе богословы считали положительно невозможнымъ путемъ умозрѣній доказать, что міръ произошелъ во времени, а потому не находили ничего несообразнаго въ томъ предположеніи, что міръ не имѣетъ начала и сотворенъ Богомъ отъ вѣчности. Даже *Ѳома аквинскій* въ семъ случаѣ ограничился только такого рода, бывшимъ впослѣдствіи на западѣ въ большомъ ходу, положеніемъ: mundum coepisse, sola fide tenetur. Въ позднѣйшее же время многіе изъ протестантскихъ богослововъ [5]) совершенно уже передаются на сторону мнѣнія о вѣчности міротворенія, оправдывая себя между прочимъ тѣмъ, что будто бы это мнѣніе нисколько не противорѣчитъ древне-

---

[1]) De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

[2]) Ibid. lib. II. c. 6.

[3]) Ibid. c. 1.

[4]) Ibid. c. 3

[5]) Напр. Шлейермахеръ, Твестенъ и другіе

церковной вѣрѣ въ Бога-Творца міра, только бы при этомъ строго удерживалась мысль о вѣчной зависимости міра отъ Бога, какъ своего творца. Но въ томъ-то и вопросъ, есть ли какая либо возможность для мысли удержать строгое различіе между Богомъ, какъ творцемъ, и міромъ, какъ тварію, при допущеніи творенія міра отъ вѣчности? Если міръ творится Богомъ отъ вѣчности и слѣдовательно въ силу внутренней необходимости самой природы Божіей, то можно ли этотъ міротворческій процессъ назвать твореніемъ? Не будетъ ли онъ скорѣе похожъ на рожденіе, и не будетъ ли поэтому міръ, какъ плодъ этого процесса, тѣмъ же самымъ по своему существу Богомъ, только являющимся вовнѣ въ конечныхъ и ограниченныхъ формахъ? Если же міръ дѣйствительно сотворенъ Богомъ, если онъ дѣйствительно составляетъ внѣшнее и свободное произведеніе творческой воли Божіей; то мыслимое ли дѣло, чтобы ему не предшествовалъ творческій божескій актъ, прежде чѣмъ онъ сталъ существовать? Мыслимое ли дѣло, чтобы онъ былъ совѣченъ Богу, когда его природа не то, что природа Божія, когда онъ случаенъ, условенъ и измѣнчивъ, тогда какъ Богъ самобытенъ и неизмѣняемъ? Итакъ остается одно изъ двухъ: или, признавая вѣчное происхожденіе міра, отказаться отъ идеи міротворенія и передаться на сторону пантеизма, или же строго удерживая тепстическую идею творенія, вмѣстѣ съ симъ твердо держаться того вѣрованія, что міръ сотворенъ во времени или вмѣстѣ съ временемъ. Лишне уже говорить о томъ, что какъ откровенное, такъ и древне-церковное ученіе совершенно противъ вѣчнаго міротворенія Божія.

§ 13.

Отдѣльные и послѣдовательные акты въ міротвореніи.

Вмѣстѣ съ начальностію міротворенія Откровеніе указываетъ намъ и на отдѣльные послѣдовательные въ немъ

акты, чѣмъ еще больше свидѣтельствуется его не вѣчный, а временный характеръ.

Свою краткую исторію міротворенія св. Бытописатель начинаетъ такъ: „вначалѣ Богъ сотворилъ небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма надъ бездною" (Быт. 1, 1, 2). Здѣсь прежде всего самъ собою возникаетъ вопросъ: что нужно разумѣть подъ небомъ и землею? Бытописатель, сказавъ о созданіи неба и земли, тотъ часъ же присовокупляетъ къ сему: земля же была безвидна и пуста, или что тоже—еще неупорядочена и неустроена, чѣмъ невольно заставляетъ предполагать, что то небо, о созданіи котораго онъ упомянулъ, было чуждо этого неустройства, или что уже было вполнѣ упорядочено и устроено. Съ другой же стороны, продолжая далѣе свой разсказъ о судьбѣ безвидной и неустроенной земли, онъ совершенно ясно показываетъ, что изъ этой земли, вслѣдствіе творческаго дѣйствія Божія, произошли не только наша земная планета со всѣми своими существами, но и всѣ прочія міровыя тѣла, которыя образуютъ, по его же словамъ, собою небо (ст. 8) съ утвержденными на немъ свѣтилами (ст. 15). То и другое не даетъ ли прямаго повода и основанія къ тому предположенію, что Бытописатель подъ созданнымъ на первыхъ порахъ небомъ разумѣлъ нѣчто другое, чѣмъ видимое небо, равно какъ и подъ созданною современно съ нимъ землею разумѣлъ нѣчто другое, чѣмъ нашу планетную землю? Что же, спрашивается, онъ могъ бы разумѣть здѣсь? Что подъ землею имъ разумѣлось первовещество, изъ котораго имѣлъ впослѣдствіи произойти весь чувственный міръ, это совершенно ясно изъ изображенія первоначальнаго состоянія и дальнѣйшей судьбы первосозданной земли. Недосказаннымъ же здѣсь остается только то, чѣмъ именно было первосозданное небо, или что подъ нимъ нужно разумѣть. Но если принять во вниманіе то, что небо здѣсь противопоставляется

землѣ, подъ землею же разумѣется матеріальная сущность всего чувственнаго міра, или, что́ тоже, самый чувственный міръ, только въ своей первоосновѣ, то, какъ намъ кажется, вовсе ничего непослѣдовательнаго или произвольнаго не будетъ въ томъ, если мы предположимъ, что Бытописатель подъ первозданнымъ небомъ разумѣлъ ничто иное, какъ міръ невидимый или духовный въ противоположность міру чувственному, обозначенному имъ наименованіемъ земли. Это предположеніе должно стать для насъ уже болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, если мы вспомнимъ, что и ап. Павелъ точно такимъ же образомъ дѣлитъ совокупность всего созданнаго, относя одну часть его къ небу, а другую—къ землѣ, а именно, когда объ Іисусѣ Христѣ учитъ: *яко Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая* (Колос. 1. 16).

Между тѣмъ нужно замѣтить, что и многіе древніе отцы и учители церкви совершенно ясно отличали отъ неба, созданнаго впослѣдствіи (во 2-й день), небо въ самомъ началѣ созданное, называя обыкновенно послѣднее въ отличіе отъ перваго, то небомъ невидимымъ [1]), то небомъ, имѣющимъ естество самое тонкое [2]), то небомъ горнимъ [3]), то небомъ небесъ, или небомъ надъ твердію [4]), при чемъ само собою предполагалось, что вмѣстѣ съ симъ небомъ созданы были и для населенія его соотвѣтственныя существа, а именно существа чисто духовныя.

Если же все это принять во вниманіе, то всего умѣстнѣе и приличнѣе будетъ первоначальнымъ словамъ Бытописателя дать такой смыслъ: вначалѣ сотворилъ Богъ міръ

---

[1]) *Θεοφ. Αντιοχ.* Ad Autol lib. II. n 13.

[2]) *Васил. велик.* Hexaemer. homil. 3. n 3; homil. 1. n 5 et 8

[3]) *Феодоритъ.* In Genes comment. quaest. 1. 2 et 3.

[4]) *Дамаскинъ* De fide orthodox. lib. II. c. 6 et 2. Таково же мнѣніе и *Оригена.* Homil. in Genes. 1.

невидимый или духовный и міръ видимый или чувственный, но только послѣдній былъ еще въ состояніи безвидномъ и пустынномъ, представляя собою видъ покрытой тьмою бездны, или видъ темнаго, безцвѣтнаго жидкообразнаго моря, въ которомъ всѣ элементы, имѣвшіе образовать изъ себя міръ, были еще совершенно смѣшены, неопредѣленны и неупорядочены. Какъ же, спрашивается, изъ этого первоначальнаго состоянія перешолъ міръ въ то состояніе, какое онъ получилъ окончательно и имѣетъ теперь? Какія формы и ступени проходилъ онъ до этого въ своемъ развитіи и образованіи? и самъ ли собою онъ развивался и упорядочивался, имѣя въ себѣ всѣ зачаточные элементы и силы, или же въ семъ случаѣ неотступно помогала ему и располагала имъ высшая божественная сила? На все это Бытописатель даетъ отвѣтъ въ словахъ: „Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. 1, 2), и въ дальнѣйшемъ своемъ повѣствованіи о шести дняхъ творенія (ст. 3—31).

Духомъ Божіимъ, по основательному замѣчанію *св. Василія*, слѣдовавшаго въ семъ случаѣ предшествовавшимъ ему отцамъ, названъ вовсе не воздухъ или вѣтеръ, а Духъ Святый, потому что въ писаніи никакой духъ не именуется Божіимъ, кромѣ Святаго, восполняющаго Собою божественную и блаженную Тройцу. Выраженіе же: Духъ Божій носился надъ водою, согласно съ словозначеніемъ близкаго къ еврейскому сирскаго языка, означаетъ: согрѣвалъ и оживотворялъ водное естество, по подобію птицы, насиживающей яйца, и сообщающей нагрѣваемому нѣкоторую живительную силу, или, что тоже, приготовлялъ водное естество къ рожденію тварей [1]). Значитъ, первосозданныя матеріальныя основы міра или элементы міровые не самимъ себѣ были предоставлены въ своемъ развитіи и образованіи,

---

[1]) Hexaemer homil 2. n. 6. Сравн. *Григ. нисс.* In Hexaemer Pat. curs compl. graec. T. 44. col. 81. *Августъ.* Confess. lib. XIII. c. 5. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 9.

а на первыхъ же порахъ были поставлены въ прямую и непосредственную зависимость отъ животворящаго и плодотворящаго дѣйствія Духа Божія, названнаго Бытописателемъ Его ношеніемъ надъ водою, т. е. надъ всею жидкообразною міровою массою. Это дѣйствіе Божіе по своему существу, конечно, есть не то, что первоначальный творческій актъ, чрезъ который изъ ничего созданы были Богомъ міръ невидимый и первовещество для міра вицимаго, почему и древніе учители отъ первоначальнаго творенія изъ ничего всегда отличали твореніе дальнѣйшее, состоявшее только въ образованіи первосозданнаго вещества[1]). Тѣмъ не менѣе оно не должно быть смѣшиваемо съ обще-промыслительнымъ дѣйствіемъ Божіимъ, заключающимся въ одномъ сохраненіи созданнаго или направленіи его къ опредѣленной цѣли. Напротивъ, его нужно признать тѣмъ же первоначальнымъ творческимъ актомъ, только актомъ продолжавшимся и направлявшимся на сообщеніе первосозданному веществу предположенныхъ видовъ и условій существованія, такъ какъ и въ семъ случаѣ Богъ дѣйствовалъ, какъ творецъ, Самъ Собою и непосредственно сообщая первовеществу такого рода сочетанія и формы, силы и законы, которые никогда сами собою не могли бы произойти изъ него. Необходимымъ же слѣдствіемъ этого необычайнаго ношенія Духа Божія было то, что міровое первовещество вполнѣ подготовилось къ тому, чтобы принять ту окончательную форму или норму, какую благоугодно было сообщить ему Богу въ теченіи шести сравнительно непродолжительныхъ круговъ времени, обозначенныхъ у Бытописателя предѣлами вечера и утра и наименованныхъ днями.

---

[1]) См. *Ипполит.* Fragm. Genes. apud Galand. in B. Patr. *Августъ.* De Genes. contr. manich. lib. I. c. 5—7. *Дамаск.* De fide orthodox. lib. II. c. 5. Подобное различеніе встрѣчаемъ даже въ одной изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, а именно въ книгѣ Премудрости Соломоновой, гл. 1, ст. 14 и гл. 11, ст. 18.

А именно, по его изображенію, въ первый изъ этихъ дней произведенъ былъ Богомъ свѣтъ, а также отдѣленіе всѣхъ способныхъ къ свѣту элементовъ отъ элементовъ ему чуждыхъ. Во второй день произведено было подобное же раздѣленіе между тѣми водообразными массами, которыя имѣли отойти отъ земли къ небесному пространству и между такой же водообразною массою, имѣвшею образовать изъ себя нашу планету, вслѣдствіе чего появилась твердь или видимое небо. Въ третій день на самой же нашей планетѣ произведено было отдѣленіе воды отъ плотной земляной массы, вслѣдъ за чѣмъ явились моря и суша, а также произошло растительное царство. Въ день четвертый окончательно было произведено организованіе тѣлъ и на тверди небесной, такъ какъ въ этотъ день, по повелѣнію Божію, явились на ней солнце, луна и всѣ другія небесныя тѣла. Въ пятый день произведены были для населенія водъ рыбы, а для населенія воздуха—птицы. Для населенія же суши въ шестый день созданы были разныя животныя, и въ заключеніе предназначенный быть владыкою всего—человѣкъ. Шестымъ днемъ окончилось твореніе, и въ седьмый день Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, т. е. пересталъ уже творить (Быт. 2, 2. 3).

§ 14.

Историческое значеніе повѣствованія Моисеева о происхожденіи и образованіи міра.

Вотъ въ сущности вся Моисеева исторія первоначальнаго происхожденія и постепенно-послѣдовательнаго образованія міра! Исторія самая краткая и сжатая, но вмѣстѣ съ симъ самая многознаменательная и многосодержательная. О происхожденіи міра невидимаго въ ней упоминается только какъ бы вскользь, что, по мнѣнію древнихъ учителей

церкви [1]), объясняется тѣмъ со стороны Моисея опасеніемъ, чтобы чрезъ болѣе ясное и полное изображеніе міра духовнаго не подать плотскимъ іудеямъ повода къ его обоготворенію. Что же касается міра видимаго или чувственнаго, на изображеніе котораго обращено было исключительное вниманіе Бытописателя, то о его происхожденіи и образованіи сообщены здѣсь весьма замѣчательныя и содержательныя свѣдѣнія. Правда, эти свѣдѣнія съ естественно-научной точки зрѣнія далеко не полны и не подробны, но не нужно забывать той главной цѣли, какую имѣлъ здѣсь въ виду Бытописатель. Цѣлію его было вовсе не то, чтобы преподать людямъ геогонію или космогонію, а то, чтобы научить ихъ вѣрѣ въ Бога, какъ истиннаго и единственнаго творца всего міра и рода человѣческаго. По отношенію же къ этой цѣли предложенная Бытописателемъ исторія міробытія должна быть признана вполнѣ и даже очень достаточною и удовлетворительною. Потому что здѣсь, какъ мы видѣли, не только сдѣлано одно общее указаніе на то. что Богъ вначалѣ создалъ міровое первовещество, и Самъ Своею силою приготовилъ его къ произведенію изъ него міра, но въ главныхъ и существенныхъ чертахъ намѣчены тѣ самые процессы или ступени бытія, чрезъ которые подъ непосредственнымъ же дѣйствіемъ Божіимъ непрерывно и послѣдовательно проходило міровое вещество, пока наконецъ не достигло того окончательнаго предѣла, какой назначенъ былъ ему Богомъ, пока т. е. въ опредѣленные круги времени не образовалось царство неорганическое, органическое, животное и наконецъ человѣкъ. Всего этого, конечно, вполнѣ достаточно для того, чтобы вызвать въ вѣрующей душѣ ясное и отчетливое представленіе о Богѣ-Творцѣ,—представленіе не только о томъ, что Онъ создалъ все изъ ничего, но и о томъ,

---

[1]) Напр. *Златоуст.* In Genes. homil. 2. n. 2. *Васил. велик.* Hexaemer. homil. 1. n. 5. *Ѳедорит.* In Genes. quaest. 2.

что именно и когда Онъ создалъ, или чѣмъ началъ Онъ и чѣмъ окончилъ Свое твореніе.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ слѣдующаго рода сбивающимъ многихъ экзегетовъ съ толку недоумѣніемъ: какъ можно и нужно смотрѣть на разсказъ Моисеевъ о частныхъ и отдѣльныхъ событіяхъ міротворенія? Представляетъ ли онъ вполнѣ дѣйствительную исторію, въ точности снятую съ дѣйствительнаго хода вещей, давно совершившагося въ развитіи и образованіи міра? Или же онъ представляетъ собою не болѣе, какъ одну чисто свободную группировку возможныхъ и болѣе или менѣе вѣроятныхъ фактовъ мірозданія, подобранную Бытописателемъ только для того, чтобы въ болѣе наглядной формѣ изобразить свою мысль о Богѣ-Творцѣ міра? А если принять во вниманіе, что у Бытописателя была цѣль собственно одна, а именно та, чтобы возбудить и укрѣпить вѣру въ Бога, какъ творца міра; то не умѣстнѣе ли всего будетъ склониться на сторону предположенія послѣдняго?—На это недоумѣніе отвѣчать не трудно, только нужно напередъ совершенно исключить отсюда ту здѣсь кроющуюся мысль, будто бы въ писаніи существенно религіозную, а также богодухновенную стихію составляетъ одно вѣроученіе, что же касается до исторіи, то она здѣсь не болѣе, какъ только побочный, случайный и притомъ чисто человѣческій элементъ. Что подобная мысль совершенно неумѣстна и странна, это наглядно показываетъ само писаніе, въ которомъ вѣроученіе и исторія такъ внутренно и тѣсно объединены и, такъ сказать, переплетены между собою, что вмѣстѣ образуютъ собою одно неразрывное единство. Вѣроученіе здѣсь всегда пополняется, уясняется, и оправдывается исторіей, а исторія въ свою очередь получаетъ свой истинный смыслъ и значеніе въ вѣроученіи. Посягать, поэтому, на несомнѣнную истинность или богооткровенный характеръ библейской исторіи, это значило бы посягать и на несомнѣнную или божественную истинность

вѣроученія, заключеннаго въ писаніи. Если же это замѣчаніе имѣетъ свою силу и значеніе по отношенію ко всей исторической сторонѣ писанія, то тѣмъ болѣе должно имѣть мѣсто въ отношеніи къ Моисеевой исторіи міротворенія, которая далеко не есть тоже, что обыкновенная исторія, такъ какъ она, хотя и относится къ прошедшему, но такъ отдалена отъ всякаго наблюденія и опыта человѣческаго, какъ и самое далекое будущее. Мыслимое ли дѣло, чтобы Бытописатель, не получивъ отъ Бога никакого другаго внушенія кромѣ внушенія передать людямъ только въ нагомъ видѣ ту истину, что Онъ сотворилъ небо и землю, самъ собою сталъ составлять и другимъ передавать для никого изъ людей невѣдомую исторію мірозданія, руководясь въ семъ случаѣ одними личными соображеніями, или же древними ходячими преданіями, не имѣвшими права на безусловное къ себѣ довѣріе? Но если и допустить это, то опять возможно ли, чтобы самъ Бытописатель изъ любви къ истинѣ не упомянулъ прямо объ этомъ, или же не далъ чѣмъ либо замѣтить это? Между тѣмъ онъ рѣшительно ничѣмъ не подаетъ не только основанія, но и повода къ подобному предположенію. Съ какою твердою и несомнѣнною увѣренностію началъ онъ свою рѣчь о томъ, что Богъ сотворилъ небо и землю, въ такомъ же точно духѣ онь продолжаетъ дальнѣйшій разсказъ свой объ отдѣльныхъ и частныхъ событіяхъ міротворенія. А въ какомъ духѣ и тонѣ переданъ этотъ разсказъ, начиная съ созданія свѣта до созданія человѣка, въ такомъ же точно родѣ продолжаетъ далѣе исторію всего рода человѣческаго, въ особенности избраннаго народа Божія. Вездѣ—одна и таже увѣренность въ истинѣ сообщаемыхъ событій, какъ событій дѣйствительныхъ или историческихъ, и вездѣ одно и тоже желаніе и въ другихъ произвести подобную увѣренность. Если, поэтому, нельзя оспаривать историческаго характера у всей дальнѣйшей послѣ мірозданія исторіи Моисеевой, то, конечно, нѣтъ никакого осно-

ванія отнимать этотъ характеръ и у его разсказа о мірозданіи, и это тѣмъ болѣе, что Моисеева исторія мірозданія составляетъ собою основу и какъ бы внутреннее зерно всей дальнѣйшей его исторіи, направляемой къ тому, чтобы утвердить въ евреяхъ вѣру въ единаго истиннаго Бога-Творца міра. Если бы и самъ Моисей сомнѣвался въ исторической дѣйствительности своего разсказа о шестидневномъ твореніи, и такое же сомнѣніе передалъ евреямъ, тогда бы всѣ его наставленія въ пользу Творца міра могли бы оказаться для нихъ мало убѣдительными при крайней ихъ наклонности къ идолопоклонству. Тогда бы мало убѣдительною и необходимою для жизни показалась для нихъ и самая заповѣдь о шестидневномъ дѣланіи и покоѣ седьмаго субботняго дня, такъ какъ эта заповѣдь была поставлена Моисеемъ въ прямое и полное соотвѣтствіе съ тѣмъ, что и Самъ Богъ въ шесть дней творилъ, а въ седьмой почилъ отъ дѣлъ Своихъ, благословивъ его и освятивъ (Исх. 20, 9—11).

Между тѣмъ, какъ извѣстно, ни одинъ изъ древнѣйшихъ іудейскихъ толковниковъ не высказывалъ сомнѣнія относительно божественнаго характера Моисеева повѣствованія о шестидневномъ твореніи, и всѣ они (за исключеніемъ аллегорическаго толкователя Филона) признавали за нимъ значеніе дѣйствительной подлинной исторіи.

Это же самое нужно сказать и относительно, если не всѣхъ, то по крайней мѣрѣ болѣе извѣстныхъ и уважаемѣйшихъ пастырей и учителей церкви христіанской, такъ или иначе касавшихся Моисеевой исторіи міротворенія. Какъ извѣстно, *Климентъ александрійскій* [1]) и *Оригенъ* [2]), слѣдуя Филону [3]), на разсказъ Моисеевъ о міротвореніи смотрѣли только, какъ на аллегорическое изображеніе той несомнѣнной истины,

[1]) Strom. lib. VI, 16.
[2]) De princip. lib. IV. n. 16.
[3]) De opificio mundi.

что Богъ есть творецъ всѣхъ вещей. *Августинъ* же колебался въ выборѣ между аллегорическимъ и историческимъ изъясненіемъ шестидневнаго творенія, то держась въ однихъ мѣстахъ того мнѣнія, что Богъ сразу безъ всякихъ промежутковъ создалъ все и что, поэтому, дни обозначаютъ собою не болѣе, какъ одни только мысленные послѣдовательные моменты или промежутки по отношенію къ болѣе или менѣе ясному познаванію ангелами сотвореннаго [1]), то въ другихъ мѣстахъ прямо склоняясь на сторону признанія за днями творенія дѣйствительнаго историческаго значенія, если не въ смыслѣ обыкновенныхъ дней, то по крайней мѣрѣ періодовъ неопредѣленнаго времени [2]).

Но вмѣстѣ съ симъ мы встрѣчаемся съ цѣлымъ и длиннымъ рядомъ знаменитѣйшихъ отцевъ и учителей церкви, которые открыто и твердо стояли на сторонѣ историческаго или буквальнаго пониманія переданнаго Моисеемъ шестидневнаго творенія. Уже первый его христіанскій толкователь, *св. Θеофилъ антіохійскій*, хотя въ своемъ изъясненіи часто прибѣгаетъ то къ аллегорическому, то къ нравственному смыслу [3]), но не колеблясь въ дѣлахъ творенія, изображаемыхъ Моисеемъ, признаетъ дѣйствительныя историческія событія, непрерывно и послѣдовательно совершавшіяся по волѣ Божіей въ мірѣ, и въ шести дняхъ, между которыми распредѣлены Моисеемъ эти событія, признаетъ дѣйствительные дни, имѣвшіе соотвѣтствіе съ позднѣйшею седьмицею, изъ которой день послѣдній у евреевъ получилъ названіе субботы, во всемъ же

---

[1]) Contr. adversar. leg. et prophet. lib. I. c. 8. De Genes. ad lit. lib. V. c. 3. n. 6; lib. IV. c. 23 et 33. n. 52. De Genes. ad lit. imperfect. c. 7.

[2]) De Genes. contr. manich. lib. I, c. 14. n. 20.

[3]) Въ первыхъ напр. трехъ дняхъ творенія онъ примѣчаетъ образъ Троицы, Отца, Слова и Премудрости: въ возникновеніи растеній въ день третій — образъ будущаго воскресенія, а въ солнцѣ и лунѣ, созданныхъ въ четвертый день — образъ Бога, подающаго свѣтъ человѣку, и человѣка, нуждающагося въ божественномъ свѣтѣ, и т. п.

родѣ человѣческомъ сталъ извѣстенъ подъ именемъ дня седьмаго [1]). Не противъ подобнаго пониманія Моисеева шестоднева былъ и *св. Ипполитъ*, который училъ, что „въ первый день, что̀ ни сотворилъ Богъ, сотворилъ изъ ничего, въ другіе же дни уже не изъ ничего творилъ, а устроялъ изъ того, что̀ создалъ въ день первый“ [2]). Тоже самое нужно сказать и относительно *св. Аѳанасія*, передающаго вкоротѣ Моисееву исторію міротворенія такъ: „вся видимая тварь создана въ шесть дней: и въ первый день созданъ свѣтъ, который назвалъ Богъ днемъ, во второй создана твердь, въ третій, Богъ собирая во едино воды, явилъ сушу и произвелъ на ней различные плоды, въ четвердый создалъ солнце, луну и весь звѣздный сонмъ, въ пятый создалъ животныхъ въ морѣ и птицъ въ воздухѣ, въ шестой сотворилъ четвероногихъ, живущихъ на землѣ, и наконецъ—человѣка“ [3]).

Но особенно̀йшаго вниманія заслуживаетъ сужденіе объ этомъ предметѣ *св. Василія великаго*, творца нарочитаго и самаго замѣчательнаго толкованія на шестодневъ. Здѣсь авторъ старается сколько возможно шире обнять и глубже проникнуть многознаменательный смыслъ въ сказаніи Моисеевомъ о твореніи, пользуясь для сей цѣли съ рѣдкимъ искусствомъ какъ силою своего собственнаго остроумія и глубокомыслія, такъ и весьма значительнымъ запасомъ современныхъ естественныхъ ему познаній; но при всемъ этомъ онъ вездѣ и всегда весьма строго придерживается буквальнаго и историческаго смысла, даже и не предполагая того, чтобы хоть что нибудь было сказано о твореніи Моисеемъ такого, что̀ бы не совпадало вполнѣ съ дѣйствительностію, хотя въ тоже время могло быть имъ нѣчто не досказано или умолчано [4]). Въ особенности

[1]) Ad Autholic lib II. n 12—23

[2]) In Genes 1, 6

[3]) Contr Arian orat. 2. n 19

[4]) In Hexaemer homil. I. n 7.

же замѣчательно его слѣдующее разсужденіе о значеніи дней творенія. Предупреждая, по поводу разсказа Моисеева о первомъ днѣ, то возраженіе: какимъ образомъ могъ произойти тогда день, когда еще не было солнца, св. Василій пишетъ: „нынѣ, по сотвореніи уже солнца, день есть освѣщеніе воздуха солнцемъ когда оно свѣтитъ на верхнемъ полушаріи земли, а ночь есть покрытіе земли тѣнью, когда сокрывается солнце. Но тогда не по солнечному движенію, а потому, что первосозданный свѣтъ, въ опредѣленной Богомъ мѣрѣ, то разсѣевался, то опять съуживался, происходилъ день и слѣдовала ночь". Останавливаясь затѣмъ на словахъ: *и бысть вечеръ, и бысть утро, день единъ*, онъ продолжаетъ: „Пророкъ разумѣетъ продолженіе дня и ночи, но не наименовалъ дня и ночи, а далъ наименованіе только превосходнѣйшему. Тотъ же обычай найдешь и во всемъ писаніи, при измѣреніи времени исчисляются дни, а не вмѣстѣ и ночи со днями". Объясняя же далѣе, почему день первый у Моисея названъ единымъ, между прочимъ говоритъ такъ: „Моисей какъ бы такъ сказалъ: мѣра 24-хъ часовъ есть продолженіе одного дня, или возвращеніе неба отъ одного знака къ тому же опять знаку совершается въ одинъ день; почему всякій разъ, какъ отъ солнечнаго обращенія наступаетъ въ мірѣ вечеръ и утро, періодъ сей совершается не въ большее время, какъ только въ продолженіи одного дня" [1]). Въ другомъ мѣстѣ на возраженіе: почему въ четвертый день создано было солнце, чтобы освѣщать землю и опредѣлять дни, когда уже прежде былъ свѣтъ, и были дни, св. Василій отвѣчаетъ слѣдующимъ: „Смотри, не достаточно ли Моисей словомъ: *освѣщати* выразилъ, что хотѣлъ? Ибо онъ сказалъ: *освѣщати*, вмѣсто: быть свѣтлымъ. А это ни мало не противорѣчитъ сказанному уже о свѣтѣ. Тогда было произведено самое естество свѣта, а те-

[1]) In Hexaemer. homil 2 n. 8

перь пріуготовляется это солнечное тѣло, чтобы оно служило колесницею тому первосозданному свѣту. Иное есть огонь, а иное свѣтильникъ; одинъ имѣетъ силу издавать свѣтъ, а другой устроенъ, чтобы свѣтить, кому нужно... [1]). *Да будутъ*, сказано (о свѣтилахъ небесныхъ), *и во дни* не для того, чтобы производить дни, но чтобы начальствовать надъ днями. Ибо день и ночь были до сотворенія свѣтилъ. Это показываютъ намъ и слова псалма: *поставилъ солнце во область дне, луну и звѣзды во область нощи*" (Пс. 135, 8. 9) [2]).

По примѣру Василія великаго были написаны изъясненія на шестодневъ еще *св. Амвросіемъ медіоланскимъ* и *Григоріемъ нисскимъ*, изъ коихъ первый слѣдовалъ въ главномъ и существенномъ почти буквально св. Василію [3]), а послѣдній, какъ самъ о себѣ замѣчаетъ, руководился тою единственною цѣлію, чтобы пополнить недосказанное Василіемъ, и въ тоже время „сохранить буквальный смыслъ написаннаго (Моисеемъ), и съ буквою примирить естественныя воззрѣнія" [4]). Въ историческомъ и буквальномъ смыслѣ понималъ и изъяснялъ шестодневъ въ своихъ первыхъ бесѣдахъ на книгу Бытія *св. Іоаннъ Златоустъ*, по словамъ котораго „мы, бывъ научены Святымъ Духомъ чрезъ уста блаженнаго пророка (Моисея), можемъ знать то, какія твари созданы въ первый день, и какія—въ другіе дни, въ чемъ именно и выразилось снисхожденіе человѣколюбиваго Бога. Ибо Его всесильная рука и безконечная премудрость не не могли бы и въ одинъ день все сотворить, и что (говорю) въ одинъ день, даже и въ самое короткое мгновеніе. Но поелику не ради нужды Своей создалъ что либо, а единственно по человѣколюбію и благости все создалъ,

---

[1]) Ibid. homil. 6. n. 2.

[2]) Ibid. n. 8.

[3]) Hexaemer l. b. l. c. 10. n. 36—38.

[4]) Hexaemer. sub fin.

то и по частямъ созидалъ, и о созданныхъ тваряхъ ясное и для насъ ученіе чрезъ блаженнаго пророка передалъ“ [1]).

Въ такомъ же смыслѣ понимали исторію шестидневнаго творенія *св. Епифаній* [2]), *бл. Θеодоритъ* [3]), и *св. Іоаннъ Дамаскинъ* [4]). Всѣ они твердо держатся того убѣжденія, что всѣ твари произошли въ томъ именно, а не иномъ порядкѣ, или, что̀ тоже, въ тѣ именно, а не иные дни, какъ это изображено у Моисея, и что эти дни были не воображаемыми только, а дѣйствительными и опредѣленными кругами времени, стоявшими въ прямомъ соотвѣтствіи съ настоящими нашими днями.

Послѣ всего сказаннаго не трудно видѣть, что хотя древняя церковь не имѣла случая высказать соборнѣ свое рѣшающее слово относительно разсказа Моисеева о шестидневномъ твореніи, но главнымъ и господствующимъ между ея пастырями воззрѣніемъ было то, что здѣсь заключается не аллегорія, а дѣйствительная и подлинная исторія міротворенія, и что подъ днями здѣсь разумѣются не воображаемые только, а дѣйствительные и подлинные дни. Это воззрѣніе продолжало сохраняться, и доселѣ сохраняется не только въ церкви восточной, но и западной.

§ 15.

Несостоятельность позднѣйшаго аллегорическаго способа изъясненія Моисеева шестоднева.

Между тѣмъ, не смотря на все это, въ мірѣ протестантскомъ, современно съ поднятіемъ естественныхъ наукъ на западѣ, возникъ, а въ XVIII в. усилился и отчасти и теперь продолжаетъ поддерживаться совершенно иной способъ

[1]) In Genes homil. 3 n. 3.

[2]) Advers. haeres. lib. II haeres. 65. n 4.

[3]) In Genes. quaest. 22.

[4]) De fide orthodox. lib. II. c. 7.

пониманія и изъясненія сказанія Моисеева о шестидневномъ твореніи, а именно способъ аллегорическій, въ самой основѣ подрывающій его историческій характеръ и смыслъ. По этому образу пониманія въ сказаніи Моисеевомъ вѣрна и несомнѣнна только та важная, заключающаяся въ немъ, догматическая мысль, что Богъ-Творецъ всего, что всѣ твари при своемъ происхожденіи на всѣхъ ступеняхъ своего развитія безусловно зависѣли отъ творческой дѣятельности Божіей. Что же касается до внѣшней повѣствовательной формы, въ которую облечена эта мысль, то она есть одно чисто личное дѣло автора, свободно пользовавшагося для олицетворенія своей мысли тѣми слишкомъ несовершеными и сбивчивыми естественными свѣдѣніями, какими по своему времени онъ могъ владѣть, и не имѣетъ ничего общаго съ дѣйствительными событіями, происходившими при сотвореніи міра, иначе говоря, она представляетъ собою не болѣе, какъ одну аллегорію или миѳъ.

На чемъ же, спрашивается, обосновалось подобное воззрѣніе на разсказъ Моисеевъ о міротвореніи? Оно находило для себя основаніе отчасти въ самой внѣшней формѣ этого разсказа, который казался слишкомъ образнымъ или поэтическимъ, такъ какъ въ немъ Богъ изображается непрерывно обращающимся къ кому-то съ Своими велѣніями и распоряженіями, тогда какъ одной воли Его достаточно было для произведенія и образованія міра. Болѣе же и чаще всего для оправданія своего оно ссылалось на то, что въ этомъ разсказѣ будто бы заключаются положительныя несообразности, не только не оправдываемыя естествознаніемъ, но стоящія съ нимъ въ прямомъ противорѣчіи. Такъ напр. здѣсь говорится, что свѣтъ былъ созданъ и произведены дни съ ночью прежде, чѣмъ появился его источникъ — солнце, или что растенія произрасли до солнца и безъ солнца, или что земля со всѣми своими разнообразными и безчисленными тварями образовалась въ теченіе шести дней, тогда какъ по даннымъ, пред-

ставляемымъ геологіей, должны были для этого потребоваться очень и очень длинные періоды времени.

Но что касается до поэтической будто бы формы разсказа Моисеева, то ясно. что она въ вышеозначенномъ воззрѣніи составляетъ только предлогъ, а не дѣйствительное основаніе или причину. Потому что будь истинная вѣра въ Бога-Творца міра. не только непосредственно создавшаго матерію міровую, но и съ такою же непосредственностію творческою устроившаго изъ этой матеріи весь настоящій міръ, будь далѣе такая же вѣра въ дѣйствительность изображаемыхъ Моисеемъ при образованіи міра творческихъ актовъ, тогда образная форма его сказанія отнюдь не могла бы показаться чисто поэтическою формою, или дѣломъ одной только произвольной, поэтической фантазіи. Главное здѣсь заключалось въ предполагаемыхъ историческихъ или естествознательныхъ несообразностяхъ, заставляющихъ видѣть въ сказаніи Моисеевомъ не исторію, а аллегорію или миѳъ. Но какого рода были эти предположенія? Были ли они добросовѣстны, и основывались ли на точномъ и твердомъ знаніи самаго существа предмета? Или же они были совершенно произвольны и проистекали изъ одного только безотчетнаго и слѣпаго увлеченія противоборствомъ всему откровенному? На это даютъ намъ вполнѣ ясный и удовлетворительный отвѣтъ многіе изъ позднѣйшихъ замѣчательныхъ естествовѣдовъ, которые на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ и съ неотразимою очевидностію показываютъ, что всѣ прежніе упреки Моисееву сказанію въ естествознательныхъ несообразностяхъ не заключаютъ въ себѣ ничего резоннаго или серьезно научнаго, и служатъ напротивъ только вывѣскою незнанія тѣхъ, которые рѣшались ихъ дѣлать; потому что сказаніе Моисеево въ главномъ и существенномъ находитъ для себя полное подтвержденіе и оправданіе въ научныхъ данныхъ, предположеніяхъ и выводахъ позднѣйшаго естествовѣденія. Вотъ что напр. знаменитый геологъ *Марсель-*

de-Cepecъ по этому поводу пишетъ (въ своемъ сочиненіи: космогонія Моисеева): „для свободнаго отъ предубѣжденій ума должно быть отраднымъ убѣдиться, какъ много невѣдѣнія, какъ много неправды было въ обвиненіи, произносимомъ нѣкоторыми философами послѣдняго вѣка противъ книги, которую съ точки зрѣнія науки ихъ времени они не могли достаточно понимать. Выводы естественныхъ наукъ новаго времени показали, что Моисеево повѣствованіе о твореніи находится въ болѣе полномъ согласіи съ твердыми геологическими фактами, чѣмъ тѣ системы, которыя были измышлены блестящими умами“ [1]) Это же мнѣніе вполнѣ раздѣляли и другіе знаменитые естествоиспытатели, напр. *Шубертъ* [2]), *Буклендъ* [3]), *Шранкъ* [4]), и *Виземанъ* [5]), которые кромѣ того естественныя познанія, выразившіяся въ сказаніи Моисеевомъ, настолько считали по своему времени возвышенными и совершенными, что имъ представлялось труднымъ иначе объяснить ихъ происхожденіе, какъ не предположивши здѣсь божественнаго участія.

И замѣчательно, чѣмъ дальше подвигаются впередъ успѣхи позднѣйшаго естествознанія, тѣмъ болѣе замѣчается согласія между сказаніемъ Моисеевымъ о міротвореніи и точными выводами естественныхъ наукъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣннѣе становится и то, что это сказаніе не есть аллегорія или философема, а дѣйствительная и подлинная исторія. Въ настоящее время болѣе или менѣе опытные знатоки естественныхъ наукъ уже не считаютъ несообразностію въ сказаніи Моисеевомъ то, что свѣтъ произошелъ до появленія на небѣ

[1]) Смотр. Aug. Bost, geologie dans les rapports avec la revelation, in Boulet. theol. Mai. 1863. p. 113.

[2]) Geschichte der natur. Erlangen. 1835.

[3]) Geologie. Neuchat 1838

[4]) Hexaemeron. Augsburg. 1829.

[5]) Discours sur les rapports entre la science et la religion revelee. Paris. 1843.

солнца, потому что предположеніе о существованіи свѣта въ раздробленномъ видѣ до своего окончательнаго сосредоточенія въ солнцѣ не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи ни съ прежнею теоріею истеченія (свѣта), ни съ теоріями позднѣйшими происхожденія свѣта,—теоріи волненія и движенія эфира. Не считается также съ естествознательной точки зрѣнія несообразностію и то, чтобы до окончательнаго сосредоточенія свѣта въ солнцѣ могли происходить, при круговращательномъ движеніи міровыхъ массъ, извѣстнаго рода приливы или отливы свѣта, вслѣдствіе чего происходило нѣчто похожее на то, что впослѣдствіи стали называть днемъ и ночью. Не видятъ также въ физическомъ отношеніи ничего неособразнаго или невозможнаго и въ томъ предположеніи, чтобы растенія могли произойти безъ солнца при существованіи только разсѣяннаго, но еще не сосредоточившагося свѣта, какъ это изображается у Моисея. Между тѣмъ независимо отъ всего этого, въ позднѣйшихъ открытіяхъ и результатахъ естественныхъ наукъ, и по преимуществу геологіи и палеонтологіи, представляется много такого, что заключаетъ въ себѣ прямое подтвержденіе сказанію Моисееву о міротвореніи во всѣхъ его главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ чертахъ. Такъ, въ нихъ дается самое наглядное и осязательное удостовѣреніе въ томъ, что, согласно сказанію Моисееву, земля существуетъ не отъ вѣчности, а произошла во времени, потому что геологическія открытія указываютъ на цѣлый и длинный рядъ ступеней и формъ, которыя должна была пройти и на самомъ дѣлѣ прошла земля, пока не достигла наконецъ того вида и положенія, въ какомъ является она теперь. Космогонистами, кромѣ того, новѣйшими за болѣе вѣроятную и пригодную гипотезу происхожденія міра признается канто-лапласовская теорія образованія міра изъ газообразной матеріи а геологами болѣе чѣмъ вѣроятнымъ считается то предположеніе, что земля на первыхъ порахъ находилась въ состояніи жидкообразномъ. Не подобное ли

сему встрѣчаемъ и у Моисея, когда онъ говоритъ: „тьма (была) надъ бездною, и Духъ Божій носился надъ водою... и сказалъ Богъ: да будетъ твердь посреди воды, и да отдѣляетъ она воду отъ воды, и создалъ Богъ твердь, и отдѣлилъ воду, которая подъ твердію отъ воды, которая надъ твердію“ (Быт. 1, 2. 6. 7)? Важная особенность здѣсь только та, что первымъ и главнымъ дѣятелемъ въ первоначальномъ образованіи какъ всего міра, такъ и въ особенности земли, представляется не какая либо физическая или механическая сила, а Самъ Духъ Божій или Самъ Богъ. Наконецъ въ геологической наукѣ признается за вполнѣ несомнѣнное и неоспоримое то положеніе, что природа земли, во время своего развитія и образованія проходя разныя ступени, соблюдала въ семъ случаѣ строгую постепенность, восходя отъ менѣе совершеннаго образа бытія къ болѣе совершенному, отъ бытія неорганическаго къ органическому или растительному и животному, пока не достигла наконецъ своего завершенія въ человѣкѣ, являющемся съ своими мертвенными останками только въ самыхъ верхнихъ наслоеніяхъ земнаго шара. Не тому же ли училъ и Моисей, изображая, что Богомъ сперва создано и устроено было на землѣ царство неорганическое, затѣмъ органическое, растительное и животное, въ заключеніе же былъ созданъ и вѣнецъ земнаго творенія—человѣкъ, предназначенный быть владыкою земли?

§ 16.

Замѣчаніе по поводу нѣкотораго рода несогласій между сказаніемъ Моисеевымъ и позднѣйшими геологическими предположеніями относительно послѣдовательнаго хода въ образованіи земли.

Впрочемъ нужно замѣтить, что есть нѣкотораго рода частности и подробности, въ которыхъ позднѣйшія предполо-

женія геологовъ повидимому вовсе не совпадаютъ съ сказаніемъ Моисеевымъ объ отдѣльныхъ и послѣдовательныхъ моментахъ въ происхожденіи и образованіи земли со всѣми ея существами. Такъ, по сказанію Моисееву, животныя произошли днемъ позже послѣ растеній, и притомъ, какъ растенія, такъ и животныя представляются произшедшими въ одни опредѣленные дни. По предположеніямъ же геологовъ, животныя должны были произойти совмѣстно съ растеніями, и притомъ, какъ растенія, такъ и животныя, должны были произойти не въ одинъ только опредѣленный періодъ, а во многіе послѣдовательные періоды, въ которые они должны были подвергнуться разнымъ метаморфозамъ до принятія своей послѣдней окончательной формы, подтвержденіемъ чему служатъ остатки животныхъ, встрѣчающіеся совмѣстно съ остатками растеній, и притомъ встрѣчающіеся вездѣ въ длинномъ ряду геологическихъ формацій или наслоеній, начиная съ болѣе глубокихъ или низшихъ и восходя до самыхъ высшихъ [1]) Кромѣ того, тогда какъ Бытописатель тѣ круги времени, въ которые произошли растительные и животные, равно какъ и неорганическіе виды бытія, называетъ днями, геологи напротивъ эти круги неразрывно связываютъ съ геологическими наслоеніями, требовавшими, по ихъ мнѣнію, слишкомъ большаго времени для своего образованія, и обращаютъ ихъ въ длинные тысячелѣтніе періоды.

---

[1]) Геологическія формаціи или наслоенія внутри земли обыкновенно сводятся геологами къ тремъ эпохамъ,—первичной, вторичной и третичной, съ подраздѣленіемъ ихъ на частные отдѣлы или періоды. Въ первую половину первичной эпохи (въ періоды кембрійскій и силурскій) встрѣчаются первые самые простые и какъ бы зародышевые растительные и животные организмы, хотя и въ громадныхъ размѣрахъ, а именно изъ растеній водоросли, а изъ животныхъ по преимуществу зоофиты и моллюски. Во вторую половину этой эпохи (въ періоды девонскій и каменноугольный) сперва появляется множество громадныхъ, но обуглившихся голосѣмянныхъ растеній, а именно хвощей, папоротниковъ и плавуновъ, а нѣсколько позднѣе (въ періодъ пермскій) появляются изъ живот-

Но спрашивается, вправѣ ли мы даже и ожидать или требовать того, чтобы сказаніе Моисеево о происхожденіи міра и земли совершенно совпадало со всѣми открытіями и результатами, какъ всѣхъ вообще естественныхъ наукъ, такъ и въ особенности геологіи? Вѣдь Моисей не ставилъ для себя прямой цѣли излагать космогонію или геологію, и его сказаніе о происхожденіи міра и земли представляетъ собою не болѣе какъ одинъ только самый общій и сжатый эскизъ, въ которомъ многое могло быть опущено или не досказано, въ которомъ напр. могли быть указаны только главные или первостепенные міровые процессы, и въ тоже время могло быть умолчано относительно процессовъ подчиненныхъ и низшихъ или только подготовительныхъ. А потому, если чего можно желать, то развѣ только того, чтобы сказаніе Моисеево, при согласіи своемъ въ главномъ и существенномъ съ наукою геологіи, не стояло въ прямомъ несогласіи или противорѣчіи и съ частными положеніями или выводами этой науки, если бы только эти положенія и выводы оказались дѣйствительно вѣрными и несомнѣнными. Но этимъ, какъ извѣстно, пока еще далеко не можетъ похвалиться геологія, непрерывно мѣняющая свои гаданія и гипотезы, и пока еще ни на какихъ окончательныхъ и рѣшительныхъ выводахъ не успѣвшая оста-

---

наго царства нѣкоторыя животныя хрящеватые, какъ бы рыбы, а также амфибіи, называемыя лабиринтодонами (гигантскими черепахами). Въ теченіе вторичной эпохи (въ періоды—тріасовый, юрскій и мѣловой) открываются остатки растеній болѣе разнообразныхъ, чѣмъ въ первичную эпоху, и притомъ цвѣтоносныхъ и плодоносныхъ (сосудосѣмянныхъ), а изъ царства животнаго остатки рыбъ (ихтіотидъ) и птицъ. Въ третичную эпоху являются уже всѣ классы какъ растеній такъ и животныхъ, все ближе и ближе подходящихъ къ существующимъ на землѣ растеніямъ и животнымъ. За этими тремя геологическими эпохами у геологовъ слѣдуютъ еще два періода—диллювіальный или потопный, сохраняющій въ себѣ остатки всѣхъ существовавшихъ на землѣ до потопа животныхъ, а также человѣка, и аллювіальный или послѣ-потопный,—послѣдній историческій періодъ, обнимающій самый верхній слой земли.

новиться. Данныя, добываемыя ею изъ нѣдръ земли, конечно, вѣрны и неоспоримы, но вся важность здѣсь въ томъ, какъ понять и объяснить ихъ, такъ какъ могильные памятники совершенно безмолвны? Для объясненія ихъ геологи обыкновенно обращаются къ разнаго рода гаданіямъ и гипотезамъ, а для того, чтобы обосновать на чемъ либо твердомъ свои предположенія, они обращаются къ опытамъ и наблюденіямъ, относящимся къ существующему порядку вещей. Такъ они поступаютъ и въ частности по отношенію къ весьма важному вопросу о продолжительности времени, потребнаго для того, чтобы могло образоваться столько геологическихъ формацій или столько разныхъ ступеней и видовъ растительнаго и животнаго царства, сколько ихъ замѣчается въ глубинахъ земли. Принимая во вниманіе, что для возникновенія, возрастанія и обмиранія такого рода видовъ растительнаго и животнаго бытія въ настоящее время потребовалось бы очень и очень значительное время, они обыкновенно въ прошедшей судьбѣ ихъ предполагаютъ самые продолжительные періоды, обнимавшіе собою цѣлые десятки, и даже сотни тысячъ лѣтъ. Но основательно ли по настоящему заведенному порядку вещей судить о томъ, что происходило съ землею до и для устроенія этого самаго порядка? Вѣдь тогда были совершенно иныя условія бытія на землѣ, или въ землѣ, чѣмъ каковы они теперь. Теперь все происходитъ на землѣ, хотя подъ непосредственнымъ смотрѣніемъ Божіимъ, но по начертаннымъ Богомъ законамъ, и при дѣйствіи установленныхъ Имъ силъ природы. Тогда же по преимуществу дѣйствовала творческая воля Божія, производившая и устанавливавшая самые силы и законы природы. Подчинять же творческую волю Божію тѣмъ условіямъ временности, съ какими впослѣдствіи стали всегда сообразоваться законы и силы природы, совершенно неумѣстно. Если химикъ силою своего искусства въ самое короткое время можетъ произвести такого рода процессы, которые, бывъ пре-

доставлены обыкновенному теченію силъ природы, могли бы произойти очень не скоро, то почему бы нельзя было подобнаго же предположить и въ отношеніи къ Творцу міра?

Между тѣмъ, не смотря на все это, многими экзегетами и теологами на западѣ было признано если не вполнѣ несомнѣннымъ, то по крайней мѣрѣ весьма вѣроятнымъ то предположеніе, что геологическія формаціи въ своемъ образованіи должны были пройти, если не чрезъ столь неумѣренно длинные періоды, какіе имъ назначали геологи, то по крайней мѣрѣ чрезъ періоды несравненно большіе, чѣмъ наши дни. Отсюда же естественно возникали слѣдующіе вопросы: какъ же эти длинные и значительные періоды согласить съ днями Моисеевыми? Не нужно ли понимать эти дни иначе, чѣмъ обыкновенные дни, а именно не слѣдуетъ ли принимать въ смыслѣ длинныхъ и неопредѣленныхъ періодовъ времени? Если же этого нельзя допустить вопреки правильному экзегезису, то гдѣ найти въ сказаніи Моисеевомъ мѣсто для длинныхъ геологическихъ періодовъ и для того, что произошло въ эти періоды? Въ отвѣтъ на эти вопросы и недоумѣнія появилось на западѣ нѣсколько замѣчательныхъ опытовъ соглашенія сказанія Моисеева о шести дняхъ творенія съ вышеозначенными геологическими открытіями и предположеніями. А потому мы считаемъ не лишнимъ о каждомъ изъ нихъ сказать нѣсколько словъ съ тою цѣлью, чтобы опредѣлить сравнительное ихъ достоинство.

§ 17.

Разные экзегетическіе опыты соглашенія сказанія Моисеева о шести дняхъ творенія съ допускаемыми геологами длинными періодами образованія міра.

Не малочисленные изъ западныхъ богослововъ и естествовѣдовъ (каковы напр. Піэнчіани, Рейшъ, Лянге, Эбрардъ,

Марсель-де-Сересъ, Шафъ и Гугъ-Миллеръ), пытаясь достигнуть желаемаго согласія между сказаніемъ Моисеевымъ и геологическимъ и геологическою наукою, признали за лучшее для геологическихъ періодовъ отыскать мѣсто въ томъ самомъ кругѣ времени, какой у Моисея очерчивается шестью днями творенія, для чего эти дни обращены были имъ въ неопредѣленно продолжительные періоды времени. А чтобы оправдать свою гармоническую теорію фактами, они обыкновенно въ геологическихъ формаціяхъ отыскивали черты, болѣе или менѣе соотвѣтственныя характеристическимъ чертамъ дней Моисеевыхъ, и такимъ образомъ проводили болѣе или менѣе полную параллель между днями шестоднева Моисеева и разными геологическими періодами. Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя особенное вниманіе опыть подобнаго рода гармоніи или параллели, представленный извѣстнымъ шотландскимъ геологомъ *Гугъ-Миллеромъ*, который позаботился всѣ геологическія эпохи свести къ шести періодамъ, и въ этихъ періодахъ отыскать и указать возможное соотвѣтствіе съ шестью днями творенія. Первый, по Миллеру, геологическій періодъ— *азоическій*, или неорганическій періодъ, не заключающій въ себѣ никакихъ слѣдовъ и остатковъ органическихъ,—это и есть первый день творенія. Вторымъ геологическимъ періодомъ Миллеръ считаетъ періодъ *силурійско-девонскій*, въ которомъ сохранились остатки самыхъ низшихъ формъ органической жизни, и предполагая въ немъ уже дѣйствіе земной облачной атмосферы, онъ поставляетъ его въ параллель со вторымъ, и отчасти третьимъ днемъ творенія. За третій періодъ онъ принимаетъ періодъ *каменно-угольный*, который, по его увѣренію, по преимуществу богатъ растительностію, и притомъ растительностію тепличнаго, а не солнцевлiятельнаго свойства, а потому его совершенно приравниваетъ къ третьему дню творенія. Четвертымъ періодомъ далѣе признается у него періодъ *пермскихъ* и *тріасовыхъ формацій*, который, какъ отличаю-

щійся относительною бѣдностію въ новыхъ типахъ организмовъ, онъ поставляетъ въ связи съ первовосхожденіемъ звѣздъ на небѣ, освободившемся теперь отъ облаковъ, и прилаживаетъ такимъ образомъ къ четвертому дню творенія. Пятый, по Миллеру, періодъ—это періодъ *юрскій* и *мѣловой*, отличающійся останками пернатыхъ, равно какъ плавающихъ и пресмыкающихся водяныхъ животныхъ, а потому прямо указываетъ собою на пятый день творенія. Шестой наконецъ, по Миллеру, періодъ составляетъ такъ называемая *третичная геологическая эпоха,* въ которую появляются уже останки всѣхъ видовъ растеній и животныхъ, ставшихъ впослѣдствіи надолго существовать на землѣ, это и есть шестой день творенія.

Эта и всѣ подобныя ей параллели не могли сразу не поражать своимъ рѣдкимъ остроуміемъ и изобрѣтательностію ума, но достигали-ль онѣ своей цѣли, и оправдывались-ли самимъ сказаніемъ Моисеевымъ о шестидневномъ твореніи? Здѣсь предполагался уже совершенно рѣшеннымъ тотъ вопросъ, что шесть дней Моисеева шестоднева нужно понимать не въ смыслѣ обыкновенныхъ дней, а неопредѣленно продолжительныхъ періодовъ. Но давало ли основаніе и право для такого пониманія дней само сказаніе Моисеево? Указывали обыкновенно и указываютъ на то, что созданіе солнца, какъ причины измѣренія солнечнаго дня, отнесено Моисеемъ къ четвертому дню, а это заставляетъ предполагать, что онъ по крайней мѣрѣ подъ тремя первыми днями разумѣлъ не солнечные дни, а неопредѣленныя времена. Чтобы такое предположеніе сдѣлать болѣе вѣроятнымъ и даже необходимымъ, ссылались и ссылаются на то, что первые три дня творенія, обнимающаго собою не одну землю, а весь міръ, суть дни не земные только, а міровые, и что кромѣ того самъ Моисей, опредѣляя свой день въ стихѣ 5-мъ, назвалъ его свѣтомъ, т. е. тѣмъ, что составляетъ существо дня, а не тѣмъ, что

выражаетъ его мѣру, во второй же главѣ въ стихѣ 4-мъ онъ употребилъ слово день для обозначенія цѣлаго неопредѣленнаго періода времени, въ теченіе котораго произошли небо и земля. Но все это болѣе отдаленныя и личныя соображенія и умозаключенія, чѣмъ собственныя мысли Моисеевы, непосредственно внушаемыя его текстомъ. Моисей самъ совершенно ясно понималъ то, что измѣреніе дней на всѣ дальнѣйшія послѣ созданія солнца времена должно зависѣть отъ солнца, для чего оно между прочимъ и было создано (Быт. 1, 14). Но тѣмъ не менѣе все таки первые три дня, бывшіе до созданія солнца, онъ назвалъ днями точно такъ же, какъ и день четвертый, пятый и шестой, и кромѣ того, что назвалъ днями, обозначилъ ихъ тѣми самыми чертами или предѣлами, какими обозначены три послѣдніе дня, т. е. вечеромъ и утромъ. Для чего же бы онъ это сдѣлалъ, если бы самъ понималъ и желалъ, чтобы и другіе понимали подъ первыми тремя днями не дни такіе же, каковы были три послѣдніе дня, а особенныя времена неопредѣленной продолжительности? Вѣдь ему вполнѣ было извѣстно, что евреи, которыхъ по преимуществу имѣлъ онъ въ виду, иначе не могутъ принять этихъ дней, какъ за дни обыкновенные, такъ какъ для обозначенія ихъ указаны были тѣ самые характеристическіе предѣлы, которыми у евреевъ опредѣлялся обыкновенный день, т. е. утро и вечеръ. Если, далѣе, Моисей въ стихѣ 5-мъ днемъ называетъ свѣтъ, то сколько ясно здѣсь то, что онъ вовсе не намѣренъ наименованіемъ свѣта днемъ опредѣлить какую либо мѣру времени, столько же очевидно и неоспоримо то, что въ дальнѣйшихъ своихъ словахъ: „И былъ вечеръ, и было утро, день единъ“, днемъ обозначаетъ онъ уже не одно существо его, т. е. свѣтовидность, а извѣстный и опредѣленный кругъ времени. Если наконецъ Бытописатель во 2-ой главѣ 4-мъ стихѣ употребляетъ день въ смыслѣ болѣе широкомъ, а именно въ смыслѣ цѣлаго круга времени,

составленнаго изъ шести дней творенія, то самъ же даетъ основаніе для такого пониманія здѣсь дня въ контекстѣ своей рѣчи. И въ другихъ мѣстахъ писанія день нерѣдко употребляется въ смыслѣ болѣе широкомъ, для обозначенія напр. лѣтъ или цѣлаго круга человѣческой жизни (Іова, 14, 14; 17, 11; 42, 17); но таковое означеніе дня вездѣ вызывается и предполагается непосредственно самымъ смысломъ и контекстомъ рѣчи.

Между тѣмъ, независимо отъ этого, опытъ гармонической параллели между днями Моисеевыми и геологическими періодами и самъ собою обнаружилъ свою несостоятельность, не могши удовлетворительно выполнить своей задачи. Не трудно было видѣть, что Миллеръ и подобные ему геологи, хотя прибѣгали къ очевиднымъ научнымъ натяжкамъ и насиліямъ, то съ одной стороны обращая нѣкоторые дни Моисеевы изъ космическихъ въ чисто геологическіе, то съ другой насильственно сокращая многіе геологическіе періоды только въ шесть, но тѣмъ не менѣе вовсе не приходили къ полному согласію между одними и другими, потому что оставалось совершенно не разъясненнымъ то важное обстоятельство, отъ чего вездѣ въ геологическихъ формаціяхъ совмѣстно встрѣчаются растенія и животныя, и кромѣ того животныя встрѣчаются даже прежде того геологическаго (каменно-угольнаго) періода, который признается соотвѣтствующимъ третьему дню творенія, тогда какъ, по Моисею, животныя были созданы днемъ позже растительнаго царства. Потому-то другіе изъ сторонниковъ гармонической гипотезы (напр. Эбрардъ) сочли необходимымъ ограничить свою параллель сопоставленіемъ между собою только четырехъ послѣднихъ геологическихъ періодовъ, начиная съ каменно-угольнаго или растительнаго и четырехъ послѣднихъ дней творенія, начиная съ третьяго, въ который произошли растенія. Нѣкоторые же (какъ напр. Рейшъ) признали за лучшее остановиться на томъ несомнѣнномъ поло-

женіи, что между шестью днями творенія и геологическими періодами существуетъ соотвѣтствіе только въ общемъ и главномъ, а именно въ томъ, что какъ по шестодневу сперва происходитъ неорганическое царство, а послѣ органическое, такъ и въ геологическихъ формаціяхъ сперва появляется періодъ неорганическій, а за нимъ уже слѣдуютъ и періоды органическіе. Такимъ образомъ теорія фактической гармоніи между шестодневомъ и геологическими періодами мало по малу приблизилась къ другой совершенно противоположной теоріи, а именно теоріи *гармоніи* только *идеальной*.

Послѣдователи этой теоріи (каковы напр. Михаелисъ и Шульцъ) тоже находятъ нужнымъ геологическіе періоды включить въ кругъ шести дней творенія, но подъ днями они разумѣютъ уже не дѣйствительные историческіе періоды времени, а одни мысленные или идеальные моменты въ самой творческой дѣятельности Божіей, которая, сразу создавши міровую матерію, въ образованіи изъ нея міра соблюдала извѣстнаго рода послѣдовательность и постепенность, восходя отъ низшихъ и менѣе совершенныхъ созданій къ высшимъ и болѣе совершеннымъ, отъ неорганическихъ видовъ бытія къ органическимъ, т. е. растеніямъ и животнымъ, пока наконецъ не завершилась созданіемъ человѣка. При такомъ пониманіи дней творенія, конечно, легко вкладывались въ нихъ и соглашались съ ними всѣ геологическіе періоды, но за то оно само стояло въ прямомъ противорѣчіи съ буквальнымъ и историческимъ сказаніемъ Моисеевымъ. Правда, идеальные гармонисты хотятъ, повидимому, сохранить хотя тѣнь буквальнаго значенія за днями творенія, утверждая, что эти дни для Моисея были дѣйствительными днями подобно тому, какъ и въ пророческихъ созерцаніяхъ другихъ пророковъ будущія отдаленныя эпохи дѣйствительно являлись въ видѣ дней; но это, понятно, ничуть не измѣняетъ существа дѣла, при низведеніи дней на сте-

пень однихъ мысленныхъ моментовъ творческой дѣятельности [1]).

Между тѣмъ какъ одни изъ западныхъ ученыхъ пытались достигнуть соглашенія между библіею и геологіею чрезъ обращеніе дней творенія въ продолжительные періоды и включеніе въ нихъ періодовъ геологическихъ, другіе надѣялись достигнуть того же самаго чрезъ вынесеніе геологическихъ періодовъ за предѣлы Моисеева шестоднева, при чемъ за днями творенія удерживалось все ихъ буквальное значеніе. Благодаря этому, мы имѣемъ еще двѣ теоріи соглашенія сказанія Моисеева съ геологическими формаціями и эпохами. Первою изъ нихъ эти формаціи и эпохи отодвигаются на дальнѣйшее время, послѣ шести дней творенія, второю же ихъ происхожденіе поставляется еще до возникновенія самыхъ дней творенія.

Защитники первой, такъ называемой потопной, теоріи (каковы напр. Соринье, Кейль, Бозиціо), такъ обыкновенно разсуждаютъ, что всѣ раскопки геологовъ такъ малы и ничтожны сравнительно со всѣмъ объемомъ земли, а результаты и выводы ихъ въ особенности относительно продолжаемости геологическихъ періодовъ такъ сбивчивы, разнорѣчивы и сомнительны, что на основаніи ихъ нѣтъ никакой возможности придти къ какимъ либо вѣрнымъ и несомнѣннымъ истинамъ, а потому всего умѣстнѣе, при объясненіи происхожденія геологическихъ останковъ, ограничиться достаточно объясняющимъ все дѣйствіемъ потопа, а также другихъ, подобныхъ ему случавшихся на землѣ переворотовъ. Вслѣдствіе этихъ переворотовъ должны были происходить значительныя возвышенія и пониженія на земной поверхности, а вмѣстѣ съ симъ одни изъ останковъ растеній и животныхъ могли остаться въ самыхъ высшихъ слояхъ земли, другіе же попасть въ средніе или въ самые низшіе и глубокіе слои, и такимъ образомъ

---

[1]) Смотр. О библейск. ист. твор. въ свя и съ естествен. исторіей. Правосл. Обозр. 1874 г. Апрѣль.

произвести изъ себя такъ называемыя геологическія формаціи. Но если въ этого рода соображеніяхъ нельзя не признать вѣроятнымъ того, что геологія еще очень далека отъ совершенства, и что пока еще было бы преждевременно вполнѣ полагаться на ея результаты и выводы, то съ другой стороны нельзя не примѣчать въ нихъ той крайности, по которой у геологическихъ открытій повидимому отнимается всякое научное значеніе. Правда, въ выводахъ и предположеніяхъ геологовъ относительно происхожденія и продолжаемости геологическихъ періодовъ пока еще нѣтъ ничего твердаго и несомнѣннаго, но трудно оспаривать дѣйствительную значимость самыхъ научныхъ геологическихъ данныхъ. Никакой напр. нѣтъ возможности оспаривать тотъ геологическій фактъ, что во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ ни производились и ни производятся раскопки и наблюденія, всегда встрѣчались и встрѣчаются одни и тѣ же геологическія формаціи, и притомъ всегда расположенныя въ одномъ и томъ же порядкѣ, съ опредѣленною послѣдовательностію или своего рода системою, такъ что извѣстнаго рода останки растеній и животныхъ всегда попадались и попадаются только въ однихъ и тѣхъ же, а не въ другихъ какихъ либо земныхъ слояхъ, и что при томъ эти виды растеній и животныхъ всегда въ низшихъ слояхъ оказываются менѣе развитыми и совершенными, чѣмъ какими являются они въ формаціяхъ высшихъ. Но можно ли все это объяснить однимъ дѣйствіемъ потопа и другихъ подобныхъ ему земныхъ переворотовъ, не предполагающихъ въ себѣ необходимо закономѣрной послѣдовательности и цѣлесообразности? Если бы этимъ можно было еще какъ нибудь объяснить происхожденіе и образованіе слоевъ третичной эпохи, то какъ объяснить образованіе цѣлаго каменно-угольнаго или растительнаго періода, безъ всякихъ останковъ животныхъ, и непосредственно за нимъ слѣдующаго новаго періода уже съ останками растеній и животныхъ?

Сторонники наконецъ второй теоріи или гипотезы признали за лучшее геологическіе періоды помѣстить въ промежутокъ времени, предполагаемый между двумя творческими актами, обозначенными Бытописателемъ словами: *вначалѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1) и дальнѣйшею рѣчью (ст. 3): *и рече Богъ: да будетъ свѣтъ*... Но одни изъ нихъ (какъ Томасъ Чальмерсъ и Букландъ), останавливаясь на словахъ: *земля же бѣ невидима и неустроена, и тьма верху бездны* (Быт. 1, 2), видѣли здѣсь указаніе на то, что земля, какъ и весь чувственный міръ, находилась на первыхъ порахъ въ состояніи еще неопредѣлившагося и только еще развивающагося зародыша, а потому на геологическіе періоды смотрѣли, какъ на послѣдовательныя ступени, посредствомъ которыхъ земля подготовлялась и приближалась къ тому окончательному своему виду, какой былъ ей данъ по изображенію Моисееву, въ теченіе шести дней творенія. Другіе же (какъ напр. Курцъ и Генстенбергъ), понявъ вышеозначенныя слова въ томъ смыслѣ, что будто бы на землѣ послѣ того, какъ она наравнѣ съ небомъ была создана въ законченномъ и совершенномъ видѣ, произошли (отъ дѣйствія падшихъ духовъ) разстройство и безпорядокъ, въ геологическихъ періодахъ видѣли не что иное, какъ развалины отъ первобытной земли, за которыми, по ихъ мнѣнію, послѣдовало вновь возстановленіе на ней порядка и гармоніи, что будто бы и изображено Моисеемъ въ его исторіи шестидневнаго творенія [1]). Такимъ образомъ разсматриваемая нами гипотеза появилась въ двухъ видахъ, совершенно не похожихъ другъ на друга. Ясное дѣло, что въ послѣднемъ своемъ видѣ, въ которомъ получила названіе гипотезы *реститутивной* (т. е. гипотезы возстановленія), она не можетъ имѣть никакого значенія, потому что совершенно расходится съ смысломъ сказанія Моисеева, содержащаго въ себѣ ученіе о твореніи,

[1]) См. биб. ист въ согл. съ естеств. Правосл. Обозр. 1874 г. Мартъ.

а не возобновленіи міра, а также съ смысломъ и духомъ всего писанія, нигдѣ и ничѣмъ не предполагающаго какого либо вмѣшательства падшихъ духовъ въ творческое дѣло Божіе. Но въ своемъ первоначальномъ видѣ, по нашему мнѣнію, она можетъ имѣть весьма важное значеніе и примѣненіе.

Главная и въ основѣ ея лежащая та мысль, что земля, равно какъ и весь чувственный міръ на первыхъ порахъ находились въ состояніи не опредѣлившемся и какъ бы зародышевомъ, изъ котораго они постепенно силою Божіею возвелись къ предназначенной имъ окончательной формѣ бытія, не только не стоитъ въ противорѣчіи съ весьма важнымъ замѣчаніемъ Бытописателя: *земля же бѣ невидима и неустроена, и тьма верху бездны, и Духъ Божій ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2), но даже прямо имъ отчасти выражается, а отчасти предполагается. Если слова: *земля же бѣ невидима и неустроена, и тьма верху бездны,* прямо указываютъ во всей первобытной міровой массѣ на ея состояніе, какъ состояніе стихійнаго смѣшенія или броженія похожее на то, въ какомъ находится всякій зародышъ; то выраженіе: *и Духъ Божій ношашеся верху воды* ясно указываютъ на такого рода дѣйствіе Духа Божія, посредствомъ котораго безвидная и безформенная міровая масса подготовлялась и направлялась къ тому, чтобы получить предназначенную ей окончательную и сравнительно совершенную форму бытія, при чемъ не исключалась здѣсь своего рода послѣдовательность и постепенность. И по изъясненію древнихъ учителей [1]), какъ мы видѣли, „Духъ Божій носился надъ водою“ обозначаетъ собою то, что Духъ Святый согрѣвалъ и оживотворялъ міровое вещество, чтобы сдѣлать его способнымъ къ произведенію предназначенныхъ тварей, на подобіе того, какъ птица для произведенія птенцовъ насиживаетъ свои яйца, сообщая имъ чрезъ это нужную жи-

[1]) См. Васил. велик. Hexaemer. homil. 2. n. 6.

вительную силу. Поэтому, какъ намъ кажется, не будетъ никакимъ насиліемъ или противорѣчіемъ священному тексту, если предположить, что зародышъ земли до принятія того окончательнаго своего вида, какой имѣлъ получить въ теченіе изображаемыхъ Моисеемъ шести дней творенія, проходилъ чрезъ многія и разныя ступени и формы своего развитія, на подобіе того, какъ и зародышъ птенца въ яйцѣ переходитъ чрезъ многія и разныя метаморфозы, пока по выходѣ изъ своей скорлупы явится на свѣтъ полнымъ птенцомъ. Но здѣсь естественно возникаетъ слѣдующій вопросъ: представляютъ ли дѣйствительно геологическія формаціи нѣчто похожее на постепенно восходящія ступени развитія, чрезъ которыя послѣдовательно проходило міровое вещество, чтобы достигнуть наконецъ того положенія, въ какомъ оно явилось послѣ шести дней творенія? На это у однихъ изъ ученыхъ естествоиспытателей (напр. Дарвина съ его послѣдователями) отвѣтъ тотъ, что геологическія формаціи не только представляютъ постепенно восходящую лѣстницу въ ступеняхъ развитія растительнаго и животнаго бытія, но и образуютъ собою внутреннюю генетическую связь, по которой растенія и животныя верхнихъ геологическихъ слоевъ являются всегда непосредственными потомками растеній и животныхъ ближайшихъ низшихъ слоевъ. Другіе же (напр. Агазисъ съ его школою) такого рода внутреннюю связь между геологическими формаціями прямо отрицали, хотя въ тоже время съ увѣренностію утверждали, что въ послѣдовательности этихъ формацій неоспоримо замѣчается общій порядокъ и планъ, имѣющій своею цѣлію не что иное, какъ произведеніе существующихъ нынѣ видовъ растеній и животныхъ, по отношенію къ которымъ прежде появившіяся растенія и животныя были какъ бы предъуказателями и предвѣстниками. А этого достаточно для того, чтобы разсматриваемой нами гипотезѣ имѣть нѣкоторое оправданіе для себя и съ естественной точки зрѣнія.

На вопросъ: почему Моисей умолчалъ о внутреннихъ и подготовительныхъ процессахъ развитія земли, можно отвѣчать тѣмъ, что главною цѣлію его было не то чтобы показать, чрезъ какіе именно начальные процессы проходила земля до полученія своего окончательнаго вида, а то, чтобы изобразить, когда и какъ произошла земля въ своемъ настоящемъ видѣ—и съ своими настоящими растеніями и животными, обладателемъ чего явился человѣкъ.

Обыкновенно говорятъ еще: значитъ до перваго дня творенія были и свѣтъ и солнце и луна съ звѣздами, такъ какъ растенія и животныя до этого времени происходили и нѣкоторое время жили. На это можно отвѣтить тѣмъ, что какъ свѣтъ, такъ свѣтила небесныя конечно до перваго дня творенія были, но только въ смѣшенномъ или зародышевомъ видѣ, почему и производили только дѣйствія, соотвѣтственныя своему особенному начальному состоянію. Силою же и дѣйствіемъ носящагося Духа Божія они подготовлялись и направлялись къ тому, чтобы произвести изъ себя тотъ именно свѣтъ, какой по повелѣнію Божію явился въ первый день, и то именно солнце, луну и другія свѣтила, какія на тверди небесной установлены были въ четвертый день, какъ потребныя и необходимыя для той именно земли, для тѣхъ растеній и животныхъ, которыя вмѣстѣ съ человѣкомъ были произведены въ теченіе шести дней творенія, а послѣ этого существуютъ и донынѣ.

§ 18.

Побужденіе въ Богѣ къ міротворенію. Главная цѣль его и цѣли подчиненныя.

Что же, естественно спросить, могло побудить Бога создать міръ, который могъ быть и не быть? Вопросъ этотъ самъ собою возникаетъ въ виду того представленія о Богѣ,

что Онъ, будучи полнотою бытія и блаженства, не могъ быть вызванъ на созданіе міра внутреннею потребностію или нуждою Своего существа. Между тѣмъ его рѣшеніе для насъ важно еще потому, что вмѣстѣ съ нимъ неразрывно соединено рѣшеніе вопроса и о томъ, что составляетъ и въ отношеніи къ міру главную цѣль, къ которой онъ Богомъ предназначенъ, и къ которой непрерывно и неуклонно долженъ стремиться и направляться.

Какъ же учитъ объ этомъ откровеніе? Его ученіе совершенно ясно о томъ, что, будучи самобытнымъ (Іоан. 5, 26) и блаженнымъ (1 Тим. 1, 11), Богъ, хотя всѣмъ подаетъ бытіе (Дѣян. 17, 28), жизнь и все, но Самъ ни въ чемъ постороннемъ не имѣетъ никакой нужды (Дѣян. 17, 25), такъ что никто не въ состояніи дать Ему что либо соотвѣтствующее тому, что Онъ подаетъ другимъ (Рим. 11, 34. 35). Это значитъ, что міръ не могъ составлять и не составляетъ собою чего либо такого, что внутренно и существенно необходимо бы было для самаго существа Божія, и безъ чего бы оно не могло существовать, или имѣть свою надлежащую полноту и совершенство. Но съ другой стороны столь же ясно учитъ откровеніе и о томъ, что Богъ создалъ все ради Себя (Притч. 16, 4), и что, какъ отъ Него и чрезъ Него все, такъ и для Него все (Рим. 11, 36; Колос. 16; Евр. 2, 10). А это показываетъ, что міръ не только не есть что либо чуждое и лишнее для Бога, но что напротивъ онъ весьма близокъ къ Нему, и выполняетъ по отношенію къ Нему весьма важное значеніе, служа Ему такъ близко и внутренно, какъ средство обыкновенно служитъ своей цѣли. Какъ же, спрашивается, согласить одно съ другимъ? Простой отвѣтъ на это недоумѣніе дается намъ въ слѣдующихъ словахъ ап. Павла: *невидимая Его* (Бога) *отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 20). По заключающейся здѣсь мысли, міръ дѣйстви-

тельно по отношенію къ Богу выполняетъ не лишнее и не безразличное для Него служеніе, но это служеніе ограничивается только тѣмъ, что міръ способствуетъ къ обнаруженію или отображенію вовнѣ невидимаго и неприступнаго для насъ существа Божія, къ самому же существу Божію онъ чрезъ это ничего не прибавляетъ, равно какъ и ничего отъ него не отнимаетъ. Поэтому-то на вопросъ: что могло побудить Бога создать міръ, мы можемъ отвѣчать слѣдующимъ. Богъ отъ вѣчности созерцая Себя Самаго, вмѣстѣ съ симъ въ умѣ Своемъ представлялъ и безчисленныя возможныя міровыя существа, какъ образы Своихъ собственныхъ совершенствъ. Эти образы, конечно, были не то, что самое существо Божіе, Само въ Себѣ и для Себя существующее, но тѣмъ не менѣе они не были что либо по отношенію къ нему совершенно чуждое и лишнее, а напротивъ составляли собою нѣчто въ отношеніи къ нему близкое и родственное уже потому самому, что имъ давалось при немъ мѣсто, и что они были его самаго отобразами. Могъ ли, поэтому, Богъ быть безразличнымъ или равнодушнымъ къ этимъ Своимъ образамъ? Могъ ли Онъ не возлюбить въ нихъ отображеніе того, что въ Самомъ Себѣ всегда любитъ, какъ первообразное и истинносущее, т. е. истинное благо со всѣми нераздѣльными съ нимъ совершенствами? Любви же этой и было достаточно для того, чтобы побудить Бога мысленные міровые образы обратить въ дѣйствительныя и живыя существа, и именно такого рода существа, которыя бы, служа дѣйствительными живыми отобразами высочайшаго блага, вмѣстѣ съ симъ въ возможной мѣрѣ и сами участвовали въ немъ, достойно цѣня, какъ это благо, такъ и первоисточнаго Подателя его, Самаго Бога? И въ книгѣ Притчей премудрость Божія, созерцающая и осуществляющая свои образы о мірѣ, не представляется безразличною по отношенію къ нимъ, а напротивъ она говоритъ о себѣ такъ: „тогда я была при Немъ (Господѣ) художницею

и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“ (Притч. 8, 30). Можно и должно, поэтому, думать, что главною причиною, побудившею Бога создать міръ, было не что иное, какъ Его благость или любовь ко благу тварей, какъ отобразу своего собственнаго блага; такъ какъ Онъ, Самъ въ Себѣ, будучи высочайшимъ благомъ, имѣлъ и вовнѣ явиться тѣмъ же благомъ, или, что тоже, стать неоскудѣваемымъ источникомъ и подателемъ жизни и благъ для всѣхъ тварей, Самъ не терпя отъ этого какого либо оскудѣнія или убытка подобно тому, какъ солнце, разливая свой свѣтъ на окружающія его планеты, не терпитъ отъ этого никакой въ себѣ убыли.

Не противорѣчитъ этой мысли и писаніе, которое вмѣстѣ съ указаніями на открывшееся въ мірѣ безпредѣльное величіе Божіе (Пс. 8, 10; 39, 6; 103, 24; Ис. 40, 26. Дан. 3, 56; 1 Парал. 16, 31; Апок. 4, 11) изображаетъ Бога источникомъ жизни (Пс. 35, 10) и подателемъ всѣхъ благъ (Іак. 1, 17), а на міръ указываетъ, какъ на мѣсто открытія неизреченной благости или любви Божіей (Пс. 32, 9; 144, 9; Ис. 49, 15; Тит. 3, 4; 1 Тим. 2, 4; Іоан. 3, 16). Между тѣмъ многіе изъ древнихъ учителей прямо и безъ всякихъ колебаній причину, побудившую Бога къ созданію міра, полагали въ Его благости или любви къ благу другихъ, ко благу не чуждому Самому Богу, а имѣющему быть отобразомъ Его собственнаго блага, и долженствовавшему поэтому заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ возможномъ причастіи тварей тому самому благу, которымъ обладаетъ Самъ Богъ. *Св. Аѳанасій*, напр. по поводу словъ книги Притчей: *веселяшеся, вселенную совершивъ, и веселяшеся о сынѣхъ человѣческихъ* (Притч. 8, 31), замѣчаетъ слѣдующее: „веселился (Господь) не по причинѣ (совнѣ) прибывшей къ Нему радости, а потому, что видѣлъ дѣла, творимыя по Своему образу, значитъ

поводомъ здѣсь къ радости для Него служитъ образъ Его“ [1]). Слѣдовательно, по Аѳанасію, и побужденіемъ къ созданію міра не могло быть въ Богѣ что либо иное, кромѣ Его любви къ Своему собственному образу, имѣвшему отпечатлѣться въ мірѣ и стать отображеніемъ какъ всѣхъ Его совершенствъ, такъ и нераздѣльнаго съ ними высочайшаго блага. „Богъ, поэтому, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, есть благъ, или лучше сказать, Онъ—источникъ благости. А такъ какъ благому не свойственно что либо ненавидѣть, то Онъ, не имѣя ни къ чему ненависти, создалъ все изъ ничего словомъ Своимъ“ [2]). Эту же мысль опредѣленнѣе и характернѣе выражаетъ *Григорій. назіанзенъ* такъ: „поелику для Благости не довольно было заниматься только созерцаніемъ Себя Самой. а надлежало, чтобы (Ея) благо, разливаясь, текло далѣе и далѣе, умножая, сколько можно, больше число облагодѣтельствованныхъ (такъ какъ это свойственно высочайшей Благости) то Богъ измышляетъ вопервыхъ ангельскія и небесныя силы... (потомъ) другой міръ вещественный и видимый“ [3]). Тоже повторяетъ и *Дамаксинъ*, говоря: „поелику благій и преблагій Богъ не удовольствовался созерцаніемъ Себя Самаго, но по (преизбытку) благости Своей благоволилъ, чтобы произошли существа, пользующіяся Его благодѣяніями и причастныя Его благости; то Онъ приводитъ изъ небытія въ бытіе и созидаетъ все видимое и невидимое“ [4]). Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ мысль одна, а именно та, что Богъ, будучи благостію или любовію ко благу, не могъ не любить блага, въ какихъ-бы видахъ и гдѣ бы оно ни являлось. Но такъ какъ кромѣ или внѣ Бога могло появиться благо не иначе, какъ чрезъ разлитіе или отображеніе Его собственнаго блага въ разно-

---

[1]) Orat. 2 contr. arian. n 82.

[2]) De incarnat. Verb. n. 3.

[3]) Orat. 43. n. 5. Сравн. Ориг. De princip. lib. II c. 9. n. 6.

[4]) De fid. orthodox. lib. II. c. 2.

образныхъ конечныхъ видахъ и формахъ; то Онъ восхотѣлъ создать міръ съ безчисленными родами способныхъ къ принятію Своего блага существъ съ тѣмъ, чтобы и здѣсь созерцать это благо въ возможномъ для него видѣ и совершенствѣ. Не иную, должно думать, имѣли мысль въ виду и другіе учители церкви, когда утверждали, какъ напр. *Іоаннъ Златоустъ* [1]), *Августинъ* [2]), *Θедоритъ* [3]), что Богъ создалъ все не по какой либо нуждѣ, а единственно по благости своей и человѣколюбію.

Послѣ сказаннаго понятно, что главная цѣль, къ какой призванъ и предназначенъ міръ, есть самъ Богъ, Который какъ начало, такъ и конецъ всего (Апок. 1, 8). и къ Которому все, какъ все изъ Него (Рим. 11, 35). Богъ въ отношеніи къ міровымъ существамъ долженъ быть тѣмъ же, чѣмъ является солнце въ отношеніи къ вращающимся около него планетамъ. Какъ планеты постоянно и неизмѣнно стремятся или тяготѣютъ къ солнцу, и вращаясь около него, всегда отпечатлѣваютъ на себѣ его свѣтъ, такъ и всѣ міровыя существа предназначены къ тому, чтобы постоянно и непрерывно стремиться или тяготѣть къ своему виновнику—Богу, и служить въ тоже время органами откровенія Его безпредѣльнаго величія и благости. Это назначеніе бездушныя и неразумныя твари должны выполнять съ безотчетною необходимостію, стоя въ безусловной зависимости отъ Творца, и служа хотя безсознательными, но никогда неумолкаемыми провозвѣстниками Его славы (Пс. 18, 1—5; 49, 6; 96, 6). Но сознательныя или духовно-разумныя твари призваны къ тому, чтобы стремиться или тяготѣть къ Богу сознательно и свободно, и свободно выражать свое стремленіе къ единенію съ Нимъ, а именно

---

[1]) In Genes. homil. 3. n. 3.

[2]) De civit. lib. XI. c. 24.

[3]) In Genes. quaest. 4.

стремленіе своего ума выражать въ благоговѣйномъ познаніи Его и прославленіи (Дѣян. 17, 26. Іоан. 17, 3. Сирах. 38, 6), стремленіе своей воли въ смиренной покорности и благоугожденіи Его волѣ (Матѳ. 6, 10. Колос. 1, 10), и стремленіе своего сердца — въ сердечной и сыновней любви къ Нему (Матѳ. 22, 37. Гал. 4, 6)[1]).

Но стремленіе и приближеніе къ Богу есть тоже, что стремленіе и приближеніе къ благу, потому что въ Богѣ— источникъ жизни (Пс. 35, 10), и Онъ есть Отецъ свѣтовъ, отъ Котораго свыше исходитъ всякое даяніе благое и всякій даръ совершенный (Іак. 1, 17). Поэтому, на ряду съ вышеозначенной цѣлію міротворенія или непосредственно послѣ ея можно и нужно поставить предназначеніе къ блаженству способныхъ къ нему или достойныхъ его тварей (Пс. 33, 9. 1 Кор. 2, 9).

А такъ какъ, далѣе, стремленіе и приближеніе къ Богу въ духовно-разумныхъ существахъ должно быть сознательнымъ и свободнымъ, и такъ какъ мѣра его зависитъ отъ ихъ внутренняго развитія и нравственнаго усовершенствованія, то дальнѣйшею цѣлію міротворенія нужно признать духовно-нравственное развитіе, возрастаніе и преспѣяніе свободно-разумныхъ существъ. На эту въ отношеніи къ людямъ цѣль прямо и ясно указываетъ откровеніе, когда учитъ, что мы созданы на добрыя дѣла (Еф. 2, 10) или быть святыми и не-

---

[1]) И по ученію древнихъ учителей, не иная указывается главнѣйшая цѣль міра, какъ Самъ Богъ, Который начало и конецъ всего (*Амврос.* Hexaemer. lib. I. c. 5. *Максим.* у *Евв. Зигаб.* Panopl. dogmat. tit. 3), и къ Которому всѣ духовно-разумныя существа стремятся, прославляя Его и благоугождая предъ Нимъ (*Клим. Алекс.* Strom. lib. IV, p. 488. *Тертул.* Apolog. c. 17). По *Аѳинагору* міръ сотворенъ не потому, чтобы имѣлъ въ немъ нужду Богъ, Который Самъ для Себя есть все, свѣтъ неприступный, міръ совершенный (Legat. pro christian. n. 16). Но для Него самая большая жертва та, если мы знаемъ, кто распростеръ и округлилъ небеса и утвердилъ землю... если мы, признавая Бога Создателемъ... воздѣваемъ къ небу чистыя руки (Ibid. n. 13.

порочными (Еф. 1, 4), и что, поэтому, помня заповѣдь: будьте *совершенны* какъ *совершенъ* Отецъ вашъ небесный (Матѳ. 5, 48), мы должны, взирая какъ въ зеркалѣ на славу Господню, преображаться въ тотъ же образъ отъ славы въ славу (2 Кор. 3, 18).

§ 19.

Совершенство міра.

Но можно спросить: соотвѣтствуетъ ли міръ своей цѣли, или, что̀ тоже, можетъ ли быть признанъ вполнѣ совершеннымъ? Съ перваго разу этотъ вопросъ можетъ показаться лишнимъ, такъ такъ трудно предположить, чтобы что либо творимое съ извѣстною цѣлію Богомъ, могло ей не вполнѣ отвѣчать. Но онъ естественно вызывается тѣмъ, что существовали и существуютъ между философствующими наблюдателями міра совершенно разнорѣчивыя мнѣнія относительно его совершенства. Одни, выходя изъ понятія о Творцѣ міра, какъ существѣ совершеннѣйшемъ, находили и находятъ (напр. въ древности Платонъ, въ новѣйшее время Лейбницъ съ своими послѣдователями) настоящій міръ наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, какіе только могли быть созданы Богомъ. Другіе, наоборотъ, останавливая исключительное вниманіе на явленіяхъ въ мірѣ зла физическаго, и въ особенности нрав-

---

Сравн. *Іуст.* Apolog. I. n. 13. Посл. къ Діогнету n. 3). По словамъ *Ѳеофила антіохійскаго*, Богъ все создалъ изъ небытія въ бытіе, съ тѣмъ, чтобы изъ дѣлъ Его было познаваемо и разумѣваемо Его величіе (Ad Autholic. lib. I. n. 4) Ни въ чемъ не нуждаясь и существуя прежде вѣковъ, Онъ восхотѣлъ создать человѣка, дабы имъ познаваемъ былъ и для него-то предъуготовалъ міръ (Ibid. lib. II. n. 10). *Св. Аѳанасій* премудрость Божію, отпечатлѣвшую вездѣ свой образъ въ мірѣ, сравниваетъ съ тѣмъ царскимъ сыномъ, который, принявшись по волѣ своего отца построить городъ, на каждомъ зданіи начерталъ свое имя съ тѣмъ, чтобы жители навсегда помнили какъ объ немъ, такъ и объ его отцѣ (Orat. 2. contr. arian. n. 81).

ственнаго (позднѣйшіе пессимисты), до того мрачно смотрятъ на міръ, что готовы отказать ему во всякаго рода и относительномъ совершенствѣ. Древніе же еретики (нѣкоторые изъ гностиковъ и манихеи), какъ извѣстно, для объясненія зла въ мірѣ, даже находили нужнымъ прибѣгать къ допущенію особаго самостоятельнаго и независимаго отъ Бога начала.

Какая же мысль объ этомъ откровенія? Относительно созданнаго міра въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ явился тотчасъ по выходѣ изъ рукъ Творца, оно совершенно ясно учитъ, что Богъ по частямъ нашелъ его хорошимъ (Быт. 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25), а въ общемъ даже весьма хорошимъ (Быт. 1, 31). Между тѣмъ, не смотря на то, что, по его же изображенію, очень рано появилось и быстро возросло въ мірѣ нравственное зло со всѣми физическими бѣдствіями и самою смертію, оно не перестаетъ смотрѣть на міръ, какъ на чудный и величественный органъ откровенія славы (Пс. 18, 2), премудрости (Пс. 103, 24) и благости Божіей (Пс. 144, 9), а вмѣстѣ съ симъ и какъ на самое лучшее училище для воспитанія въ немъ людей истинному Боговѣденію и Богопочтенію (Ис. 40, 26. Пс. 85, 8—10). Въ книгѣ Притчей читаемъ: „все дѣлалъ Господь ради Себя, и даже нечестиваго блюдетъ на день бѣдствій“ (Притч. 16, 4), т. е. и даже появленіе въ мірѣ и упорство нечестивыхъ не стоитъ въ противорѣчіи съ тѣми цѣлями, какія имѣлъ Господь, создавши все. По словамъ Екклезіаста, „Богъ все содѣлалъ прекраснымъ въ свое время..., хотя человѣкъ не можетъ постигнуть дѣлъ, которыя Богъ дѣлаетъ отъ начала до конца“ (Еккл. 3, 11). Тоже повторяетъ и Премудрый, говоря о Богѣ: „Онъ создалъ все для бытія, и все въ мірѣ спасительно, и нѣтъ пагубнаго яда, нѣтъ и царства ада на землѣ“ (Прем. 1, 14; 11, 25). И по апостолу Павлу, „всякое твореніе Божіе хорошо, и ничто не гнусно, если пріемлется съ благодареніемъ“ (1 Тим. 4, 4). Кромѣ того, тотъ же Апостолъ свидѣтельствуетъ, что міръ отъ сво-

его созданія никогда не переставалъ являть въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, невидимое Божіе, Его вѣчную силу и Божество, такъ что остаются безотвѣтными тѣ, которые не познавали или не познаютъ чрезъ міръ Бога (Рим. 1, 20). Все это ясно говоритъ въ пользу той мысли о мірѣ, что онъ, не смотря на всѣ произшедшія въ немъ и напередъ предвидѣнныя Богомъ измѣненія, вслѣдствіе грѣхопаденія людей, не пересталъ находиться въ соотвѣтствіи съ тѣми цѣлями, для которыхъ былъ созданъ, или, что̀ тоже, не пересталъ быть относительно хорошимъ и совершеннымъ. Но съ другой стороны откровеніе вовсе не содержитъ въ себѣ той мысли, чтобы настоящій міръ былъ наилучшій изъ возможныхъ міровъ, какіе только Богъ могъ создать. Напротивъ, оно ясно учитъ о замѣнѣ этого міра нѣкогда болѣе лучшимъ и совершеннѣйшимъ, когда будутъ новое небо и новая земля (2 Петр. 3, 13), и когда самая тварь освободится отъ рабства тлѣнію въ свободу славы чадъ Божіихъ (Рим. 8, 21).

Не иную мысль о совершенствѣ міра имѣли и древніе учители церкви. Изображая міръ, какъ совершеннѣйшее зеркало, превосходно отражающее въ себѣ совершенства Божіи [1]), они не теряли изъ виду того, что немалозначительныя въ немъ пятна составляютъ собою привзошедшія въ него, вслѣдствіе паденія человѣка, темныя явленія зла нравственнаго и нераздѣльнаго съ нимъ зла физическаго. Но всѣ эти явленія напередъ были предвидѣны Богомъ, какъ возможныя, при ограниченности и конечности тварей [2]). Кромѣ того они представляютъ только уклоненія отъ добра [3]) или умаленіе и огра-

---

[1]) Смотр толков. на Шестодневъ или на книгу Бытія *Василія великаго, Златоуста, Амвросія, Ефрема Сирина* и другихъ.

[2]) *Григ. наз* Orat. 40 n. 7. *Кирил. алекс.* in evang. Ioann. lib. I. c. 6.

[3]) *Тертул.* Advers. Marcion. c 1, 16, 25 et 26. *Аванас.* Contr. gent. n 2 et 7. *Васил. велик.* Hexaemer. hom 2. n. 4 et 5. *Амвр.* Hexaemer lib. I. c 8. *Григ. наз.* Orat. 40. n 45.

ниченіе добра, но ничуть не положительное зло, состоящее въ отсутствіи всякаго добра [1]), а потому не могутъ противорѣчить и не противорѣчатъ тѣмъ цѣлямъ, для коихъ Богъ создалъ и къ которымъ ведетъ міръ. Подтвержденіемъ сему служитъ то, что Богъ ограничиваетъ нравственное зло, пресѣкая разными путями пагубныя его слѣдствія [2]), а зломъ физическимъ пользуется, какъ средствомъ, то къ наказанію за грѣхи людей, то къ нравственному ихъ вразумленію и воспитанію [3]). Впрочемъ, по ихъ воззрѣнію, настоящій міръ не есть наилучшій и совершеннѣйшій міръ уже по тому самому, что есть мѣсто только воспитанія и подвига для людей, и служитъ переходною ступенью къ другому ожидаемому въ будущемъ лучшему и совершеннѣйшему міру [4]). На вопросъ же: почему бы Богъ сразу не создалъ наилучшій и совершеннѣйшій міръ, находимъ тотъ весьма умѣстный и назидательный отвѣтъ, что Богъ не то дѣлаетъ, что могъ бы только сдѣлать, или что бы намъ только вздумалось, а то, чего Самъ захочетъ, согласно съ разумными помыслами Своего совершеннѣйшаго разума [5]). Потому-то Богъ въ опредѣленное время сотворилъ именно одинъ этотъ, а не иной міръ, не смотря на то, что, по *Златоусту*, Онъ могъ бы создать и тысячи и безконечное число подобныхъ міровъ [6]).

Къ сказанному можно присовокупить развѣ, что и здравый разумъ не можетъ не согласиться съ означеннымъ на міръ воззрѣніемъ. Выходя изъ аналогіи личнаго духа человѣческаго, который что ни дѣлаетъ и когда ни дѣлаетъ, всегда

---

[1]) *Августъ.* Confess. lib. VII. c. 12. Enarrat. in Psalm. 68, 118 et 144.

[2]) *Ориг.* In Genes. homil. 3. n. 2. *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5.

[3]) *Тертул.* Adv. Marcion. c. 14. *Августъ.* De Genes. ad lit. lib. XI. c. 6. n. 8. *Лактанц.* De ira Dei, c 13. De vit. beat. c. 5.

[4]) *Злат.* In Math. homil. 13. n. 6.

[5]) *Тертул.* Advers. Prax. c. 10.

[6]) In Ioann. homil. 5. ad verba: *in ipso vita erat.*

выражаетъ въ своемъ дѣлѣ свою мысль, а отчасти и самое существо свое, онъ не можетъ не предполагать того, чтобы и всякое дѣло безконечнаго личнаго Духа, когда бы оно и съ какою цѣлію ни совершалось, носило на себѣ отпечатокъ Его мыслей, и было болѣе или менѣе полнымъ или совершеннымъ Его Самаго отобразомъ, каковымъ и есть настоящій міръ. Не будь этого, міръ не могъ бы быть дѣломъ Божіимъ, потому что божественный личный Духъ, какъ и личный духъ человѣческій, не можетъ произвести ничего другаго, кромѣ близкаго себѣ и родственнаго. Но съ другой стороны, на основаніи той же аналогіи, разумъ не можетъ считать себя вправѣ ожидать отъ какого бы то ни было дѣла или произведенія Божія того, чтобы оно было настолько полнымъ и законченнымъ отображеніемъ божескихъ совершенствъ, что послѣ него нельзя бы было Богу произвести еще что либо другое или лучшее. И духъ человѣческій тѣмъ не исчерпываетъ своего существа, когда производитъ изъ себя многія и разныя отрасли науки ли, поэзіи ли, или живописи и всякаго искусства. Что же сказать о безконечномъ и самобытномъ существѣ Духа божественнаго? Такимъ образомъ и на основаніи соображеній разума долженъ быть отвергнуть въ сужденіяхъ о совершенствѣ міра, какъ строгій пессимизмъ, такъ и крайній оптимизмъ.

Впрочемъ всѣ недоумѣнія, возбуждаемыя настоящимъ положеніемъ міра, такого свойства, что онѣ касаются болѣе промыслительнаго отношенія Божія къ міру, чѣмъ творческаго, а потому болѣе подробное разсмотрѣніе ихъ и рѣшеніе должно найти для себя мѣсто въ изложеніи ученія о промыслѣ. Теперь же мы должны перейти къ болѣе частному и подробному изложенію ученія о твореніи тѣхъ видовъ бытія или тѣхъ группъ существъ, которыя по природѣ своей стоятъ выше всѣхъ прочихъ тварей и о которыхъ кромѣ того знаніе для насъ болѣе всего важно и необходимо. Мы разумѣемъ здѣсь ученіе о происхожденіи духовноразумныхъ и нравственныхъ существъ, а именно, чистыхъ духовъ и человѣка.

Ученіе частное.

О Богѣ-Творцѣ міра духовнаго.

§ 20.

Общее замѣчаніе объ этомъ ученіи и раздѣленіе его.

Первое и высшее мѣсто во всей лѣстницѣ тварнаго бытія, не только безчувственнаго и безсознательнаго, но и сознательно-разумнаго, занимаютъ чистые или безплотные духи. Уже этого одного достаточно для того, чтобы вызвать въ насъ особеннѣйшее вниманіе ко всему тому, что мы можемъ, на основаніи откровенія, знать о нихъ. Между тѣмъ еще болѣе сильнымъ къ этому для насъ побужденіемъ должно послужить то, что безплотные духи суть не только сравнительно высшія и совершеннѣйшія, но и такого рода существа, которыя, по тому самому, что стоятъ выше насъ, имѣютъ весьма важное вліяніе на насъ и судьбу нашу.

Какъ же и когда они произошли? Какая дарована была имъ природа, и всѣмъ ли въ одинаковой мѣрѣ? Какое затѣмъ было указано имъ назначеніе? Вотъ главнѣйшіе вопросы, на которые мы должны дать нужные отвѣты, при изложеніи ученія о Богѣ-Творцѣ міра чистыхъ духовъ. Но такъ какъ прежде было и теперь есть не мало такихъ мыслителей, которые совершенно отвергали и отвергаютъ самое бытіе міра духовнаго, то намъ естественнѣе прежде всего изложить ученіе о дѣйствительномъ бытіи этого міра.

Дѣйствительное бытіе духовъ.

§ 21.

Ученіе откровенія.

Безплотные духи уже по тому самому, что безплотны, стоятъ внѣ и выше тѣхъ условій и опытовъ, при посредствѣ

которыхъ мы обыкновенно убѣждаемся въ бытіи какъ чисто матеріальныхъ, такъ и духовныхъ, только облеченныхъ плотію, существъ, каковы—люди. Правда, будучи невидимы для глазъ и недоступны для другихъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, они прямо и непосредственно могутъ дѣйствовать на наши души и тѣмъ свидѣтельствовать о своемъ бытіи. Но чтобы съ точностію опредѣлить и отличить ихъ дѣйствія отъ дѣйствія присносущной силы Божіей, для этого требуется очень чутко развитое духовное чувство, чего не скоро достигаютъ, путемъ преспѣянія нравственно-религіозной жизни, и достигаютъ не многіе. Только тогда въ рукахъ нашихъ было бы не трудное средство увѣряться въ бытіи безплотныхъ духовъ, если бы они по крайней мѣрѣ часто и многимъ изъ насъ являлись, принимая какой либо чувственный обликъ, и свидѣтельствуя о себѣ, какъ духовно-разумныхъ и личныхъ существахъ. Но, какъ извѣстно, между ними и нами положена самая строгая и неприкосновенная граница, которую если они и переступали, то въ исключительныя времена и въ исключительныхъ, по особенному на то благоизволенію и распоряженію Божію, случаяхъ. Понятно, поэтому, что для насъ остается одна только возможность достовѣрно знать о бытіи міра духовнаго, знать чрезъ откровеніе о немъ Самаго Бога. Искренно вѣрующій въ Бога не станетъ сомнѣваться какъ въ томъ, что Богъ вполнѣ знаетъ, что и какимъ создалъ, такъ и въ томъ, что Онъ не можетъ сказать о чемъ либо, что оно есть, тогда какъ на самомъ дѣлѣ его нѣтъ. Если, поэтому, Самъ Богъ утверждаетъ относительно безплотныхъ силъ, что онѣ существуютъ дѣйствительно, то въ этомъ послѣ сего можетъ сомнѣваться развѣ только тотъ, кто не вѣритъ или въ слово Божіе, или въ Самаго же Бога.

Какъ же учитъ откровеніе о бытіи существъ духовнаго міра? Его ученіе объ этомъ настолько положительно и неотразимо ясно и очевидно, что по надлежащему здѣсь не должно

быть никакого мѣста для какихъ либо недоумѣній или сомнѣній. Но есть люди, которые способны и свѣтъ назвать тьмою, и на самое ясное и несомнѣнное набросить тѣнь сомнѣній и недоумѣній. Таковы именно тѣ изъ раціоналистическихъ экзегетовъ, которые, чтобы поколебать значимость откровеннаго ученія о существахъ міра духовнаго, то ссылаются на то, что въ писаніи имя ангела часто употребляется въ смыслѣ переносномъ, для обозначенія не высшей какой либо природы, а только миссіи разнаго рода органовъ промыслительной дѣятельности Божіей, не исключая и бездушныхъ силъ природы, то пытаются доказать, что будто бы ученіе объ ангелахъ появилось у іудеевъ только послѣ плѣна вавилонскаго, благодаря ихъ ознакомленію въ это время съ языческими вѣрованіями въ демоновъ и духовъ, то наконецъ прибѣгаютъ къ теоріи приспособленія къ простонароднымъ вѣрованіямъ, чего будто бы совершенно достаточно для того, чтобы объяснить даже самое прямое и положительное ученіе новаго завѣта о мірѣ духовномъ. Все это, понятно, одни жалкія и чисто софистическія уловки, свидѣтельствующія только о напередъ намѣченномъ означенными экзегетами рѣшеніи противиться откровенному ученію о мірѣ духовномъ, какъ бы ни было оно ясно и прямо, но совершенно безсильныя къ тому, чтобы затмить или поколебать это ученіе. Правда, что имя ангелъ дѣйствительно употребляется въ писаніи, не какъ наименованіе природы какого либо существа, а только его особенной по отношенію къ Богу миссіи, такъ что этимъ названіемъ означаются не только особенные и богоизбранные люди (напр. пророки, Числ. 20, 16. Ис. 33, 7. Агг. 1, 13, священники, Малах. 1, 7, Предтеча, Матѳ. 11, 10, его ученики, Лук. 7, 24, ученики Христовы, Лук. 9, 52, предстоятели церквей, Апок. 1, 20; 2, 1), и Самъ (по домостроительству) Сынъ Божій (Малах. 3, 1), но и бездушныя міровыя силы (Пс. 77, 49), когда онѣ представляются, какъ вѣстники и исполнители воли Божіей. Но

слѣдуетъ ли отсюда, что писаніе не признаетъ дѣйствительнаго бытія за безплотными духами, не признаетъ уже по тому самому, что ихъ называетъ ангелами наравнѣ съ Сыномъ Божіимъ, съ особенными богоизбранными людьми, а также космическими силами, являющимися исполнителями воли Божіей? Развѣ Сынъ Божій и другіе разные органы посланничества Божія теряютъ что либо изъ своего дѣйствительнаго бытія отъ того, что названы въ писаніи ангелами? Отчего же безплотные духи должны бы потерять свое дѣйствительное значеніе вслѣдствіе того одного, что по причинѣ своего особеннаго служенія по преимуществу называются ангелами, не смотря на то, что въ писаніи вездѣ изображаются они, какъ дѣйствительныя, разумно-свободныя и личныя существа?

Что касается далѣе того мнѣнія, будто бы ученіе о мірѣ духовномъ появилось у іудеевъ только послѣ плѣна вавилонскаго, бывъ заимствовано ими у язычниковъ, то оно опять совершенно произвольно, и прямо опровергается существованіемъ этого ученія въ самыхъ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ, гдѣ если оно не такъ ясно и полно, какъ въ книгахъ позднѣйшихъ, то это легко объясняется тою естественною со стороны священныхъ писателей предосторожностію, чтобы іудеямъ, весьма склоннымъ ко всѣмъ видамъ идолопоклонства, не подать чѣмъ либо поводъ къ божескому чествованію ангеловъ, вмѣсто почитанія единаго истиннаго Бога. Наконецъ и относительно теоріи приспособленія нужно замѣтить, что въ томъ видѣ и просторѣ, какой даютъ ей помянутые экзегеты, она нисколько не мирится съ откровеннымъ ученіемъ о мірѣ духовномъ, такъ что остается одно изъ двухъ: или, держась этой теоріи, безъ всякаго основанія отказать откровенному ученію о мірѣ духовномъ въ его историческомъ смыслѣ и значеніи, или же, сохраняя послѣднее за откровеннымъ ученіемъ, что принадлежитъ ему по всѣмъ правамъ самой строгой, но здравой критики, совершенно отказаться отъ означенной теоріи.

Но чтобы больше убѣдиться въ истинѣ сказаннаго, обратимся къ самому откровенному ученію о мірѣ духовномъ.

Священный Бытописатель въ своемъ начальномъ разсказѣ о происхожденіи тварей, тогда какъ довольно подробно говоритъ о мірѣ вещественномъ, на міръ духовный дѣлаетъ одинъ только краткій и неопредѣленный намекъ, если подъ небомъ, о которомъ онъ говоритъ въ самомъ началѣ, разумѣть не звѣздное или видимое небо, а небо горнее—жилище невидимыхъ и невещественныхъ духовъ. Но нѣсколько далѣе, при передачѣ исторіи паденія первыхъ людей, окончившагося изгнаніемъ ихъ изъ рая, онъ упоминаетъ уже объ одномъ такого рода существѣ, въ которомъ нельзя не предположить жильца этого міра, такъ какъ оно не могло быть причислено къ жильцамъ міра дольняго. Мы разумѣемъ того херувима, который, по словамъ Бытописателя, былъ поставленъ Богомъ на востокѣ у сада эдемскаго, съ тѣмъ, чтобы охранять путь къ древу жизни (Быт. 3, 24). Не былъ онъ Господомъ, потому что изображается здѣсь, какъ служитель и выполнитель Его воли. Не былъ онъ и человѣкомъ, потому что кромѣ Адама и Евы въ это время еще никого изъ людей не было на землѣ. Между тѣмъ, подобно человѣку, онъ былъ разумно-свободнымъ и личнымъ существомъ, потому что сознавалъ то, къ чему былъ приставленъ, и обладалъ какъ рѣшимостію, такъ и силою нужною для того, чтобы выполнить возложенное на него Господомъ порученіе. Можно даже сказать, что Онъ обладалъ несравненно большею силою и могуществомъ, чѣмъ человѣкъ, такъ какъ предполагалось, что человѣкъ не въ состояніи бы былъ превозмочь его силы, если бы того и захотѣлъ. Кто же онъ былъ, если не одно изъ существъ, принадлежавшихъ горнему міру?

Конечно, первые люди хорошо поняли и запомнили, кто былъ этотъ херувимъ, а этого было достаточно для того, чтобы впослѣдствіи перешла отъ нихъ ко всѣмъ ихъ потомкамъ и утвердилась навсегда между ними вѣра въ бытіе

существъ высшихъ и болѣе близкихъ къ Богу, чѣмъ люди. А что такая вѣра могла перейти и дѣйствительно перешла и къ избранному народу Божію, въ этомъ убѣждаетъ насъ уже то одно важное обстоятельство, что самъ Авраамъ твердо ее хранилъ и, конечно, другимъ передавалъ по примѣру того, какъ онъ, посылая слугу своего къ Лавану для устроенія брачнаго союза сына своего съ его дочерью, отъ имени Божія обнадеживалъ его тѣмъ, что „Господь пошлетъ съ нимъ ангела Своего, и благоустроитъ путь“ (Быт. 24, 40).—пошлетъ, конечно, не какую либо бездушную и безличную силу, а такое существо, которое хорошо будетъ знать сущность даннаго ему порученія, а также способно и сильно будетъ помочь успѣшному его выполненію. Между тѣмъ, по изображенію Моисееву, Іаковъ видѣлъ самихъ ангеловъ Божіихъ, въ первый разъ во снѣ, когда они представились ему то восходящими, то нисходящими по такой лѣсницѣ, которая водружена была между небомъ и землею, и вверху которой находился Господь (Быт. 28, 12), въ другой же разъ наяву, когда они представились ему въ видѣ ополчившагося воинства Божія (Быт. 32, 1 и 2). Это, понятно, въ избранныхъ Божіихъ должно было еще болѣе укрѣпить вѣру въ бытіе ангеловъ, какъ такого рода существъ, которыя весьма близки къ Богу и образуютъ изъ себя какъ бы окружающій Его сонмъ служителей или воиновъ, всегда готовыхъ и сильныхъ выполнить какъ всѣ вообще Его распоряженія, такъ и въ частности распоряженія, касающіяся земли и ея обитателей [1]).

---

[1]) Устроенные впослѣдствіи, по распоряженію Божію, лики херувимовъ въ самой скиніи (Исх. 36, 35; 37, 7—9) должны были это представленіе объ ангелахъ мало по малу прививать и къ сознанію всего народа еврейскаго. Не иная мысль объ ангелахъ находится въ слѣдующихъ словахъ Моисеевыхъ, если читать ихъ по переводу 70 ти: „когда Всевышній давалъ удѣлы народамъ и разселялъ сыновъ человѣческихъ, тогда поставилъ предѣлы народовъ по числу ангеловъ Божіихъ“ (Второз. 32, 8).

Таковыми далѣе изображаются ангелы подъ именемъ сыновъ Божіихъ въ книгѣ Іова. Они, какъ говорится здѣсь, восклицали отъ радости, при общемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ (Іов. 38, 7), и всегда предстаютъ предъ Господа, когда Ему бываетъ угодно объявлять Свою волю (Іов. 1, 6; 2, 1), но не смотря на то, что они такъ близки къ Богу, Богъ и въ нихъ усматриваетъ нѣкотораго рода недостатки (Іов. 14, 18). Черты такого свойства, что необходимо заставляетъ видѣть въ ангелахъ не иныя, какъ только свободно разумныя и лично нравственныя существа, потому что безъ этого совершенно нельзя бы было понять какъ того, что они могутъ восторгаться величіемъ Божіимъ, а также понимать и выполнять Его волю, такъ и того, чтобы въ нихъ могли быть нѣкотораго рода недостатки.

Не иными представляются ангелы и въ книгѣ псалмовъ, гдѣ напр. съ ними, какъ высшими и конечно дѣйствительными существами, сравнивается человѣкъ, малымъ чѣмъ предъ ними умаленный (Пс. 8, 6), или они приглашаются Псалмопѣвцемъ къ тому, чтобы благоговѣйно хвалить Господа (Пс. 148, 2), или говорится о нихъ, что они, бывъ крѣпки силою, исполняютъ слово Господа, повинуясь гласу слова Его (Пс. 102, 20), и что по заповѣди Господней они ополчаются вокругъ боящихся Его и избавляютъ ихъ, охраняя ихъ на всѣхъ путяхъ ихъ (Пс. 33, 8; 90, 11). Между тѣмъ вслѣдъ за симъ мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ совершенно ясныхъ и положительныхъ свидѣтельствъ откровенія о самыхъ явленіяхъ ангеловъ, какъ дѣйствительныхъ, разумно-личныхъ и посредствующихъ между Богомъ и людьми существъ. Такъ самъ Давидъ видѣлъ ангела Господня, по повелѣнію Божію поражавшаго его народъ (2 Цар. 24, 16 и 17). Ангелъ Господень также являлся Иліи, и передалъ ему отъ имени Господа нужныя наставленія, по поводу болѣзни самарійскаго больнаго царя Охозіи (4 Цар. 1, 3 и 15). Исаія же видѣлъ цѣлый

сонмъ шестокрылыхъ серафимовъ, которые, окружая престолъ Господа Саваоѳа, воспѣвали Ему хвалебную пѣснь, и изъ коихъ одинъ даже коснулся зажженымъ углемъ устъ его, сказавъ ему: „вотъ это коснулось устъ твоихъ, и беззаконіе твое удалено отъ тебя, и грѣхъ твой очищенъ“ (Ис. 6, 2—7). Впослѣдствіи Іезекіиль видитъ многоочитыхъ херувимовъ, которые, бывъ носителями силы и славы Божіей, въ тоже время обладаютъ самою высокою степенью зрѣнія, ясно видя, не съ одной какой либо, а со всѣхъ возможныхъ сторонъ, все, что ни происходитъ во вселенной (Іезек. 10, 8—22). Даніилу, по особенному на то изволенію Божію, нѣсколько разъ является слетающій съ неба Гавріилъ, который открываетъ ему будущія судьбы его народа, поясняя при семъ, что по поводу этому онъ имѣлъ даже значительное препирательство съ княземъ царства персидскаго, въ которомъ между прочимъ много помогъ ему одинъ изъ первыхъ князей—Михаилъ, князь народа іудейскаго (Дан. 8, 16; 9, 21; 10, 13—21; 21, 1). Пророку Захаріи тоже нѣсколько разъ является ангелъ Господень, котораго онъ совершенно ясно отличаетъ, какъ отъ себя, такъ и отъ Самаго Господа, потому что со всѣми вопросами обращается къ бесѣдующему съ нимъ ангелу, ангелъ же отвѣчаетъ ему то, что̀ передаетъ ему самому Господь, и даже обращается къ Нему съ ходатайствомъ о народѣ іудейскомъ (Зах. 1, 9—19; 2, 3; 3, 3—6; 4, 1—5).

Все это, ясно, такого рода свидѣтельства и факты, что выше всякаго сомнѣнія поставляютъ вѣру древнихъ священныхъ писателей въ бытіе ангеловъ, какъ дѣйствительныхъ и личныхъ существъ,—вѣру, которая не была заимствована ими откуда либо совнѣ, а напротивъ основывалась на откровеніяхъ Божіихъ и дѣйствительныхъ явленіяхъ самыхъ ангеловъ.

Какъ же учитъ о бытіи духовнаго міра откровеніе новозавѣтное? Оно, какъ сейчасъ увидимъ, не только не ослабляетъ ветхозавѣтной вѣры въ этотъ міръ, но вполнѣ ее

подтверждаетъ и усиливаетъ. Здѣсь прежде всего обращаютъ на себя вниманіе очень частыя явленія ангеловъ, о которыхъ, какъ дѣйствительныхъ событіяхъ, повѣствуется въ исторіи евангельской и апостольской. Такъ напр. ангелъ Гавріилъ является Захаріи и Пресвятой Дѣвѣ, объявляя отъ имени Божія первому о рожденіи Іоанна Предтечи (Лук. 1, 11—20), а послѣдней о рожденіи отъ Нея Спасителя міра (Лук. 1, 26—38). Пастырямъ виѳлеемскимъ является сперва одинъ ангелъ съ вѣстію о родившемся Спасителѣ, а вслѣдъ за тѣмъ многочисленное воинство ангеловъ, которые въ слухъ ихъ славословятъ Бога (Лук. 2, 9—13). Нѣсколько разъ ангелъ только во снѣ является Іосифу и сообщаетъ ему то объ имѣющемъ быть чудесномъ рожденіи Іисуса, то объ опасностяхъ, угрожающихъ Ему по Его рожденіи, то о миновеніи этихъ опасностей (Матѳ. 1, 20; 2, 13 и 19). Ангелы предстоятъ и служатъ Іисусу Христу послѣ искушенія Его отъ діавола (Матѳ. 4, 11). Ангелъ предстаетъ Ему и укрѣпляетъ въ саду геѳсиманскомъ (Лук. 22, 43). Ангелы по Его смерти являются нѣкоторымъ женамъ и возвѣщаютъ о Его воскресеніи (Матѳ. 28, 2—8. Марк. 16, 5—8. Лук. 24, 4—8. Іоанн. 20, 12). Ангелы являются при вознесеніи Христовомъ и предвозвѣщаютъ апостоламъ о Его будущемъ второмъ пришествіи (Дѣян. 1, 10 и 11). Ангелъ впослѣдствіи опять является апостоламъ и выводитъ ихъ изъ темницы (Дѣян. 5, 18). Ангелъ является Корнилію и преподаетъ ему наставленія, касающіяся его спасенія (Дѣян. 10, 3). Ангелъ является Петру въ темницѣ и выводитъ его отсюда (Дѣян. 12, 7—11). Ангелъ является также ап. Павлу и возвѣщаетъ ему о предстоящемъ ему въ Римъ путешествіи (Дѣян. 27, 23). О всѣхъ этихъ явленіяхъ ангельскихъ священные писатели передаютъ съ такою искренностію, ясностію и увѣренностію, что было бы совершенно неумѣстнымъ и напраснымъ пытаться, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ экзегетовъ, объяснить ихъ разсказъ

переносно или символически, т. е. какъ будто бы подъ ангелами они разумѣли и олицетворенно представляли одни безличныя, хотя особеннѣйшія дѣйствія божественной промыслительной силы. Такъ понимать ихъ значило бы безъ всякаго основанія и права отказывать въ довѣріи ихъ свѣтлому пониманію вещей и правдивому ихъ изображенію, или, что̀ тоже, прямо идти противъ историческаго духа и характера всѣхъ ихъ повѣствованій.

Между тѣмъ въ новомъ завѣтѣ и тамъ, гдѣ догматически говорится объ ангелахъ, предлагается столько же ясное и несомнѣнное ученіе о нихъ, какъ дѣйствительныхъ и высшихъ людей существахъ. Такъ, Самъ Іисусъ Христосъ въ притчѣ о плевелахъ поставляетъ ангеловъ наряду съ такого рода существами и предметами, каковы—Сынъ человѣческій, міръ, сыны царствія и сыны лукаваго (Матѳ. 13, 37—39); и слѣдовательно наравнѣ съ ними признаетъ ихъ дѣйствительными, а не воображаемыми только существами. Чтобы побудить своихъ учениковъ не презирать ни одного изъ малыхъ, вступающихъ въ царствіе Божіе, Онъ указывалъ на то, что ангелы ихъ на небесахъ всегда видятъ лице Отца небеснаго (Матѳ. 18, 10),—указывалъ, конечно, не на какихъ либо мнимыхъ, а дѣйствительныхъ и дѣйствительно предстательствующихъ о людяхъ предъ Отцемъ Его на небѣ ангеловъ. Во время шествія Своего на вольное страданіе, когда одинъ изъ учениковъ Его прибѣгъ къ мечу для Его защиты, Онъ между прочимъ сказалъ: *или мнится ти, яко не могу нынѣ умолити Отца Моего, и представитъ Ми вящше неже двана-десяте легеона ангелъ* (Матѳ. 26, 53). Мыслимое ли дѣло, чтобы Христосъ въ семъ случаѣ для подтвержденія Своего могущества ссылался на возможность посольства къ Нему Отцемъ только воображаемыхъ, а не дѣйствительныхъ двѣнадцати легіоновъ ангеловъ? Касаясь также втораго Своего пришествія и воскресенія мертвыхъ, Онъ между прочимъ училъ,

что о днѣ томъ и часѣ не знаютъ и ангелы (Марк. 13, 32), что Онъ нѣкогда пріидетъ во славѣ святыхъ ангеловъ (Лук. 9, 26), и что въ воскресеніи не будутъ жениться, или выходить замужъ, но будутъ пребывать, какъ ангелы Божіи на небесахъ (Матѳ. 22, 30). Ясно, что никакой нѣтъ возможности безъ противорѣчія смыслу рѣчи и этихъ упоминаемыхъ Спасителемъ ангеловъ понимать какъ либо иначе, а не въ смыслѣ ихъ несомнѣнно дѣйствительнаго и личнаго существованія.

Не иному объ ангелахъ учили и апостолы. По изображенію ап. Павла, ангелы суть существа, которыя, по отношенію къ Сыну Божію, настолько стоятъ ниже Его, насколько Онъ, какъ Сынъ, выше всякой твари, почему они и приносятъ Ему благоговѣйное поклоненіе (Евр. 1, 4—14). Но, будучи несравненно ниже Сына Божія, они—выше человѣка, который хотя малымъ чѣмъ, но все же умаленъ предъ ними (Евр. 2, 7). Будучи же возвышеннѣе людей, они тѣмъ не менѣе со вниманіемъ слѣдятъ за всѣмъ, что ни происходитъ въ церкви Христовой на землѣ (Ефес. 3, 10. Сравн. 1. Петр. 1, 12), и принимаютъ самое близкое и живое участіе въ судьбѣ имѣющихъ наслѣдовать спасеніе (Евр. 1, 14), равно какъ и вѣрующіе не остаются въ отношеніи къ нимъ чуждыми, но, вступая въ церковь, въ тоже время вступаютъ въ общеніе съ тьмами ангеловъ (Евр. 12, 22). Потому-то ап. Павелъ во свидѣтельство истины своего ученія наравнѣ съ Богомъ и Іисусомъ Христомъ призываетъ и ангеловъ (1 Тим. 5, 21), дѣлая это, конечно, въ томъ убѣжденіи, что ангелы, бывъ близки къ судьбамъ церкви, хорошо знаютъ истину ученія Христова, а потому и не могутъ свидѣтельствовать чего либо противнаго тому, что̀ было проповѣдано Самимъ Христомъ (Галат. 1, 8). А такъ какъ подъ вліяніемъ подобнаго представленія объ ангелахъ вѣрующіе легко могли увлечься тѣми заблужденіями, какія проповѣдывали языческіе лжеучители, требуя воздаянія ангеламъ божескихъ почестей, то Апостолъ

твердо и рѣшительно предостерегаетъ ихъ отъ подобнаго служенія ангеламъ, какъ вовсе неумѣстнаго и незаконнаго (Колос. 2, 18). Но замѣчательно здѣсь то, что Апостолъ, тогда какъ прямо отрицаетъ ложное идольское служеніе ангеламъ, каковое проповѣдывали современные ему лжеучители, ровно ничего не возражаетъ противъ самой ихъ вѣры въ бытіе англеловъ, а этимъ онъ, ясно, подтверждаетъ и укрѣпляетъ эту вѣру.

Послѣ этого естественно спросить, есть ли какая либо возможность при помощи изобрѣтенной раціоналистическими экзегетами теоріи аккомодаціи или приспособленія объяснить столь ясное, рѣшительное и настойчивое ученіе о мірѣ духовномъ какъ Самаго Іисуса Христа, такъ и Его апостоловъ? Можно бы еще понять то, если бы небесный Учитель истины и Его ученики изъ снисхожденія къ какимъ либо невиннымъ, хотя и ложнымъ вѣрованіямъ простыхъ людей, не возставали противъ этихъ вѣрованій, или оставляли ихъ безъ всякаго вниманія. Но мыслимое ли дѣло, чтобы, ради того же снисхожденія или приспособленія къ людямъ, они стали эти самыя ложныя ихъ вѣрованія выдавать за свои собственныя, тогда какъ на самомъ дѣлѣ ихъ вовсе не раздѣляли? Мыслимое ли дѣло, чтобы этого рода вѣрованія они стали даже облекать авторитетомъ божественной истины, брать ихъ подъ свой покровъ и защиту и твердо отстаивать ихъ въ виду противныхъ имъ мнѣній?

§ 22.

Ученіе церкви.

Наслѣдовавъ отъ Іисуса Христа и апостоловъ столь ясное и рѣшительное ученіе о мірѣ духовномъ, церковь христіанская, конечно, не могла не считать себя обязанною всегда свято и неприкосновенно хранить и съ несомнѣнною увѣренностію передавать другимъ вѣру въ бытіе этого міра.

А что дѣйствительно такова вѣра существовала въ церкви, начиная съ самыхъ древнѣйшихъ временъ, свидѣтельствомъ этому служатъ уже самые символы древнѣйшихъ церквей, въ которыхъ между другими существенными предметами вѣры былъ помѣщенъ и членъ вѣры о Богѣ-Творцѣ міра духовнаго или невидимаго, и читается такъ: „вѣрую во единаго Бога... Творца неба и земли, всего видимаго и *невидимаго*“ [1]). Между тѣмъ мы встрѣчаемся и у самыхъ древнихъ пастырей и учителей съ непрерывнымъ рядомъ свидѣтельствъ этой же вѣры въ міръ духовный.

Мужи апостольскіе, хотя только изрѣдка и какъ бы мимоходомъ упоминаютъ о существахъ другаго горняго міра, но и отсюда легко замѣтить какъ то, что они сами признавали за несомнѣнное бытіе этихъ существъ, такъ и то, что подобную относительно ихъ увѣренность они считали общею для всѣхъ вѣрующихъ. По ученію *ап. Варнавы*, на пути добра встрѣчаютъ человѣка и помогаютъ ему свѣтоносные ангелы Божіи, тогда какъ наоборотъ на другомъ противоположномъ пути сторонникомъ человѣка является духъ злобы [2]). По *Ерму*, ангеламъ ввѣрено отъ Господа наблюденіе за всѣмъ міромъ и церковію, а также за частными людьми, которымъ они сопутствуютъ даже при переходѣ въ другую жизнь [3]). Для *св. Игнатія Богоносца* было несомнѣннымъ не только то, что кромѣ земнаго есть небесное, или міръ ангельскій, но и то, что въ немъ существуютъ разныя степени и чины начальствъ [4]).

Апологеты же христіанскіе открыто и торжественно вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога исповѣдывали предъ язычниками какъ свою

[1]) Слова изъ символа іерусалимской церкви. Подобнымъ же образомъ выраженъ этотъ членъ вѣры и въ символахъ—антіохійскомъ, кесаріе-палестинскомъ и кипрскомъ. Смотр. ч. I. § 13.

[2]) Epist. c. 18.

[3]) Vis. 3. c. 4. Mandat. 6. c. 2. Vis. 2. c. 2.

[4]) Epist. ad Trall. c. 5.

личную, такъ и всеобщую вѣру христіанъ въ міръ духовный или невидимый. „Мы чтимъ, писалъ въ своей апологіи *св. Іустинъ*, какъ Отца правды, такъ и пришедшаго отъ Него Сына.... Вмѣстѣ съ воинствомъ прочихъ послѣдующихъ и уподобляющихся Ему благихъ ангеловъ... и открыто преподаемъ это всякому желающему научиться такъ, какъ сами мы научены“ [1]). *И Аѳинагоръ*, указавъ язычникамъ на существенные пункты вѣроученія христіанскаго о Богѣ, къ этому присовокупляетъ: „впрочемъ этимъ не ограничивается наше богословское ученіе, но мы признаемъ и множество ангеловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Зиждитель міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями, небесами и міромъ, и всѣмъ, что въ немъ, и благоустройствомъ ихъ“ [2]). *Св. Ириней*, имѣя въ виду лжеученіе гностиковъ объ ангелахъ, какъ эманаціяхъ Божества, произведшихъ чрезъ самихъ себя міръ, не возстаетъ противъ самой вѣры ихъ въ бытіе ангеловъ, а только настаиваетъ на томъ, что и они сами наравнѣ со всѣмъ существующимъ сотворены Богомъ [3]). *Тертулліанъ* же, для оправданія вѣры христіанъ въ міръ духовный, ссылается на то, что подобная вѣра существовала и у всѣхъ народовъ и даже философовъ, съ тѣмъ только различіемъ, что послѣдніе не знали, что знаютъ изъ свящ. книгъ христіане,—о произшедшемъ въ мірѣ духовномъ переворотѣ вслѣдствіе паденія одного изъ главныхъ духовъ [4]). Таковую же вѣру въ бытіе духовнаго міра можемъ встрѣтить и у каждаго изъ дальнѣйшихъ отцевъ и учителей, если кто изъ нихъ касался чѣмъ либо этого предмета. Но совершенно излишне распространяться о томъ, что было господствующимъ и всегдашнимъ вѣрованіемъ въ церкви хри-

[1]) Apolog. I. n. 6.

[2]) Legat. n. 10. Сравн. n. 24.

[3]) Advers. haeres. lib. II. c. 2. n. 3.

[4]) Apolog. c. 22.

сіанской. Достаточно будетъ указать здѣсь только на то, что церковь вселенская на первомъ вселенскомъ соборѣ въ своемъ символѣ вѣры удержала въ неприкосновенной цѣлости древній членъ вѣры о Богѣ-Творцѣ неба и земли, всего видимаго и невидимаго, а на седьмомъ вселенскомъ соборѣ вмѣстѣ съ почитаніемъ иконъ Спасителя и святыхъ постановила чествовать и изображенія ангеловъ (Прав.), чѣмъ ясно засвидѣтельствовала свою вѣру въ бытіе ангеловъ, какъ такихъ существъ, которыя не менѣе дѣйствительны, чѣмъ лицо Іисуса Христа или лица всѣхъ святыхъ Божіихъ.

§ 23.

Свидѣтельство здраваго разума въ пользу бытія міра духовнаго.

Къ сказанному можно присовокупить еще, что и здравый, вѣрующій въ Бога разумъ никогда не возставалъ противъ вѣры въ бытіе міра духовъ. Не говоримъ уже о томъ, что эта вѣра составляетъ достояніе всѣхъ народовъ, имѣя свой корень, по всей вѣроятности, въ древнемъ первобытномъ преданіи. Но весьма важно здѣсь то, что ее вполнѣ раздѣляли и лучшіе христіанскіе и современные христіанству мыслители или философы, исключая, конечно, матеріалистовъ, не признававшихъ во имя своего узкаго и лживаго начала никакого бытія духовнаго, ни души, ни Самаго безконечнаго Духа. Въ этомъ отношеніи особенное вниманіе на себя обращаютъ послѣдователи такъ называемой неоплатонической школы, у которыхъ, какъ извѣстно, ученіе о мірѣ духовномъ получило самое широкое развитіе, и, что̀ весьма замѣчательно, ни въ ихъ время, ни много вѣковъ послѣ, не вызывало ничьихъ серьезныхъ упрековъ въ его неосновательности или несообразности съ правилами и требованіями философскаго умосозерцанія. Обыкновенно указываютъ на то, что прежде и самые

ученые мыслители малосвѣдущи были въ знаніи силъ природы, а вслѣдствіе сего и они не могли спастись отъ общей, но ни на чемъ не основанной вѣры въ существованіе какихъ-то высшихъ силъ, кромѣ силъ природы. Но развѣ позднѣйшее естествознаніе уже успѣло исчерпать всю область природы въ ея ширину, высоту и глубину? Развѣ оно даетъ основаніе и право утверждать, что ровно ничего нѣтъ далѣе, выше и внѣ того, что доселѣ успѣло быть подвергнуто физическимъ опытамъ и наблюденіямъ? Не натыкаются ли они сами, какъ это было и всегда, на такого рода рубежи или границы, гдѣ, при всемъ быстромъ поступательномъ движеніи естествознанія впередъ, волею или неволею приходится сознаться, что дальше этихъ границъ нельзя идти, и что за ними находится уже область безусловно неуловимая ни для какихъ чувственныхъ или опытныхъ наблюденій, область невидимая и недовѣдомая? Если же такъ, то вправѣ ли кто либо древнѣйшихъ ли или позднѣйшихъ ученыхъ мыслителей упрекать въ естествознательномъ невѣжествѣ за то, что они со своими философскими умосозерцаніями идутъ дальше того, предъ чѣмъ останавливается опытъ современныхъ естественныхъ наукъ, и идутъ, имѣя на то свои резонныя основанія?

Что же служило и служитъ основаніемъ для непредубѣжденныхъ умовъ въ ихъ вѣрѣ въ бытіе духовнаго міра? Такимъ основаніемъ прежде всего служила общая вѣра народовъ въ міръ духовный, которая проистекала изъ самаго древняго и глубокаго преданія, почему и находила заслуженное къ себѣ вниманіе и довѣріе у лучшихъ мыслителей древности (напр., Сократа, Платона, Аристотеля и Цицерона), умѣвшихъ давать должную цѣну древнимъ религіознымъ преданіямъ. Впослѣдствіи же ознакомленіе съ священными памятниками ветхаго и новаго завѣта должно было представить новое и болѣе твердое основаніе къ такой вѣрѣ, какъ для примыкавшихъ къ христіанству языческихъ мыслителей (гно-

стиновъ), такъ въ особенности для древне-христіанскихъ ученыхъ мыслителей, которые, бывъ близки ко времени появленія христіанства, имѣли полную возможность провѣрить историческую достовѣрность сказаній апостольскихъ о частыхъ явленіяхъ существъ духовнаго міра въ это время. Этимъ же основаніемъ, конечно, руководились какъ въ средніе, такъ и дальнѣйшіе вѣка, всѣ благомыслящіе философы или ученые, не считая себя вправѣ оспаривать въ откровенныхъ сказаніяхъ о мірѣ духовномъ то, что̀ въ нихъ представлялось, какъ несомнѣнно истинная и достовѣрная исторія.

Между тѣмъ независимо отъ этого въ основѣ ангелологическихъ воззрѣній какъ древне-языческихъ, такъ и позднѣйшихъ христіанскихъ мыслителей лежало то немаловажное соображеніе, что, замѣчая въ чувственномъ мірѣ постепенно восходящую лѣстницу бытія отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, и останавливаясь на человѣкѣ, какъ существѣ по своей духовной природѣ высшемъ всѣхъ земныхъ тварей, но въ тоже время вслѣдствіе своей тѣлесности еще слишкомъ далеко отстоящемъ отъ чистѣйшаго Духа безконечнаго, нельзя не предположить, что кромѣ человѣка есть высшія его и болѣе близкія къ Богу существа, а именно безплотные духи, которые продолжаютъ и пополняютъ собою лѣстницу бытія, безъ чего она была бы неполною и какъ бы на половинѣ оборвавшеюся на человѣкѣ. Это соображеніе, понятно, должно было получить свою особенную пантеистическую окраску въ теоріяхъ и системахъ языческихъ мыслителей, объяснявшихъ происхожденіе всего существующаго чрезъ постепенно нисходящее саморазвитіе или самоистеченіе божественной сущности, и потому на рядъ допускаемыхъ ими выше человѣка существъ смотрѣвшихъ, какъ на рядъ постепенно умаляющихся божествъ. Но ничто не помѣшало ему появиться въ очищенномъ отъ всякой примѣси пантеизма и у христіанскихъ мыслителей, которые, выходя изъ теистическаго понятія о Богѣ, какъ сво-

бодномъ творцѣ, положившемъ открыть полноту величія Своего въ мірѣ, въ тоже время находили вполнѣ умѣстнымъ и естественнымъ предполагать, что Онъ открылъ Себя не только въ чувственномъ мірѣ и людяхъ, гдѣ образъ Его является еще какъ бы въ закрытомъ тѣлесностію видѣ, но и въ другомъ высшемъ мірѣ, мірѣ безплотныхъ существъ, гдѣ образъ Его является уже безъ всякой чуждой Ему примѣси тѣлесности, и слѣдовательно, въ болѣе чистомъ, свѣтломъ и близкомъ къ своему первообразу видѣ [1]). Само собою понятно, что означенное соображеніе само по себѣ не можетъ доказать бытія міра духовнаго, но тѣмъ не менѣе существованіе его оно дѣлаетъ весьма и весьма вѣроятнымъ.

Къ сказанному можно присовокупить, что въ позднѣйшее время между нѣкоторыми западными теологами стало появляться и входить въ нѣкоторую силу еще одно не малозначительное соображеніе въ пользу бытія существъ, высшихъ человѣка, а именно соображеніе, заимствуемое изъ сравнительнаго отношенія нашей, заселенной людьми, планеты къ системѣ другихъ небесныхъ тѣлъ. Сущность этого соображенія (которое съ особенною силою развито у Лянге) можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Всѣ опыты и наблюденія надъ

---

[1]) Слѣды этого соображенія можно замѣчать у *св. Іустина*, когда онъ говоритъ о слѣдующемъ за Сыномъ Божіимъ воинствѣ уподобляющихся Ему ангеловъ (Apolog. I. n. 6), у *Климента александрійскаго*, когда онъ, разсматривая лѣствицу сотворенныхъ существъ, на высшихъ ступеняхъ ея поставляетъ ангеловъ, за которыми слѣдуетъ уже Самъ Творецъ ихъ Сынъ Божій (Strom. lib. VII. c. 2), а также у тѣхъ отцевъ и учителей, которые находили болѣе умѣстнымъ и вѣроятнымъ представлять, что Богъ сперва создалъ безплотныхъ духовъ, какъ болѣе близкихъ къ Себѣ и совершенныхъ существъ, а послѣ уже создалъ, какъ низшій и менѣе совершенный чувственный міръ съ человѣкомъ во главѣ. Въ средніе же вѣка подъ схоластическою формою находимъ его у *Раймунда Сабундскаго*. Затѣмъ подъ разными видами и формами его можно встрѣчать у всѣхъ, вѣрующихъ въ духовный міръ западныхъ философовъ и богослововъ.

нашею планетою несомнѣнно убѣждаютъ насъ въ томъ, что здѣсь главною и высшею цѣлію, къ которой всегда направлялось и направляется въ своемъ развитіи все міровое бытіе, служитъ сознательный и разумносвободный духъ, такъ что не будь его, тогда бы природа должна была представляться чѣмъ-то безцѣльнымъ, не докончennымъ или не завершеннымъ. Но можно ли думать, чтобы природа съ такою неудержимою силою стремящаяся къ разумному духу какъ къ своей цѣли, достигла таковой цѣли только на одной землѣ, вездѣ же—въ цѣлой необъятной системѣ другихъ тѣлъ небесныхъ ее потеряла совершенно изъ виду? Это предположить можно бы было развѣ только въ томъ случаѣ, если бы наша планета занимала какое либо исключительное или центральное положеніе въ отношеніи ко всѣмъ другимъ тѣламъ небеснымъ. Но такъ какъ ничего подобнаго нѣтъ, потому что наша земля занимаетъ самое невидное и незначительное мѣсто въ общей системѣ міровыхъ тѣлъ, то мы необходимо должны допустить, что и на другихъ небесныхъ тѣлахъ есть и живутъ духовно-разумныя существа, только эти существа, конечно, должны имѣть особеннѣйшія тѣла или органы чувственные, а также вести жизнь особеннѣйшую, соотвѣтственно съ тѣми особенными условіями, какія, смотря по положенію, принадлежатъ тѣмъ или другимъ тѣламъ небеснымъ. Соображеніе, нужно сказать, весьма остроумное и солидное, хотя въ тоже время не находящее пока нужнаго подтвержденія въ фактической дѣйствительности. Кромѣ того, нельзя не замѣтить, что оно говоритъ прямо въ пользу бытія только другихъ, подобныхъ же земному человѣку существъ, а не высшихъ его по своей природѣ безплотныхъ духовъ. Но тѣмъ не менѣе весьма важна здѣсь та мысль, что цѣль, къ которой, какъ къ своему завершенію, стремится и направляется весь процессъ міроваго бытія, есть не иная, какъ только сознательно-разумный и свободный духъ. Опираясь на эту мысль очень легко придти къ слѣдую-

щему предположенію: если дѣйствительно на землѣ завершеніемъ всего служитъ духъ человѣческій, такъ что по отношенію къ нему не только весь земной чувственный міръ, но и самая его тѣлесная оболочка составляютъ собою не болѣе, какъ его пьедесталъ, если кромѣ того на землю и на самаго человѣка можемъ смотрѣть, какъ на миньятюръ или микрокосмъ въ отношеніи ко всей вселенной; то не слѣдуетъ ли думать, что и на вершинѣ всей необъятной вселенной, представляющей изъ себя какъ бы громаднѣйшій пьедесталъ, находится также въ соотвѣтственныхъ размѣрахъ и качествахъ духовно-разумное бытіе, или, что̀ тоже, цѣлый міръ высшихъ и безплотныхъ духовъ, завершающихъ или возглавляющихъ собою вселенную, и въ тоже время посредствующихъ между нею и безконечнымъ Духомъ? Конечно, опять это одно предположеніе, прямо не доказывающее существованія міра духовнаго, тѣмъ не менѣе оно дѣлаетъ его весьма вѣроятнымъ.

§ 24.

Происхожденіе безплотныхъ духовъ, и его время.

Какъ же и когда произошли безплотные духи? Что духи не самобытны, а какъ всѣ другія твари произошли отъ Бога, откровеніе подтверждаетъ это уже тѣмъ самымъ, что происхожденіе безусловно всего существующаго внѣ Бога относитъ къ творчеству Божію, такъ что, по его словамъ, безъ Слова или Сына Божія *ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. 1, 3). Между тѣмъ независимо отъ этого, оно и прямо какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ, учитъ о томъ, что міръ безплотныхъ духовъ обязанъ своимъ происхожденіемъ никому иному, какъ только Богу. По словамъ молящагося Ездры, создавшій все Господь создалъ и небеса небесъ и все воинство ихъ (Неем. 9, 6), подъ которымъ нѣтъ возможности разумѣть что либо другое, кромѣ небеснаго сонма духовъ,

окружающихъ Господа и приносящихъ Ему поклоненіе, о чемъ здѣсь и упоминается. Также и по ясному свидѣтельству ап. Павла, Сыномъ Божіимъ создано все,—не только то, что—на землѣ, но и что—на небесахъ, не только видимое, но и невидимое, *аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти, всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Колос. 1, 16). Соотвѣтственно съ симъ и древніе христіанскіе учители, вопреки ложнымъ гностическимъ мнѣніямъ объ ангелахъ, какъ истеченіяхъ божественныхъ, съ совершенною ясностію и твердостію учили какъ объ ихъ тварности, такъ и Богосозданности [1]), а древняя церковь эту же вѣру засвидѣтельствовала въ своихъ древнихъ символахъ, какъ частныхъ, такъ и вселенскомъ, положивъ исповѣдывать Бога Творцемъ не только всего видимаго, но и невидимаго [2]).

Но что касается того, когда именно были созданы Богомъ ангелы, то объ этомъ само откровеніе ничего не говоритъ яснаго и опредѣленнаго, хотя оно нисколько не мѣшаетъ и даже по видимому вполнѣ благопріятствуетъ тому предположенію, что ангелы были созданы на первыхъ порахъ, не только прежде человѣка, но и прежде образованія видимаго или чувственнаго міра. Такъ, упоминаніе Бытописателя объ искусителѣ первыхъ людей въ образѣ змія, каковымъ могъ быть никто иной, какъ одинъ изъ падшихъ духовъ (Быт. 3), ясно показываетъ, что около времени созданія первыхъ людей не только существовалъ уже міръ безплотныхъ духовъ, но и что въ этомъ мірѣ успѣлъ даже произойти нѣкоторый нравственный переворотъ, окончившійся отпаденіемъ отъ Бога

---

[1]) *Ирин.* Advers. haeres. lib. II. c. 2. n. 3 et 4. *Евсев. кес.* Demonstr. evang. IV. c. 1. *Васил. велик.* De spirit. ad Amphiloch. c. 16. *Амвроc.* In Hexaemer. 1. c. 3 et 4. *Златоуст.* De incomprehens. advers. anom. orat. 2. In epist. ad Colos. homil. 3. n. 2. *Θеодорит.* In Genes. quaest. 2. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 2.

[2]) Смотр. ч. 1. § 13.

нѣкоторыхъ духовъ. Между тѣмъ въ книгѣ Іова говорится, что, тогда какъ созданы были Господомъ звѣзды, всѣ сыны Божіи, подъ которыми у Іова разумѣются ангелы (Іов. 1, 6; 2, 1), восклицали отъ радости (Іов. 38, 7). Ясный знакъ, что ангелы созданы были Богомъ прежде четвертаго дня творенія, къ которому Бытописатель относитъ созданіе всѣхъ свѣтилъ небесныхъ. Если же они созданы были прежде четвертаго дня, то не слѣдуетъ ли предположить, что они созданы были въ одинъ какой либо изъ первыхъ трехъ дней творенія? Но для этого предположенія не даетъ никакого основанія и даже повода разсказъ Моисеевъ о первыхъ трехъ дняхъ творенія, разсказъ, исключительно ограничивающійся однимъ изображеніемъ образованія міра матеріальнаго, и не дающій никакого даже слабаго указанія или намека на происхожденіе въ эти дни міра духовнаго. Остается, поэтому, сдѣлать только то предположеніе, что міръ духовный созданъ былъ изначала, прежде образованія міра вещественнаго, и на немъ одномъ остановиться уже по тому самому, что только оно легко можетъ быть соглашено какъ съ вышеозначеннымъ упоминаніемъ объ ангелахъ въ книгѣ Іова, такъ и со всѣмъ разсказомъ Моисеевымъ о шести дняхъ творенія и паденія первыхъ людей. Между тѣмъ и самъ Моисей твердое основаніе для этого предположенія представляетъ въ своихъ начальныхъ словахъ: *вначалѣ сотвори Богъ небо* и *землю* (Быт. 1, 1). Здѣсь, какъ мы имѣли уже случай замѣчать (смотр. § 13), подобно тому, какъ подъ землею нужно разумѣть не нынѣшній послѣ образованія земли появившійся, а весь вещественный міръ въ его зародышевомъ состояніи, такъ и подъ небомъ нужно разумѣть не видимое небо, созданное впослѣдствіи, а небо невидимое или жилище горнихъ силъ. При пониманіи же таковомъ первоначальнаго Моисеева неба, само собою понятно, всю свою силу должно получить то предположеніе, что Богъ, какъ горнее или невидимое небо, такъ и жителей его—ангеловъ, соз-

далъ въ самомъ началѣ или прежде, чѣмъ наступило образованіе вещественнаго міра изъ вначалѣ созданной его первоосновы.

Потому то въ древне-христіанской церкви, хотя не было прямаго и положительнаго ученія о времени созданія ангеловъ, но большинство учителей ея держалось того мнѣнія, что невидимый или духовный міръ былъ созданъ прежде видимаго или вещественнаго. Сюда прежде всего должны быть отнесены тѣ изъ древнихъ учителей, которые, какъ напр. Ѳеофилъ антіохійскій, Василій великій, Ѳеодоритъ и Дамаскинъ [1]), подъ созданнымъ въ самомъ началѣ небомъ, о которомъ Моисей говоритъ въ первомъ стихѣ книги Бытія, разумѣли не вещественное или видимое небо, созданное впослѣдствіи, а невидимое или горнее небо, при чемъ предполагалось и отчасти высказывалось, что вмѣстѣ съ симъ небомъ были созданы и предназначенные для него жильцами безплотные духи. Совмѣстно же съ симъ другіе древніе учители, какъ то: *Иларій* [2]), *Амвросій* [3]), *Іеронимъ* [4]), *Григорій великій* [5]) и *Анастасій синаитъ* [6]) эту самую мысль о времени созданія ангеловъ высказывали еще прямѣе и рѣшительнѣе, утверждая, что Богъ создалъ ангеловъ далеко прежде видимаго міра, и что при созданіи послѣдняго они уже предстояли предъ лицемъ Творца и служили Ему. Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя особенное вниманіе мнѣніе *св. Григорія Богослова*, который, касаясь этого предмета, говоритъ слѣдующее: „такъ какъ для благости Божіей не довольно было заниматься

---

[1]) Смотр. ч. 2. § 13.

[2]) Lib. contr. Auxent. n. 6.

[3]) In Hexaemer. lib. I. c. 5. n. 19. Contr. Praefat. ad Psalm. n. 2.

[4]) In cap. 1. epist. ad Titum.

[5]) Moral. XXVIII. 14.

[6]) Ὁδηγοῦ c 4. Тоже мнѣніе раздѣляли *Кассіанъ* (Collat. 8. c. 7), *Юлій африканскій* (De part. divin. leg. lib. II. c. 2), и другіе.

только созерцаніемъ себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, идя все далѣе и далѣе, такъ чтобы число облагодѣтельствованныхъ было какъ можно больше (потому что это свойственно высочайшей благости); то Богъ измышляетъ прежде всего ангельскія небесныя силы; и мысль стала дѣломъ, которое исполнено Словомъ и совершено Духомъ... Поелику же первыя твари были Ему благоугодны, то измышляетъ другой міръ— вещественный и видимый, или, что̀ тоже, стройный составъ неба и земли, и того, что̀ есть между ними“ [1]). Не противъ этого мнѣнія были и тѣ изъ древнихъ учителей, которые, подобно *Татіану* [2]) и *Златоусту* [3]), утверждали только, что ангелы созданы прежде человѣка [4]). А потому оно и въ дальнѣйшія времена не переставало терять своей силы и значенія [5]), и донынѣ удерживается въ церкви [6]).

---

[1]) Orat. 38. n. 9. et 10.

[2]) Contr. graec. n. 7.

[3]) Ad Stagir. lib. I. in opp. T. I. p. 157—158. ed. Montfauc.

[4]) Встрѣчались впрочемъ между вѣрующими въ древней церкви и другаго рода мнѣнія относительно времени созданія ангеловъ. Такъ, напр. по мнѣнію *Геннадія массалійскаго*, Богъ создалъ ангеловъ въ промежутокъ времени между созданіемъ первоначальнаго міроваго первовещества и образованіемъ изъ него стройнаго міра (De eccles. dogmat. c. 10. in Patr. curs. compl. latin. T. 58. col. 983). Другіе думали, что ангелы созданы были въ первый день вмѣстѣ съ свѣтомъ (См. *Епифан.* Haeres. 65. n. 4 et 5. *Августъ.* De civit. lib. XI. c. 7. 9). Нѣкоторые даже предполагали, что они созданы послѣ человѣка (См. *Августъ.* De civit. lib. XI. c. 2). Но всѣ эти мнѣнія, такъ не легко миримыя съ библейскимъ ученіемъ о міротвореніи, не нашли себѣ въ древней церкви послѣдователей и оставлены были въ ней безъ вниманія.

[5]) *Фот.* Biblioth. cod. 473. *Димитр. рост.* Лѣтоп. отд. 1. стр. 10. Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 18.

[6]) Простран. хр. Катихиз. чл. 1-й. отв. на вопр.: что прежде сотворено, видимое или невидимое? Изд. 1877 г. стр. 31.

§ 25.

Природа существъ духовнаго міра. Общее и главное ея свойство духовность или безплотность.

Съ какою же природою создалъ Богъ существа невидимаго міра или ангеловъ, отличивъ и возвысивъ ихъ чрезъ нее предъ прочими тварями? На это откровеніе отвѣчаетъ намъ, съ одной стороны, тѣмъ, что называетъ ихъ прямо *духами* (πνεύματα Евр. 1, 14), а съ другой тѣмъ, что, сравнивая ихъ съ Сыномъ Божіимъ, поставляетъ ихъ несравненно ниже Его (Евр. 1, 4—13. Еф. 1, 21), тогда какъ наоборотъ, сравнивая съ человѣкомъ, ставитъ ихъ нѣсколько выше его (Пс. 8, 5—7. Евр. 2, 7). Первымъ же указываетъ на то, что ангелы—существа, одаренныя духовною природою, а послѣднимъ—на то, что эта природа несравненно ниже природы божественной, хотя выше природы человѣческой.

Чтобы, поэтому, по возможности приблизиться къ болѣе или менѣе точному представленію о природѣ ангельской, необходимо, на основаніи откровенія, насколько это возможно, уяснить, какого рода усвояется духовность этой природѣ, и чѣмъ она отличается отъ духовности, приписываемой какъ божественной природѣ, такъ и человѣческой. Обращаясь же къ откровенному ученію о духовности ангеловъ, мы замѣчаемъ въ немъ ту важную особенность, что тогда какъ въ писаніи ангелы вездѣ изображаются существами разумно свободными или духовными, нигдѣ имъ не усвояется никакого тѣла или чего-нибудь похожаго на тѣло, между тѣмъ какъ наоборотъ духъ человѣческій, хотя тоже вездѣ изображается, какъ существо, обладающее свойствами духовной природы, нигдѣ не представляется иначе, какъ только существующимъ или предназначеннымъ существовать въ неразрывной связи съ тѣломъ или тѣлесною природою. Не даетъ ли уже это одно основанія или права предполагать, что, по мысли откровенія, ангелы

суть духи безплотные, или такого рода духи, которымъ предназначено существовать и жить одною духовною природою, независимо отъ всякаго тѣла, или отъ органическаго объединенія съ какою либо чувственною матеріею. Между тѣмъ прямымъ подтвержденіемъ этого предположенія служитъ то, что ангелы въ писаніи называются *невидимыми* (Колос. 1, 16), т. е. не заключающими въ себѣ ничего такого, что было бы уловимо для чувства зрѣнія, а также, подобно самому Богу (Іоан. 4, 24), прямо называются только духами (Евр. 1, 14), безъ всякой оговорки или упоминанія о причастіи ихъ какой либо тѣлесности. Кромѣ того, Самъ Спаситель, когда ученики Его явленіе по воскресеніи приняли за явленіе духа, такъ пояснилъ имъ, что такое духъ: *духъ плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (Лук. 24, 39). Т. е. духъ не только чуждъ тѣла человѣческаго въ его грубо чувственномъ или земномъ видѣ, но и даже въ томъ его особенномъ и прославленномъ видѣ, какой оно имѣло въ лицѣ воскресшаго и явившагося ученикамъ Господа. Нельзя также не примѣтить подобной мысли и въ слѣдующихъ словахъ, сказанныхъ Спасителемъ еще во время Своей жизни: *въ воскресеніе ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть* (Мат. 22, 30). Здѣсь, что̀ не трудно видѣть, совершенно прямо отрицается въ природѣ ангеловъ тѣлесность въ томъ ея грубо-чувственномъ видѣ, какой она имѣетъ у людей, при настоящихъ условіяхъ ихъ земнаго существованія, хотя нельзя сказать, чтобы столь же прямо отрицалась въ ихъ природѣ и тѣлесность въ ея высшемъ или прославленномъ состояніи. Но если здѣсь прямо не отрицается у ангеловъ тѣлесность послѣдняго рода, то съ другой стороны нельзя сказать и того, чтобы она прямо и необходимо предполагалась, какъ думаютъ нѣкоторые, основываясь на сдѣланномъ здѣсь уподобленіи ангеламъ воскресшихъ людей, о которыхъ извѣстно, что воскреснутъ съ духовными прославленными тѣлами. По поводу

этого предположенія достаточно замѣтить, что здѣсь имѣющіе нѣкогда воскреснуть люди только уподобляются ангеламъ, а не отождествляются съ ними, что они, какъ говорится здѣсь, будутъ только, какъ ангелы, а не станутъ за одно съ ангелами, или же самими ангелами. Возраженіемъ здѣсь можетъ служить развѣ только то обстоятельство, что въ писаніи ангелы всегда изображаются являющимися въ какихъ либо чувственныхъ или человѣческихъ образахъ. На это нужно сказать, что и самъ Богъ въ ветхомъ завѣтѣ неоднократно являлся въ подобныхъ же чувственныхъ образахъ, однакоже это ничуть не говоритъ въ пользу Его тѣлесности, а свидѣтельствуетъ только о томъ, что Онъ по Своему усмотрѣнію можетъ временно принимать разныя видимыя формы, съ тою единственно цѣлію, чтобы сдѣлать Себя видимымъ людямъ. Тоже самое можетъ быть сказано и относительно явленій въ чувственныхъ образахъ ангеловъ. По Дамаскину, когда ангелы Божіи являются достойнымъ (людямъ), то являются не такими, каковы сами въ себѣ, а въ такомъ преображенномъ видѣ, въ какомъ видящіе могутъ видѣть ихъ [1]).

Послѣ сказаннаго должно быть принято за несомнѣнное, что, по мысли откровенія, ангелы въ противоположность душамъ человѣческимъ, органически связаннымъ съ тѣлами, суть чистые или безплотные духи, т. е. такого рода духи, которые не имѣютъ тѣлесности человѣческой ни въ этомъ ея грубомъ видѣ, въ какомъ оно находится въ нынѣшнихъ земныхъ человѣческихъ тѣлахъ, ни въ томъ даже одухотворенномъ и прославленномъ ея видѣ, какой она получитъ по воскресеніи этихъ тѣлъ. Но спрашивается, какого рода эта чистая духовность или безтѣлесность ангеловъ, относительная ли она только или безотносительная, иначе говоря, безтѣлесны ли они только сравнительно съ людьми, или же въ такомъ смыслѣ, въ какомъ признается безтѣлеснымъ Самъ Духъ безконечный? На

[1]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3. Сравн. *Tertul.* de carn. Christ. c. 6.

этотъ вопросъ не находимъ мы въ писаніи прямаго отвѣта, но нужно сказать, что оно нисколько не мѣшаетъ пониманію безтѣлесности ангеловъ въ смыслѣ ограничительномъ и даже повидимому къ нему наклоняетъ. Хотя оно ангеловъ называетъ прямо духами (Евр. 1, 14), подобно тому, какъ и Бога называютъ духомъ (Іоан. 4, 24), но уже тѣмъ самымъ, что признаетъ ихъ служебными или тварными духами, заставляетъ предполагать, что ихъ духовность далеко не то, что духовность существа безконечнаго, а именно, что она конечна и ограниченна, тогда какъ духовность Божія безконечна и безгранична. Вмѣстѣ же съ симъ оно повидимому располагаетъ и къ тому, чтобы мыслить безтѣлесность ангеловъ только въ ограничительномъ смыслѣ, такъ какъ мы, представляя ихъ конечными духами, не можемъ иначе представить ихъ таковыми, какъ допустивши въ нихъ нѣкотораго рода тѣлесную образность. Между тѣмъ нѣкоторымъ подтвержденіемъ этой мысли можетъ служить то замѣчаніе въ книгѣ Іова относительно ангеловъ, что Богъ и въ нихъ усматриваетъ нѣчто *стропотное* (Іов. 4, 18). Что же касается выше-приведенныхъ нами мѣстъ въ пользу безтѣлесности ангеловъ, то всѣ они безъ всякаго затрудненія могутъ быть поняты въ смыслѣ не безотносительной, а только сравнительной безтѣлесности ангеловъ.

Потому-то и древніе отцы и учители, а также писатели церковные, хотя въ частностяхъ расходились между собою въ разсужденіи духовности ангеловъ, но почти всѣ объединялись въ той общей мысли, что ангелы суть существа относительно чисто-духовныя и безплотныя. Такъ, прежде всего мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ такого рода христіанскихъ учителей и писателей, которые, находясь подъ вліяніемъ той мысли, что все, поставленное въ границы бытія, не должно быть совершенно чуждо вещественности [1]), повидимому прямо и рѣ-

[1]) Нѣкоторые же находились подъ вліяніемъ того невѣрнаго объ ангелахъ представленія, какое могло возникать на основаніи буквальнаго пониманія 2-го

шительно утверждали тѣлесность ангеловъ. Таковы были—*Іустинъ*[1]), *Татіанъ*[2]), *Аѳинагоръ*[3]), *Тертулліанъ*[4]), *Оригенъ*[5]), *Ѳеогностъ*[6]), *Меѳодій*[7]), *Василій великій*[8]) и *Амвросій*[9]). Но всѣ они тѣлесность ангеловъ понимали въ высшемъ и особеннѣйшемъ смыслѣ, почему, если приписывали имъ тѣла, то тѣла самыя тонкія,—огневидныя и эфирныя, не имѣющія ничего общаго съ видимыми чувственными тѣлами[10]), или же разумѣли подъ ними только своего особаго рода форму бытія[11]), или пространственную ограниченность[12]). Съ другой стороны мы встрѣчаемся далѣе съ такимъ же рядомъ другихъ отцевъ и учителей, которые повидимому совершенно безусловно признаютъ безтѣлесность ангеловъ. Таковы: *Аѳанасій великій*[13]), *Григорій нисскій*[14]), *Григорій богословъ*[15]), *Зла-*

стиха 6-ой главы Бытія по переводу 70-ти, гдѣ читалось, что ангелы Божіи (вмѣсто—сыны Божіи, т. е. сиѳиты) поняли себѣ въ жены дщерей человѣческихъ (т. е. дочерей отъ каинитовъ).

[1]) Apolog. 2. n. 5. Dialog. cum Tryph. n. 57.

[2]) Contr graec. n. 12.

[3]) Legat. pro christian. n. 24. De resurect. n 16.

[4]) De carne Christ. c. 6. Contr. Prax. c. 7. Contr. Hermog. c. 35.

[5]) Divin. instit. 11. 15. De princip. lib. I. c. 6. n. 4. lib. II. c. 2. n. 1 et 2 lib. IV. n 35.

[6]) Photh. Bibloth. cod. 106.

[7]) Ibid. cod. 234.

[8]) De Spirit. sanct. c. 16

[9]) De Noet. et arcan. c. 4.

[10]) Татіанъ, напр., Оригенъ, Меѳодій, Василій великій Сиотр. вышеуказ. цит.

[11]) Такъ понималъ ихъ Тертулліанъ

[12]) По *Августину*, разумныя природы называются тѣлесными потому, что они описываются мѣстомъ, подобно душѣ человѣческой, заключенной въ тѣлѣ (De Spirit. et anim. c. 18). Впрочемъ самъ Августинъ колеблется въ рѣшеніи вопроса о безтѣлесности ангеловъ. Онъ то повидимому приписываетъ имъ эѳирную и дѣйствительную тѣлесность, то вопросъ этотъ считаетъ неразрѣшимымъ (De civit. lib. XV. c 23. Epist. 157).

[13]) De comm. ess Patris fil. et S. S. n. 51.

[14]) Contr. Eunom. lib. XII. Orat. 4. in Orat Domin.

[15]) Orat. 40. n. 7.

тоустъ [1]), *Епифаній* [2]), *Кириллъ александрійскій* [3]), *Θеодоритъ* [4]), *Іеронимъ* [5]), *Григорій великій* [6]), *Іоаннъ Дамаскинъ* [7]), и другіе [8]). Но, сравнивая ангеловъ съ Богомъ, и они находятъ нужнымъ допустить въ ихъ природѣ своего рода грубость и вещественность. Формулируя эту мысль объ ангелахъ, *Дамаскинъ* пишетъ: „ангелъ есть существо разумное, свободное и безтѣлесное... Впрочемъ безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангелъ только по сравненію съ нами, ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ все оказывается грубымъ и вещественнымъ; одно Божество всецѣло невещественно и безтѣлесно [9]).

Къ сказанному остается присовокупить, что отцы седьмаго вселенскаго собора, хотя несомнѣнно признавали безтѣлесность ангеловъ, но, въ подтвержденіе своей мысли о необходимости изображать ихъ, такъ какъ они являлись, подобно людямъ, не сочли для себя неумѣстнымъ сослаться на нѣкоторыя изъ мѣстъ діалога *Іоанна*, епископа *θессалоникійскаго*, въ которомъ между прочимъ говорилось, что одинъ только Богъ безтѣлесенъ и невидимъ, что же касается разумныхъ силъ, то онѣ не всецѣло изъяты отъ тѣлесности и не безусловно невидимы, бывъ одарены нѣкоторыми тонкими, воздушными или огненными тѣлами, въ которыхъ они неодно-

---

[1]) In Genes. homil. 22. n. 2. Ad Stagir. lib. I. in opp. T. VI. p. 86. ed. Savil.

[2]) Haeres 26.

[3]) In Ioann. IV. 2.

[4]) In Genes. quaest. 21 et 48. In Exod. quaest. 29.

[5]) Epist. 100. ad Avit. 3.

[6]) Moral. II. 3 et 4.

[7]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

[8]) *Лактанцій*, напр. (Divin. instit. II. 15. VII. 21), *Евсевій* (Demonst. evang. III. 5 IV. 1). *Дидимъ* (De Spirit. sanct. lib. I), *Левъ* (Epist. ad Furib. c. 6) и *Фульгенціи* (Lib. de fide c. 3).

[9]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

кратно являлись и были видимы [1]). Отсюда нѣкоторые изъ западныхъ догматистовъ готовы были сдѣлать даже такой выводъ, что отцы собора этимъ прямо и положительно рѣшали вопросъ объ огневидной или воздухообразной тѣлесности ангеловъ. Но не слѣдуетъ терять изъ виду того, что для отцевъ собора важно и нужно было только подтвержденіе дѣйствительности видимыхъ явленій ангельскихъ, на чемъ основывалась ихъ описуемость и изображаемость, почему они и сослались на вышеозначенное свидѣтельство, въ которомъ говорилось о неоднократномъ явленіи ангеловъ въ тонкихъ огневидныхъ и воздухообразныхъ тѣлахъ. Что же касается того, какого рода были эти тѣла, временно ли они принимались ангелами, или существенно и органически принадлежали ихъ природѣ, то вопросъ объ этомъ, какъ стоявшій вдали отъ ихъ цѣли, вовсе не былъ ими поднимаемъ и рѣшаемъ. Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что означенная ссылка отцевъ собора ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что, признавая за ангелами безплотность, они не были противъ пониманія этой безплотности въ ея ограничительномъ смыслѣ.

§ 26.

Частныя ея свойства, относительная независимость отъ всего чувственнаго, а также пространства и времени, и относительное превосходство ея духовныхъ силъ и ихъ отправленій.

Уяснивши такимъ образомъ понятіе о чистой или безплотной духовности, какъ главномъ и общемъ свойствѣ природы богосозданныхъ ангеловъ, мы теперь легко можемъ составить себѣ приблизительное понятіе и о другихъ, болѣе частныхъ свойствахъ ихъ природы.

Будучи безплотными, они, понятно, прежде всего независимы какъ отъ тѣлесныхъ потребностей, такъ и всѣхъ тѣхъ

[1]) Act. V. См. Labbei concil. T. XVIII. p. 448.

внѣшнихъ, а равно и чувственныхъ условій, въ зависимость отъ которыхъ поставлены человѣческія души, бывъ принуждены не иначе сноситься съ окружающимъ ихъ чувственнымъ міромъ и даже совершать свое внутреннее саморазвитіе, какъ только при посредствѣ органически связаннаго съ ними тѣла. Откровеніе, какъ мы видѣли, совершенно прямо и ясно отрицаетъ у ангеловъ потребность родовую, чѣмъ между прочимъ и объясняется то, что ангелы въ самомъ началѣ созданы были Богомъ въ томъ неисчетномъ количествѣ, въ какомъ угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали. На основаніи же этого должно полагать, что таковая же мысль его и относительно другихъ тѣлесныхъ потребностей, напр. потребности въ пищѣ и питіи. Если же оно манну, ниспосланную съ неба евреямъ, называетъ *хлѣбомъ ангельскимъ* (Пс. 77, 25), чѣмъ повидимому заставляетъ предполагать существованіе нѣкотораго рода пищи и у ангеловъ, то понятно, что подъ этою пищею нужно разумѣть не вещественную, а особенную—духовную, которой только слабымъ образомъ была низшедшая съ неба манна.

Правда, въ книгѣ Бытія (гл. 18, 1—8) о трехъ явившихся Аврааму мужахъ, изъ коихъ одного многіе признавали за Сына Божія, а другихъ двухъ за ангеловъ, говорится, что они были угощаемы тою же пищею, какую употреблялъ самъ Авраамъ. Но если и признать за ангеловъ двухъ изъ трехъ означенныхъ мужей, то должно допустить, что они принимали пищу въ такомъ точно смыслѣ, въ какомъ наравнѣ съ ними принималъ и третій, признаваемый Сыномъ Божіимъ. *По Іустину*, принимавшему ихъ за ангеловъ, они ѣли не такъ, какъ будто бы жуя зубами и челюстями, а ѣли въ такомъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ объ огнѣ, что онъ потребляетъ все [1]). Еще въ книгѣ Товита ангелъ изобра-

---

[1]) Dialog. cum Tryph. n. 57. Сравн. *Ѳедорит.* In Exod quaest 29.

жается ядущимъ и піющимъ наравнѣ съ людьми, но этотъ же ангелъ, обратясь къ Товиту и его сыну, которымъ онъ являлся и съ которыми повидимому ѣлъ и пилъ, сказалъ о себѣ: „всѣ дни я былъ видимъ вами, но я не ѣлъ и не пилъ, а только взорамъ вашимъ представлялось это“ (Товит. 12, 19).

Насколько же ангелы вообще независимы отъ внѣшнихъ вещественныхъ условій, объ этомъ отчасти только мы можемъ судить по той необычайной быстротѣ и легкости, съ какою они, по изображенію откровенія, безпрепятственно могутъ проходить самыя большія и по своимъ внѣшнимъ физическимъ условіямъ разнообразныя пространства, а также временно принимать и оставлять тѣ или другія видимыя формы и положенія; но сказать что либо опредѣленное не можемъ. Утверждать съ рѣшительностію можемъ только одно, что при всей своей внутренней независимости отъ всего чувственнаго, они, когда дѣйствуютъ на видимую природу, должны испытывать здѣсь свое рода задержку или преграду со стороны силъ и законовъ, отъ нихъ не зависящихъ, а зависящихъ отъ одного Творца. Пользоваться ими или дѣлать изъ нихъ разнообразныя примѣненія, конечно, могутъ, но видоизмѣнить ихъ или уничтожить—это выше ихъ силъ, и есть дѣло зависящее отъ одного Бога.

Будучи безплотными, ангелы, далѣе, уже по этому самому менѣе, чѣмъ люди, зависимы и отъ пространства и мѣста; потому что многое изъ того, что составляетъ для душъ человѣческихъ, соединенныхъ съ тѣлами, ограничивающую и съуживающую ихъ жизнедѣятельность преграду, для нихъ вовсе не существуетъ. Подтвержденіемъ сему можетъ служить самая быстролетность, съ какою они, по изображенію писанія, проходятъ необъятныя пространства, появляясь тамъ, гдѣ имъ нужно дѣйствовать. Но такъ какъ съ другой стороны они по самой своей природѣ конечны и ограничены, а также находятъ для себя большую или меньшую преграду вовнѣ и

независимо отъ нихъ существующихъ вещахъ; то, понятно, нельзя сказать, чтобы они существовали совершенно независимо отъ пространства и мѣста, или были бы вездѣсущи, а слѣдуетъ утверждать, что они находятся только тамъ, гдѣ дѣйствуютъ. Это подтверждаетъ и писаніе, когда изображаетъ ангеловъ то снисходящими съ неба на землю, то восходящими съ земли на небо (Дан. 9, 21. Лук. 1, 26. 38. Матѳ. 28, 2. Лук. 2, 15; 22, 43), при чемъ необходимо предполагается, что въ одно и тоже время не могутъ быть и на небѣ и на землѣ. Поэтому-то *Дамаскинъ* объ ангелахъ утверждая, что они, будучи умами, существуютъ только въ мѣстахъ мысленныхъ, не ограничиваясь, подобно тѣламъ, и что они духовно присутствуютъ вездѣ, гдѣ имъ повелѣно, не удерживаясь при этомъ ни стѣнами, ни дверями, ни запорами или печатями, къ этому присовокупляетъ, что вслѣдствіе своей ограниченности они въ одно время не могутъ быть и дѣйствовать здѣсь и тамъ, такъ что когда находятся на небѣ, не бываютъ на землѣ и когда Богомъ посылаются на землю, не остаются на небѣ [1]).

Вмѣстѣ съ симъ ангелы, потому что безплотны, не подвержены и условіямъ или измѣненіямъ времени, какимъ подлежатъ души человѣческія, внутренно соединенныя съ тѣломъ, способнымъ къ раждаемости и возрастаемости, а также ко разрушаемости и смерти. У нихъ нечему подлежать этого рода условіямъ измѣнчивой временности, а также разрушаемости, о чемъ и откровеніе ясно свидѣтельствуетъ, уча, что они умереть не могутъ (Лук. 20, 36) и что имъ предлежитъ жизнь вѣчная, которую съ устоявшими изъ нихъ въ добрѣ имѣютъ раздѣлить праведники (Матѳ. 22, 30; 25, 46), а съ отпавшими отъ Бога—грѣшники (Матѳ. 25, 41). Но такъ

---

[1]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3. Сравн. *Θеодорит.* In Genes. quaest. 3. *Григор. велик.* Moral. lib. II. c. 3.

какъ они ограничены и конечны, то опять нельзя сказать, чтобы они стояли выше условій времени; и въ ихъ внутренней жизни какъ жизни конечной, имѣютъ мѣсто своего рода возрастаніе и преспѣяніе, равно какъ упадокъ или омертвѣніе что неразлучно съ своего рода измѣнчивостію, преемственною послѣдовательностію или временностію [1]). Нельзя также сказать и того, чтобы ихъ безсмертіе по своему существу было тоже, что безсмертіе Божіе: потому что оно не есть самобытное, а производное или заимствованное безсмертіе. Конечно и сама по себѣ ихъ природа, какъ чисто духовная, такова, что ни сама себя, ни стороннія твари не въ силахъ ее разрушить; но все же она въ поддержаніи своего бытія всецѣло зависитъ отъ Бога.

Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, замѣтимъ мимоходомъ, повидимому расходятся между собою древніе учители. Одни, какъ напр. *Аѳинагоръ* [2]), *Меѳодій* [3]) и *Геннадій* [4]) утверждали, что безсмертіе съ самаго начала было положено волею Творца въ самую природу ангеловъ, другіе же, какъ напр. *Амвросій* [5]), *Іеронимъ* [6]), *Августинъ* [7]) и *Дамаскинъ* [8]), настаивали на томъ, что безсмертіе есть даръ милости Божіей, а не свойство ихъ собственной природы, не чуждой, какъ все конечное, способности къ разрушенію. Но они взаимно пополняютъ другъ друга и объединяются въ той общей мысли, что, хотя въ самой природѣ ангельской положены Творцемъ задатки безсмертія, но оно не есть безсмертіе божественное, т. е. самобытное и безусловное безсмертіе, а безсмертіе, заимствован-

---

[1]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

[2]) De resurect. mort. n. 16.

[3]) Ad Epiphan. de haeres. origenist.

[4]) De dogmat. eccles. c. 13. Тотъ же Авторъ De divin nom. c. 4.

[5]) De fid. III, 2

[6]) Contr. Pelag. II. 3.

[7]) De Trinit. lib. II. c. 9.

[8]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

ное и условное, почему и зависитъ въ своемъ послѣднемъ основаніи всецѣло отъ воли и милости Божіей.

Ангелы, наконецъ, по тому самому, что суть духи безплотные, болѣе, чѣмъ души человѣческія, способны къ внутреннему саморазвитію и самоопредѣленію своей разумносвободной природы, почему и имѣютъ умъ болѣе тонкій, гибкій и широкій, чувство болѣе глубокое и воспріимчивое, и волю болѣе твердую, сильную и могущественную. Насколько возвышеннѣе ихъ умъ сравнительно съ умомъ человѣческимъ, это видно между прочимъ изъ того, что въ писаніи мудрость ангеловъ представляется, какъ идеалъ для мудрости людской (2 Цар. 14, 20). О глубинѣ же и силѣ ихъ чувства свидѣтельствуетъ то, что, какъ Самъ Христосъ училъ, они исполняются радости, по случаю раскаянія каждаго, и даже одного какого либо грѣшника (Лук. 15, 10). А о могуществѣ и силѣ ихъ воли такъ выражается *ап. Петръ*, что *силою и крѣпостію больши суще*, т. е. превосходятъ всѣ земныя начальства и власти (2 Петр. 2, 11). Кромѣ того, писаніе приписываетъ имъ такого рода дѣйствія, которыя могли быть произведены необычайною силою, какъ напр. землетрясеніе во время воскресенія Христа (Матѳ. 28, 2) или избіеніе въ одну ночь 185 тысячъ ассирійскаго войска (4 Цар. 19, 35).

Но такъ какъ вся ихъ природа ограничена, то, понятно, что и разумъ ихъ, равно какъ чувство и воля, въ какомъ бы направленіи ни развивались, должны имѣть свои границы, далѣе которыхъ нельзя имъ идти. Объ ограниченности ума ангеловъ прямо свидѣтельствуетъ писаніе, когда утверждаетъ, что они не знаютъ глубины существа Божія, вѣдомаго одному Духу Божію (1 Кор. 2, 11), не знаютъ будущаго, тоже вѣдомаго одному только Богу (Марк. 13, 32. Ис. 44, 7), а также не знаютъ вполнѣ тайны искупленія, въ которую желаютъ проникнуть (Еф. 2, 10), и даже не знаютъ сердечныхъ помышленій человѣческихъ (3 Царст. 8, 39. Іерем. 17, 9;

2 Паралип. 6, 30). Судя же поэтому, должно полагать, что такъ же ограничена у ангеловъ и сила чувствъ и воли, стоящихъ въ неразрывной связи съ разумомъ. Между тѣмъ писаніе, утверждая объ одномъ только Богѣ, что онъ творитъ чудеса (Пс. 71, 18), этимъ самымъ даетъ и прямое основаніе по крайней мѣрѣ для того предположенія, что ангелы сами по себѣ не могутъ производить ничего истинно-чудеснаго. Такъ думали о силахъ и способностяхъ свободно-разумной природы ангеловъ и всѣ древніе учители, съ одной стороны признавая за ними несравненное превосходство по отношенію къ такимъ же силамъ и способностямъ духа человѣческаго [1]), а съ другой—по отношенію къ силамъ и дѣйствіямъ Духа безконечнаго, приписывая имъ существенно имъ принадлежащее, въ слѣдствіе самой конечности ихъ природы, ограниченіе и своего рода несовершенство [2]).

§ 27.

Степенныя ея разности.

Но при такомъ представленіи о природѣ безплотныхъ духовъ, какъ природѣ сравнительно превосходнѣйшей, чѣмъ природа духа человѣческаго, тѣмъ не менѣе, подобно ей, конечной и ограниченной, естественно спросить: одинаково ли

---

[1]) Исключеніе въ семъ случаѣ составляетъ только *Тертулліанъ*, который, неправильно основываясь на томъ, что Христосъ пришелъ спасти только человѣка, а не падшихъ ангеловъ (конечно, не ради превосходства перваго предъ послѣдними, а ради того, что человѣкъ способенъ былъ принять спасеніе), утверждалъ, что ангелы по природѣ своей стоятъ ниже людей (Advers. Marcion, lib. II. c. 8. et 9). Подобное, впрочемъ, высказывалъ еще и *Оригенъ*, что ангелы, по достоинству ниже истинныхъ учениковъ Христовыхъ и святыхъ, но не вообще человѣка (In Math. T. X. n. 13. In Ioann. T. I. n. 24).

[2]) *Иларій*, напр. De trinit. lib. I. n. 9. *Златоустъ*. In Ioann. homil. 18 Advers. anom. de incomprehens. orat 3. et 4. *Григорій нисск.* In cont. homil. 8. *Августъ*. De civit. dei, lib. V. c. 9. *Исид. пелус.* lib. I. epist. 195. *Θеодоритъ*. In Psalm. 32, 7. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 3 et 4.

или совершенно равномѣрно распредѣлена была эта природа между духами, или же допущены въ семъ отношеніи своего рода степенныя разности, на подобіе того, какъ и души человѣческія, хотя по своему естеству совершенно однородны, но очень замѣтно отличаются одна отъ другой степенною разностію своихъ духовныхъ способностей и силъ? Вопросъ этотъ тѣмъ умѣстнѣе, что въ писаніи ясно указывается на несмѣтное число безплотныхъ духовъ. Такъ, въ книгѣ Даніила (7, 10) и Апокалипсисѣ (5, 11) упоминается о тьмахъ темъ и тысячахъ тысячъ ангеловъ, которые предстоятъ и служатъ Господу. Самъ Христосъ упомянулъ о болѣе, чѣмъ двѣнадцати легіонахъ ангеловъ, готовыхъ придти къ Нему на помощь, если бы то было Ему угодно (Матѳ. 26, 53). По сказанію же апостоловъ, множество вой небесныхъ или ангеловъ восхвалили первое пришествіе на землю Сына Божія (Лук. 2, 13), и они же тьмами будутъ сопровождать второе Его пришествіе (Іуд. 1, 14), а также съ тьмами ангеловъ соединяются вѣрующіе, вступая въ церковь Христову (Евр. 12, 22). Потому то многіе древніе учители, имѣя это въ виду, а также притчу Спасителя объ одной изъ ста потерянной овцѣ (Лук. 15, 5. Матѳ. 18, 12), подъ которою разумѣли человѣчество, тогда какъ подъ 99 овцами разумѣли міръ ангельскій, такъ обыкновенно опредѣляли сравнительную численность ангеловъ, что насчитывали ихъ въ 99 разъ больше, чѣмъ сколько было людей отъ начала міра и сколько ихъ будетъ до его конца [1]),

[1]) *Кириллъ іерусалимскій*, напр., пишетъ: „Представь, какъ многочисленъ народъ римскій, представь, какъ многочислены другіе народы грубые, нынѣ существующіе, и сколько ихъ умерло за 100 лѣтъ; представь, сколько погребено за тысячу лѣтъ; представь людей, начиная отъ Адама до настоящаго дня: велико множество ихъ, но оно еще мало въ сравненіи съ ангелами, которыхъ болѣе. Ихъ девяносто девять овецъ; а родъ человѣческій есть одна только овца: по обширности мѣста должно судить и о многочисленности обитателей. Населяемая нами земля есть какъ бы нѣкоторая точка, находящаяся въ средоточіи неба: посему окружающее ее небо столь же большее имѣетъ число обитателей, сколько

другіе же вообще признавали ихъ число неизмѣримо великимъ [1]). А при такой неисчетной множественности существъ духовнаго міра, можно ли представить, чтобы не было между ними никакого степеннаго разнообразія похожаго на то, какое замѣчается, какъ во всемъ мірѣ чувственномъ, такъ и въ частности въ области духовно-чувственныхъ существъ или людей. Тѣмъ труднѣе представить это, что, какъ кажется, при такомъ положеніи былъ бы повидимому немыслимъ въ духовномъ мірѣ никакой порядокъ, обыкновенно условливаемый вездѣ, гдѣ совмѣстно живутъ свободно-нравственныя существа, подчиненіемъ низшихъ высшимъ, менѣе сильныхъ по своей природѣ болѣе сильнымъ.

Между тѣмъ само откровеніе даетъ прямое и твердое основаніе для допущенія такого рода разностей въ мірѣ духовномъ. Такъ *ап. Павелъ* въ посланіи къ колоссянамъ, желая точнѣе и частнѣе опредѣлить, что было создано Сыномъ Божіимъ на небеси, и что принадлежитъ къ невидимому, указываетъ между прочимъ, какъ на дѣло созданное Сыномъ Божіимъ, на *престолы*, *господства*, *начала* и *власти* (Кол. 1, 16), подъ которыми, поэтому, никакого нѣтъ основанія разумѣть одни, ничего собою не выражающія синонимическія имена, а нужно разумѣть дѣйствительные и особенные классы существъ, принадлежащихъ къ міру невидимому. Въ посланіи же къ ефесянамъ (1, 21) тотъ же Апостолъ, желая показать, выше

больше пространство; а небеса небесъ содержатъ ихъ необъятное число. Если написано: *тысяща тысящъ служаху Ему, и тмы темъ предстояху Ему* (Дан. 7, 10); это не потому, чтобы такое именно было число ангеловъ, но потому, что большаго числа Пророкъ изречь не могъ" (Catech. XV. n. 24. Сравн. *Тит. бостр.* In Luc. XII. 32. *Илар.* In Matth. comm. c. 8. n. 26. *Григор. нисск.* Advers. Eunom. orat. XII. in opp. T. II. p. 711. ed. Morel).

[1]) *Аѳинагоръ*, напр., Legat. pro Christ. n. 10. *Аѳанас.* Contr. arian. orat. 2. n. 27. *Златоустъ*, Contr. anom. de incompreh. Serm. 2. n. 4. *Діонис. ареоп.* De coelest. hier. c. 14. *Ѳеодоритъ.* In Genes. quaest. 3. Epitom. divin. decret. c. 7.

кого на небесахъ посадилъ Богъ Отецъ вознесшагося на небо и возсѣвшаго одесную Его Христа Іисуса, указываетъ на *начала, власти, силы и господства*, подъ чѣмъ опять нѣтъ возможности разумѣть что либо иное, какъ только дѣйствительно существующіе на небѣ особые классы духовныхъ существъ. Потому что только съ такого рода существами по высотѣ своего положенія могъ быть сравненъ Христосъ, которому, по вознесеніи на небо и возсѣденіи одесную Бога-Отца, дѣйствительно покорились, какъ свидѣтельствуетъ *ап. Петръ, ангелы, власти и силы* (1 Петр. 3, 22). Кромѣ того, ап. Павелъ въ посланіи же къ ефесянамъ (3, 10), упоминая о *началахъ и властяхъ* на небесахъ, усвояетъ имъ способность познавать наравнѣ съ людьми ту многоразличную мудрость Божію, которая открылась въ церкви земной. Подъ ними, слѣдовательно, опять нельзя разумѣть что либо другое, какъ только особые роды или степени свободно-разумныхъ обитателей неба (Сравн. Римл. 8, 38. 39). Нельзя также сказать, чтобы въ писаніи безъ дѣйствительнаго основанія отъ ангеловъ отличались серафимы (Ис. 6, 2), херувимы (Быт. 3, 24. Пс. 17, 11; 79, 2. 2 Цар. 6, 2. Іезек. 9, 3; 10, 1—20; 11, 22; 28, 14 и 16; 41, 18—25), а также архангелы (Іуд. 1, 9. 1 Солун. 4, 16).

Потому-то мы встрѣчаемся въ церкви съ непрерывнымъ вѣрованіемъ въ дѣйствительно существующее въ мірѣ духовномъ различіе степеней, основывающееся на степенномъ различіи самой природы безплотныхъ духовъ. Уже *Св. Игнатій Богоносецъ* ясно свидѣтельствуетъ о своей вѣрѣ въ существованіе степеней или чиновъ начальствъ въ мірѣ ангельскомъ [1]). Во 2-мъ вѣкѣ учитъ о томъ же съ такою ясностію *св. Ириней ліонскій*, упоминая мимоходомъ о седми изъ тѣхъ чиновъ ангельскихъ, о которыхъ говорится въ писаніи, а именно: ангелахъ, архангелахъ, престолахъ, господствахъ, властяхъ,

[1]) Ad. Trall. epist. c. 5.

началахъ и силахъ [1]). Слѣды подобнаго вѣрованія въ 3-мъ вѣкѣ можно видѣть у *Климента александрійскаго* [2]) и *Оригена* [3]), которые съ увѣренностію говорятъ о чинахъ ангельскихъ и перечисляютъ нѣкоторые изъ нихъ, хотя не всѣ. Въ 4-мъ вѣкѣ яснѣе другихъ учатъ о томъ же *св. Иларій* [4]), *Кириллъ іерусалимскій* [5]), *Василій великій* [6]), и *Григорій богословъ* [7]), перечисляя при этомъ тоже не всѣ, а только по нѣсколько изъ упоминаемыхъ въ писаніи чиновъ ангельскихъ, такъ какъ они касались этого предмета стороною только, и какъ бы мимоходомъ. Но *св. Аѳанасій* [8]), хотя не въ одномъ, а въ разныхъ мѣстахъ, всѣ эти чины перечисляетъ безъ всякаго изъятія. *Златоустъ* [9]) же, кромѣ того, останавливаясь на словахъ ап. Павла, что Богъ *посадилъ Его* (Христа) *превыше всякаго начальства и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и грядущемъ* (Еф. 1, 21), къ сему присовокупляетъ еще то свое мнѣніе, что кромѣ открытыхъ намъ въ писаніи наименованій чиновъ ангеловъ должно быть еще много не открытыхъ, а потому и неизвѣстныхъ для насъ [10]). Въ 5-мъ вѣкѣ свидѣ-

---

[1]) Contr haeres. lib. II. c 30.

[2]) Strom. lib. VI. c. 7 et 16; lib. VII c. 2.

[3]) De princip. lib. I. c. 5 et 8.

[4]) Tract. in Psalm. 118. lit. 3. n. 10.

[5]) Catech. 6. n. 6 Catech. II. n. 11 et 12.

[6]) Contr. Eunom. lib. III. n. 2

[7]) Orat. 28 n. 31.

[8]) Epist. I. ad Serap. n. 13 et 27. Epist. 2. n. 4. Epist. 3 n 3.

[9]) In Genes homil. 4.

[10]) Есть безъ сомнѣнія, говоритъ *Златоустъ*, и другія силы, которыхъ мы не знаемъ и по именамъ... Не одни ангелы, архангелы, престолы, господства, начала и власти суть обитатели небесъ, но и безчисленные иные роды и невообразимо многіе классы, которыхъ не въ состояніи изобразить никакое слово А откуда видно, что силъ болѣе вышеупомянутыхъ, и что есть силы, которыхъ и именъ мы не знаемъ? Ап. Павелъ, сказавъ объ одномъ, упоминаетъ и о другомъ, когда свидѣтельствуетъ о Христѣ: *посади Его одесную Себе на небес-*

тельство той же вѣры видимъ у *бл. Августина* [1]) и *Θеодорита*, изъ коихъ послѣдній повторяетъ мнѣніе Златоустово о существованіи большаго числа чиновъ ангельскихъ сравнительно съ извѣстными на основаніи писанія [2]). Въ 6-мъ же вѣкѣ *Григорій великій* уже совершенно прямо и положительно учитъ о девяти извѣстныхъ въ писаніи чинахъ ангельскихъ, перечисляя ихъ въ такомъ порядкѣ: ангелы, архангелы, силы, власти, начала, господства, престолы, херувимы и серафимы [3]). Тоже самое впослѣдствіи повторяетъ *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, согласно съ авторомъ книги о небесной іерархіи [4]), раздѣляя девять чиновъ ангельскихъ на три степени, и относя къ первой—серафимовъ, херувимовъ и престолы, ко второй—господства, силы и власти, а къ третьей—начала, архангеловъ и

ныхъ: превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ но и въ грядущемъ (Еф. 1, 21) Видите, что есть какія-то имена, которыя будутъ извѣстны тамъ, но теперь неизвѣстны? Посему и сказалъ: „*имене именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и въ грядущемъ*“ (Contr. anom De incomprehens. homil 4. n. 4).

[1]) Ad Oros c 11. Enchirid. c. 57. n. 15.

[2]) Comment. in epist. ad Ephes. c. 1. vers. 20—22. Туже мысль высказывалъ и *Θеофилактъ* въ своемъ изъясненіи 21 стиха 1-ой главы посланія къ Ефесянамъ.

[3]) „Мы принимаемъ, пишетъ *Григорій великій*, девять чиновъ ангельскихъ, потому что изъ свидѣтельства слова Божія знаемъ объ ангелахъ, архангелахъ, силахъ, властяхъ, началахъ, господствахъ, престолахъ, херувимахъ и серафимахъ. Такъ о бытіи ангеловъ и архангеловъ свидѣтельствуютъ почти всѣ страницы свящ. писанія: о херувимахъ и серафимахъ, какъ извѣстно, говорятъ часто книги пророческія; имена еще четырехъ чиновъ исчисляетъ ап. Павелъ въ посланіи къ Ефесянамъ, говоря: *превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства*, и онъ же въ посланіи къ Колоссянамъ пишетъ: *аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти*. Итакъ, когда къ тѣмъ четыремъ, о которыхъ онъ говоритъ Ефесянамъ, т. е къ началамъ, властямъ, силамъ и господствамъ, присоединимъ престолы, раздѣльно означатся пять чиновъ; а когда къ нимъ присовокупятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы, то, безъ сомнѣнія, окажется девять чиновъ ангельскихъ (In Evang. lib. II. homil. 34. n 7).

[4]) De coelest. hierarch. c 6. n. 2.

ангеловъ [1]). Въ послѣднемъ видѣ перечисляются они и у позднѣйшихъ догматистовъ.

Но спрашивается еще: въ чемъ собственно лежитъ основа степеннаго различія безплотныхъ духовъ, въ природѣ ли ихъ, или личной свободѣ, иначе говоря, были ли они созданы въ самомъ началѣ степенно-различными, или же это различіе возникло послѣ, вслѣдствіе такого или инаго направленія ихъ личной свободы, и съ нею всей ихъ природы? Отвѣтъ на это даютъ слова ап. Павла въ посланіи къ Колоссянамъ (1, 16), что *Тѣмъ* (т. е. Сыномъ Божіимъ) *создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти, всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася.* Если же, по мысли Апостола, созданы были престолы, господствія, начала и власти, а также и другія небесныя іерархическія степени, о чемъ можно заключать на основаніи выраженія: *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася*; то ясно, что они возникли въ мірѣ невидимомъ въ самомъ началѣ вмѣстѣ съ его созданіемъ, а не когда либо послѣ. Ясно также и то, что основою для этихъ разнообразныхъ степеней послужило ничуть не свободно нравственное различіе безплотныхъ существъ, обнаружившееся уже послѣ, вслѣдствіе различныхъ нравственныхъ направленій, а степенное различіе самой ихъ природы, полученной ими отъ Творца, независимо отъ своей воли. Такъ, конечно, думали объ этомъ и древніе учители, что̀ между прочимъ видно изъ того, что нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. *Иринеи* [2]), *Аѳанасій* [3]), *Василій великій* [4]) и *Златоустъ* [5]), перечисляя тѣ или другіе чины ангельскіе, происхожденіе ихъ прямо относятъ къ одному Творцу.

---

[1]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

[2]) Contr. haeres. lib. II. c 30. n. 3.

[3]) Epist. 2 ad Serap. n. 4.

[4]) De Spirit. ad Amphiloch. c. 16.

[5]) In epist. ad Colos. homil. 3. n. 2.

Понятно, поэтому, что должно было оказаться совершенно произвольнымъ и неосновательнымъ то мнѣніе *Оригеново*, которымъ предполагалось, что всѣ безплотные духи были созданы по природѣ совершенно одинаковыми и равными, и что только впослѣдствіи, вслѣдствіе свободно принятыхъ ими разнообразныхъ нравственныхъ и разностепенныхъ направленій, образовались тѣ степенныя разности, которыя послужили основаніемъ къ раздѣленію ихъ на многіе классы или чины. Предполагалось же все это главнымъ образомъ на томъ основаніи, что будто бы противно было благости и правдѣ, если бы Богъ Самъ Собою, независимо отъ личныхъ заслугъ, различно распредѣлилъ свои естественныя дары между свободно-разумными духами, однимъ изъ нихъ давъ больше, другимъ меньше, а инымъ еще меньше, тогда какъ наоборотъ правда и благость Божія должны бы явиться во всемъ своемъ блескѣ, еслибы означенное различіе было слѣдствіемъ личныхъ духовно-нравственныхъ существъ [1]). Но не трудно было видѣть, что здѣсь предъявлялось слишкомъ неумѣстно узкое и неосновательное требованіе отъ благости и правды Божіей, какъ будто бы Богъ могъ явиться благимъ и правосуднымъ только при одномъ равномѣрномъ распредѣленіи естественныхъ своихъ даровъ въ мірѣ духовномъ, и какъ будто бы Онъ уже не могъ таковымъ остаться, допустивши въ этомъ мірѣ такое степенное разнообразіе бытія, какое допущено было Имъ въ мірѣ чувственномъ. Между тѣмъ въ тоже время совершенно терялось изъ виду, что данное на первыхъ порахъ духамъ такое или иное состояніе естественныхъ силъ отнюдь не было еще состояніемъ окончательнаго и неотъемлемаго блаженства, а могло и должно было оказаться таковымъ только впослѣдствіи, послѣ обнаруженія ихъ личныхъ подвиговъ или заслугъ, имѣвшихъ, конечно,

---

[1]) De princip. lib. II. c. 9 n. 5 et 6. lib. III c. 5 n 5; lib. I. c. 8 n. 1.

опредѣлиться не иначе, какъ въ связи съ сравнительнымъ отношеніемъ ихъ свободно-нравственныхъ усилій и естественной крѣпости ихъ природы. Потому-то, какъ извѣстно, многіе и изъ высшихъ духовъ, не смотря на сравнительное превосходство и крѣпость своихъ силъ, вслѣдствіе паденія потеряли то высокое блаженство, условія для котораго были даны имъ въ самой ихъ сравнительно болѣе возвышенной природѣ, тогда какъ наоборотъ этою способностію къ блаженству воспользовались, благодаря своему свободно-нравственному преспѣянію, многіе по своей природѣ сравнительно меньшіе и низшіе духи. Но главное, въ чемъ погрѣшало мнѣніе Оригеново, это было его несогласіе съ яснымъ ученіемъ ап. Павла о созданности Самимъ Богомъ чиновъ ангельскихъ. А потому оно отвергнуто было сперва на одномъ изъ помѣстныхъ соборовъ (400 г.) подъ предсѣдательствомъ *св. Θеофила александрійскаго* [1]), а послѣ на V-мъ соборѣ вселенскомъ (553 г. совмѣстно съ другими мнѣніями Оригена и оригенистовъ (Прав. 2 и 14).

§ 28.

Назначеніе міра чистыхъ духовъ.

Какое же, наконецъ, назначеніе или цѣль Богосозданныхъ существъ міра духовнаго? Судя по преимущественнѣйшимъ свойствамъ и совершенствамъ ихъ природы, а также по ясному свидѣтельству писанія, что Богъ создалъ все ради Себя (Притч. 16, 4), должно думать что если кто изъ тварей, то по преимуществу они предназначены были Богомъ къ

---

[1]) *Θеофилъ александрійскій* по поводу ложученія Оригенова, въ его опроверженіе, между прочимъ, писалъ слѣдующее: „Если бы (Оригенъ) понималъ всю силу слова: *Тѣмъ создана бышя всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти*: то зналъ бы, что они отъ начала такъ *созданы*, а не нерадѣніе и не паденіе другихъ подало поводъ Богу наименовать ихъ началами, и властями, и силами“ (Paschal. lib. II).

тому, чтобы быть совершеннѣйшими отобразами Его величія и славы, съ нераздѣльнымъ при этомъ участіемъ и въ Его блаженствѣ. Если видимыя небеса предназначены къ тому, чтобы непрерывно возвѣщать славу Божію (Пс. 18, 2), то тѣмъ умѣстнѣе это предполагать относительно небесъ невидимыхъ, наполненныхъ безчисленными жильцами чисто духовными. Потому-то *св. Григорій назіанзинъ* весьма характерно выражается о нихъ, называя ихъ отблесками Совершеннаго Свѣта [3]) или вторичными свѣтами [2]). Эту же мысль, безъ сомнѣнія, выражали и тѣ изъ древнихъ учителей, которые относительно ангеловъ утверждали, какъ напр. *Кириллъ александрійскій* [3]) и *Дамаскинъ* [4]), что они созданы, какъ и человѣкъ, по образу Божію, конечно, болѣе совершенно отпечатлѣвшемуся на нихъ, чѣмъ на душѣ человѣческой.

Но такъ какъ безплотные духи суть существа свободноразумныя, то, понятно далѣе, что они предназначены къ тому именно, чтобы совершенно свободно и самодѣятельно воплощать или воспроизводить въ себѣ образъ Божій, умъ свой всегда настроевая согласно съ требованіями первообразнаго Ума божественнаго, и волю свою, а также и чувство всегда направляя, согласно съ желаніями и требованіями воли и любви Божіей. Подтвержденіемъ сей мысли могутъ служить всѣ мѣста писанія, въ которыхъ безплотные духи, оставшіеся вѣрными своему назначенію, изображаются то весьма близкими къ Богу, Его созерцающими и славящими (Матѳ. 18, 10. Апок. 4, 8), то всегда готовыми и скорыми на совершеніе Его воли (Пс. 102, 20. 21), то прямо называются святыми (Лук. 9, 26), такъ какъ все это необходимо предполагаетъ

---

[1]) Orat. 6. n. 12.

[2]) Orat. 38. n. 9.

[3]) Advers. antropom. c. 4.

[4]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3. Сравн. *Іуст.* Apolog. I. n. 6. *Діонис. ареопаг.* De divin nomin. c. 4.

въ нихъ свободно-нравственное самоопредѣленіе, саморазвитіе и самоусовершеніе.

Не иную мысль имѣли въ виду и древніе учители, когда относительно ангеловъ положительно утверждали, что они не были созданы по естеству добрыми, что свойственно одному Богу, а только со способностью выбора добра, не исключавшею возможности склоненія и ко злу, почему на первыхъ порахъ они вовсе не были утверждены въ добрѣ, а могли и должны были достигнуть этого только впослѣдствіи путемъ нравственнаго испытанія и подвига [1]).

Наконецъ, такъ какъ безплотные духи суть существа конечныя и ограниченныя, то должно полагать, что для опытовъ ихъ духовно нравственнаго саморазвитія и преспѣянія были назначены для нихъ, соотвѣтственно естественной крѣпости ихъ силъ, особенно опредѣленные круги и роды дѣятельности. Основаніемъ для этого можетъ служить то, что *ап. Іуда* въ своемъ посланіи (ст. 6) упоминаетъ о *своемъ началь-ствѣ* (τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν), которое нѣкоторые изъ ангеловъ *не соблюли*, а также о *своемъ жилищѣ* (τὸ ἴδιον οἰκητήριον), которое они оставили. Отсюда можно заключать, что и другія подобныя же были начальства, которыя были сохранены остальными ангелами, равно какъ и другія подобныя же были жилища, которыя послѣдними не были оставлены. Какого рода были эти начальственные посты, а также мѣстные или опредѣленные круги, которыми очерчивалась сила и дѣятельность ангеловъ, объ этомъ ничего опредѣленнаго мы не можемъ сказать, равно какъ и о томъ, что́ такое степени или чины ангельскіе. Можно прежде всего предполагать, что эти начальственные посты, а также мѣстные круги или округи ангель-

[1]) *Аѳинагоръ*, напр. Legat. pro christ. n. 24. *Татіанъ* Contr. graec. n. 7 *Ириней*, Contr. haeres. lib. IV. c 37. n. 1, 2 et 6. *Василій велик.* De Spirit. ad Amphiloch. c. 16 *Григорій богосл.* Orat 38 n. 9. *Августъ.* De civit. Dei. lib. XII. c. 9. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

ской жизнедѣятельности имѣли прямое и непосредственное отношеніе къ самому міру духовному, но, принимая во вниманіе, что въ писаніи ангелы впослѣдствіи часто изображаются посредниками между Богомъ и міромъ чувственнымъ (Апок. 7, 1 и 2; 16, 5), можно думать, что они имѣли свое отношеніе и къ міру чувственному, который, какъ учили древніе учители, и остался впослѣдствіи навсегда въ подчиненіи посредственному надзору и блюденію за нимъ ангеловъ [1]). Во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что означенные посты и круги дѣятельности назначены были Богомъ для ангеловъ, какъ поприща для практическаго обнаруженія внутренняго саморазвитія и нравственнаго самоопредѣленія въ жизнедѣятельности безплотныхъ духовъ.

Было ли выполнено, и насколько было выполнено это назначеніе безплотныхъ духовъ, объ этомъ скажемъ при изложеніи ученія о Богѣ Промыслителѣ безплотныхъ духовъ. Теперь же перейдемъ къ ученію о происхожденіи перваго человѣка и всего рода человѣческаго.

О Богѣ-Творцѣ человѣка и всего рода человѣческаго.

§ 29.

Общее ученіе о происхожденіи перваго человѣка и положеніе въ ряду другихъ тварей.

Человѣкъ, какъ *малымъ чимъ умаленный отъ ангелъ* (Пс. 8, 6), въ лѣствицѣ творенія слѣдуетъ тотчасъ послѣ ангеловъ, и въ отношеніи ко всѣмъ земнымъ и чувственнымъ существамъ занимаетъ первое и высшее или господственное мѣсто. Какъ же онъ произошелъ? Какова его природа, и въ чемъ ея превосходство предъ природою всѣхъ земныхъ су-

[1]) *Аѳинагоръ* напр. Legat. pro christ. n 10. *Григорій назіанз.* Orat. 28. n. 31. *Епифан.* Haeres. 51. n. 34. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 3.

ществъ, а также каково ея назначеніе? На всѣ эти вопросы откровеніе даетъ намъ, хотя краткіе, но совершенно ясные и вполнѣ достаточные для насъ отвѣты. По изображенію Моисея послѣ того, какъ созданы были всѣ земныя твари, *и рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію, и да обладаетъ рыбами морскими и птицами небесными... и всею землею... И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его...* (Быт. 1, 26. 27). Одинъ уже особенный предъ созданіемъ человѣка совѣтъ Божій, тогда какъ ничего подобнаго не было при созданіи прочихъ земныхъ тварей, ясно указываетъ, какъ на то, что въ созданіи человѣка имѣла проявиться особеннѣйшая творческая дѣятельность Божія, много отличная отъ той, какая проявилась въ созданіи всего видимаго міра, такъ и на то, что слѣдствіемъ этой творческой дѣятельности имѣло быть происхожденіе существа особеннаго и отличнаго отъ всѣхъ прочихъ земныхъ существъ. Свидѣтельство же здѣсь о томъ, что въ совѣтѣ Божіемъ положено было создать человѣка по образу Божію и по подобію, и что на самомъ дѣлѣ онъ былъ созданъ по образу Божію, еще болѣе утверждаетъ въ мысли о человѣкѣ, какъ особеннѣйшемъ на землѣ созданіи Божіемъ, поставленномъ Творцемъ выше всѣхъ земныхъ тварей. Правда, Бытописатель не поясняетъ подробно здѣсь, что именно нужно разумѣть подъ образомъ Божіимъ, по которому имѣлъ быть и былъ созданъ человѣкъ, но онъ дѣлаетъ весьма важное и замѣчательное указаніе на одно изъ дѣйствій или послѣдствій этого образа, имѣвшихъ обнаружиться во внѣшнемъ отношеніи человѣка къ видимой природѣ, а именно на то, что человѣкъ имѣетъ стать царственнымъ обладателемъ какъ земли, такъ и всего, что ни есть живущаго на ней. Судя же по этому указанію, нужно полагать, что образъ Божій, по которому созданъ былъ человѣкъ, заключается, по мысли Бытописателя, между прочимъ въ нѣкоторомъ владычественномъ или царственномъ характерѣ са-

мой природы человѣческой, приближающейся въ извѣстномъ отношеніи къ природѣ Божіей и потому способной возвышаться и царить надъ всѣмъ земнымъ и матеріальнымъ. Нужно полагать это потому, что предназначеніе человѣка къ власти надъ всѣмъ земнымъ, схожей въ нѣкоторомъ отношеніи съ властію надъ міромъ Самаго Бога, необходимо предполагаетъ въ немъ, какъ залогъ этого, особенныя Богодарованныя способности и силы,—а именно такого рода способности и силы, которыя бы дѣлали его въ нѣкоторомъ отношеніи подобнымъ Богу, и вмѣстѣ съ симъ давали ему возможность являться царемъ и владыкою земли и всего земнаго. Эту же мысль о высокомъ значеніи и назначеніи на землѣ человѣка содержитъ въ себѣ и само по себѣ взятое понятіе усвояемаго ему образа Божія, потому что всякій образъ необходимо предполагаетъ близкое сходство его съ своимъ первообразомъ, и слѣдовательно образъ Божій необходимо предполагаетъ сходство свое съ Самимъ Богомъ. А такъ какъ изъ всѣхъ земныхъ существъ одинъ только человѣкъ украшенъ былъ образомъ Божіимъ, то понятно, что онъ долженъ былъ явиться на землѣ существомъ единственнымъ и особеннѣйшимъ, существомъ по своей природѣ и достоинству совершенно отличнымъ отъ всѣхъ земныхъ тварей и стоящимъ несравненно выше всего земнаго и матеріальнаго.

Такимъ образомъ и самыя краткія черты, въ которыхъ Бытописатель изображаетъ въ 1-ой главѣ книги Бытія созданіе человѣка, даетъ намъ достаточно ясное представленіе какъ объ особенности творческаго акта Божія, направленнаго на созданіе человѣка, такъ и объ особенной преимущественности природы человѣческой, явившейся на свѣтъ въ силу этого акта. Между тѣмъ, независимо отъ этого, во 2-ой главѣ Бытописатель сообщаетъ еще нѣкоторыя весьма замѣчательныя подробности, относящіяся къ созданію человѣка. А именно онъ говоритъ: *и созда Богъ человѣка персть (вземъ) отъ земли,*

и вдуну въ лице его дыханіе жизни, и бысть человѣкъ въ душу живу (Быт. 2, 7). Здѣсь, что̀ не трудно видѣть, не только говорится совершенно ясно объ особенномъ и непосредственномъ творческомъ дѣйствіи Божіемъ, слѣдствіемъ котораго было происхожденіе человѣка, но съ такою же ясностію въ этомъ дѣйствіи Божіемъ отличаются еще два особенные акта, изъ коихъ одинъ сопровождалъ собою образованіе тѣла человѣка, а другой—происхожденіе человѣческой души. Кромѣ того, и самыя черты, въ которыхъ изображаются здѣсь эти два акта, такъ характерны и многознаменательны, что при надлежащемъ своемъ разъясненіи весьма много проливаютъ свѣта какъ на особеннѣйше творческое отношеніе Божіе къ созданному человѣку, такъ и на особеннѣйшую преимущественность предъ всѣмъ земнымъ Богосозданной двухъ-составной природы человѣческой съ ея высокимъ значеніемъ и предназначеніемъ. А потому намъ и слѣдуетъ остановить на нихъ свое особенное вниманіе.

О первоначальномъ происхожденіи тѣла и его значеніи въ составѣ природы человѣческой.

§ 30.

Ученіе откровенія.

По изображенію Бытописателя, Богъ, вознамѣрившись создать человѣка, творитъ сперва тѣло его, творитъ его, хотя изъ земли, т. е. изъ готовыхъ уже земныхъ и стихійныхъ началъ, но особеннѣйшимъ образомъ, являя въ семъ случаѣ Свое особенное и непосредственное участіе, тогда какъ все прежде, не исключая и организмовъ животныхъ, производилъ однимъ Своимъ велѣніемъ или словомъ. Это самое уже ясно показываетъ, что созданный Богомъ организмъ тѣла человѣческаго, хотя составленъ былъ изъ тѣхъ же матеріальныхъ элементовъ, изъ коихъ образованы были прежде другіе жи-

вотные организмы, былъ далеко не одно и тоже съ ними, а напротивъ по отношенію къ нимъ представлялъ собою нѣчто особенное, несравненно болѣе ихъ совершенное и превосходное. Въ чемъ же, спрашивается, заключалось его преимущественное совершенство и отличіе? По словамъ Бытописателя, когда Богъ создалъ человѣка, взявъ персть изъ земли, тогда вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою. Значитъ, тѣло человѣка создано было Богомъ для того, чтобы вдохновить его дыханіемъ жизни, вслѣдствіе чего только человѣкъ имѣлъ стать человѣкомъ съ душею живою. Не будь, слѣдовательно, божественнаго вдуновенія дыханія жизни въ тѣло человѣка, имѣющаго уже лице или полное очертаніе человѣческое, человѣкъ не былъ бы живымъ или полнымъ, настоящимъ человѣкомъ. Но, съ другой стороны, не будь и тѣла человѣческаго, въ которое могло быть вдохнуто дыханіе жизни или которымъ бы могла быть воспринята душа, тогда опять не могло бы быть истиннаго и полнаго человѣка, какъ такого существа, которое бы въ воплощенномъ и живомъ видѣ представляло собою внутреннее и органическое единство земнаго и небеснаго, матеріальнаго и духовнаго. Значеніе, поэтому, созданнаго Богомъ тѣла человѣческаго опредѣляется не столько имъ самимъ, сколько тою высокою цѣлію, для которой оно было создано, бывъ предназначено и вполнѣ приспособлено къ тому, чтобы навсегда служить, хотя только орудымъ, тѣмъ не менѣе существеннымъ и необходимымъ органомъ для всѣхъ жизненныхъ отправленій внѣдренной въ него Богомъ человѣческой души, или, что̀ тоже, быть всегда, хотя низшею, тѣмъ не менѣе существенною и совершенно необходимою составною частію природы человѣческой. Въ этомъ высокомъ предназначеніи, а также въ соотвѣтственномъ къ нему приспособленіи и заключается та преимущественная особенность человѣческаго тѣла, какою оно значительно и рѣзко отличается отъ всѣхъ прочихъ, похожихъ на него жи-

вотныхъ организмовъ, приспособленныхъ къ однимъ только чисто-животнымъ силамъ или душамъ.

Таковое же воззрѣніе на значеніе тѣла человѣческаго проводится и чрезъ все откровеніе. По его ученію, хотя тѣлу человѣческому опредѣлено, послѣ паденія человѣка, возвращаться въ персть или землю, изъ которой оно вначалѣ произошло, тогда какъ духъ человѣческій долженъ возвращаться къ Своему перво-источнику—Богу (Еккл. 12, 7), тѣмъ не менѣе въ теченіе всей земной жизни оно должно служить и дѣйствительно служитъ духу необходимымъ и неразлучнымъ его спутникомъ и даже своего рода сотрудникомъ во всѣхъ его жизненныхъ отправленіяхъ и дѣйствіяхъ. Оно даже противится духу (Гал. 5, 17), и препятствуетъ высшимъ и лучшимъ его стремленіямъ, не исключая и самаго стремленія къ Богу (2 Кор. 4, 6), тѣмъ не менѣе духъ безъ него самъ собою ничего не можетъ дѣлать, и не дѣлаетъ, какъ добраго, такъ и злаго (2 Кор. 5, 10). Отъ духа зависитъ или самому сдѣлаться рабомъ тѣла (Рим. 13, 14. Гал. 3, 3; 5, 13. Еф. 2, 3), или же тѣло сдѣлать своимъ послушнымъ рабомъ и сотрудникомъ (1 Кор. 9, 27. Гал. 5, 24). Смотря по тому, какъ онъ будетъ обращаться съ своимъ тѣломъ, оно можетъ представить изъ себя сосудъ грѣховной нечистоты и скверны (Іуд. ст. 7 и 8), и можетъ содѣлаться храмомъ Божіимъ (1 Кор. 3, 16. 17), и совмѣстно съ нимъ участвовать въ прославленіи Бога (1 Кор. 6, 20). Между тѣмъ и съ перерывомъ земной жизни не навсегда прерывается эта тѣсная и внутренняя связь тѣла съ духомъ. Потому что настанетъ нѣкогда время, когда всѣ тѣла человѣческія, по подобію воскресшаго тѣла Христова (Филип 3, 21), воскреснутъ въ новомъ лучшемъ, прославленномъ видѣ (1 Кор. 15, 20. 44), и опять соединятся навсегда съ своими душами, чтобы получить участіе въ вѣчномъ мздовоздаяніи, соотвѣтственно тому, что при участіи ихъ совершено было людьми добраго или худаго въ теченіе земной жизни (2 Кор. 5, 10).

§ 31.

Ученіе древне-отеческое.

Такъ учили объ особенномъ происхожденіи и таковомъ же значеніи человѣческаго тѣла и древніе отцы и учители церкви. Прежде всего тѣ изъ нихъ, которые имѣли случай касаться разсказа о томъ, что Самъ Богъ создалъ тѣло человѣка, взявъ персть отъ земли, видѣли здѣсь не что иное, какъ указаніе на особеннѣйшее и преимущественнѣйшее творческое дѣйствіе Божіе, проявившее себя при созданіи тѣла человѣческаго, а въ этомъ дѣйствіи Божіемъ въ свою очередь видѣли указаніе на преимущественнѣйшее достоинство сравнительно съ другими земными организмами человѣческаго тѣла. *Θеофилъ антіохійскій*, напр. касаясь этого предмета, замѣчаетъ: „все (кромѣ человѣка) Богъ сотворилъ словомъ, почитая это какъ бы маловажнымъ, но человѣка, и только созданіе человѣка безсмертнаго почелъ дѣломъ достойнымъ Своихъ рукъ“ [1]). *Василій* же *великій* по сему поводу такъ разсуждаетъ: „происхожденіе человѣка превосходнѣе происхожденія всего. Ибо сказано, что Богъ взялъ персть отъ земли, и создалъ человѣка (Быт. 2, 7). Онъ удостоиваетъ создать наше тѣло собственною рукою,—не ангелъ былъ употребленъ для созданія, не земля насъ произвела сама собою, какъ кузнечиковъ, не служебнымъ силамъ повелѣлъ создать то или другое, но, взявъ персть отъ земли, созидаетъ собственною рукою... Если бы сказано было только просто: *сотвори*, то можно бы было подумать, что сотворилъ такъ, какъ звѣрей, какъ растенія, какъ траву. Потому-то, чтобы остеречь тебя считать себя за одно съ дикими и безсмысленными животными, Слово (Божіе), для обозначенія особеннѣйшаго по отношенію къ тебѣ употребленнаго художническаго дѣйствія Божія, и

[1]) Ad Autlol. lib. II n 18.

выразилось: *взялъ Богъ персть отъ земли.* Тамъ сказано только, что сотворилъ, а здѣсь—и какъ сотворилъ: взялъ персть отъ земли, создалъ собственными Своими руками" [1]). Въ подобномъ же смыслѣ изъясняетъ слова Моисеевы объ образѣ созданія тѣла человѣческаго и бл. *Θеодоритъ*, стараясь только отклонить здѣсь то ложное антропоморфическое представленіе, будто бы Богъ имѣетъ тѣлесныя руки и ими создалъ тѣло человѣка, но вполнѣ раздѣляя и подтверждая то убѣжденіе, что Бытописатель своимъ образомъ представленія хотѣлъ обозначить особенное расположеніе Божіе къ естеству человѣческому, и особенную внимательность, при его созданіи [2]).

Между тѣмъ древніе учители останавливали свое вниманіе на самомъ устройствѣ человѣческаго тѣла, и именно на его мудрой приспособленности къ тому, чтобы служить органомъ для превосходящей все земное и матеріальное души человѣческой, и отсюда приходили къ тому же выводу относительно его несравненнаго превосходства предъ всѣми другими земными тѣлами [3]). По *Іустину*, напр. тѣло такъ приспособлено къ душѣ, какъ жилище—къ жильцу [4]). По *Иринею* же, оно не только есть жилище души, но въ отошеніи къ душѣ оно—тоже, что свѣтильникъ въ отношеніи къ огню [5]), или лучше, орудіе—въ отношеніи къ художнику [6]). И по *Тертулліану*, тѣло человѣческое такъ искусно приноровлено къ душѣ, что способно оруднымъ образомъ участвовать во

---

[1]) De homin. structura, orat. 2. n. 1.

[2]) Divin. decret. epit. c. 9. Сравн. In Genes. quaest 20.

[3]) Нѣкоторые въ самомъ прямомъ положеніи человѣческаго тѣла и въ лицѣ его или взорѣ, обращенномъ горѣ—къ небу, видѣли превосходство его предъ тѣлами всѣхъ животныхъ, *Лактанцій напр.* Divin. instit. lib. VII. c. 5. *Августинъ.* De Genes contr. manich. lib. I. c. 17. n. 28.

[4]) De resurrect. n. 10.

[5]) Contr. haeres. lib. V. c. 3. n. 3.

[6]) Ibid. lib. II. c. 3. n. 4.

всѣхъ ея даже самыхъ высшихъ жизненныхъ отправленіяхъ, каково, напр. мышленіе, и служить для ней, особенно чрезъ физіономію лица, вѣрнымъ зеркаломъ, отображающимъ вовнѣ ея внутреннюю дѣятельность [1]). Но замѣчательнѣе всего въ семъ отношеніи слѣдующее разсужденіе *св. Григорія нисскаго*, которое мы поэтому цѣликомъ и приводимъ. „Поелику человѣкъ, говоритъ св. отецъ, есть существо вмѣстѣ живое и словесное, то необходимо было устроить его тѣло такъ, чтобы оно было орудіемъ, соотвѣтствующимъ слову. Подобно тому, какъ мы видимъ, что музыканты музыку сообразуютъ съ родомъ орудій, и не пытаются на лирѣ производить звуковъ свирѣли, или на свирѣли—звуковъ гуслей, такъ точно необходимо было и для слова предъустроить соотвѣтственныя орудія, чтобы оно, выражаясь, могло соотвѣтственные звуки извлекать изъ частей тѣла, предназначенныхъ для образованія рѣчи. Для этого-то тѣлу приданы и руки. Потому что если можно насчитать тысячи жизненныхъ потребностей, въ которыхъ нужны бываютъ эти досужія и на многое пригодныя орудія рукъ, бывъ полезны для всякаго рода дѣятельности, одинаково какъ въ мирное, такъ и въ военное время, то, конечно, преимущественно предъ прочими нуждами природа придала ихъ тѣлу ради слова. Ибо если бы человѣкъ лишенъ былъ рукъ, то тогда бы безъ сомнѣнія у него, по подобію четвероногихъ животныхъ, были устроены части лица соотвѣтственно потребности добывать себѣ пищу, тогда бы лице его получило удлиненную, съуженую и сжатую у ноздрей форму, и у рта его выдавались бы впередъ твердыя и толстыя губы, способныя щипать траву. Тогда бы и между зубовъ его вложенъ былъ бы языкъ не такой, какой мы теперь имѣемъ, а языкъ или мясистый, упругій и жесткій съ тѣмъ, чтобы помогать зубамъ пережевывать пищу, или же напротивъ, какъ у собакъ и дру-

[1]) De resurrect. carn. c. 15.

гихъ плотоядныхъ животныхъ, по краямъ мягкій, влажный и вращающійся среди остраго ряда, какъ пилы, зубовъ. Какъ же, поэтому, могъ бы образоваться у человѣка членораздѣльный языкъ, если бы въ тѣлѣ его не было рукъ, а вмѣстѣ съ симъ и устройство рта не было приспособлено къ потребности произношенія? Тогда, конечно, необходимо бы было человѣку или блеять, или мычать, или лаять, или ржать, или ревѣть, по ослиному и воловьему, или издавать какое либо звѣрское рычаніе. Теперь же, вслѣдствіе того, что тѣлу даны руки, уста свободны для служенія слову. Руки, слѣдовательно, составляютъ принадлежность словеснаго естества, и созданы именно для того, чтобы способствовать собою удобству слова... Такъ какъ умъ (человѣческій) есть только чисто мысленное и безтѣлесное бытіе.., то потребовалось это орудное устройство, чтобы умъ, подобно смычку, касаясь голосныхъ членовъ, могъ тѣмъ или инымъ образованіемъ звуковъ открывать вовнѣ свои внутреннія движенія. И подобно тому, какъ какой либо искусный музыкантъ, не имѣющій вслѣдстіе болѣзни собственнаго голоса, но не смотря на это, желающій выказать свое искусство, пользуется искусно чужими голосами, свирѣлями или лирою и чрезъ это, насколько возможно, обнаруживаетъ свое искусство, такъ точно и способный къ изобрѣтенію всякаго рода мыслей—умъ человѣческій, не могши самъ собою передать ихъ смыслъ душѣ, понимающей только при помощи телѣсныхъ чувствъ, дотрогивается, какъ искусный артистъ, до этихъ одушевленныхъ орудій, и извлекая изъ нихъ звуки, обнаруживаетъ чрезъ это свои сокровенныя мысли“ [1]).

Важнѣе же всего то, что всѣ древніе учители не только считали тѣло человѣческое искусно приспособленнымъ къ потребностямъ души органомъ, но и существенною, составною частію природы человѣческой, такъ что, по ихъ ученію

[1]) De homin. opific. c. 8 et 9.

человѣкъ и есть собственно потому человѣкъ, что состоитъ не только изъ души, но и тѣла, и что не будь тѣла, онъ бы не былъ истиннымъ человѣкомъ. Уже на самыхъ первыхъ порахъ въ церкви христіанской мы встрѣчаемся съ совершенно яснымъ и опредѣленнымъ объ этомъ ученіемъ, а именно у древнихъ христіанъ апологетовъ, особенно же у *св. Іустина* [1]), *Аѳинагора* [2]), *Тертулліана* [3]) и *св. Иринея*. Имѣя дѣло съ гностиками, видѣвшими въ тѣлѣ нѣчто лишнее и даже зловредное въ отношеніи къ душѣ, а потому и не заслуживающее воскресенія, всѣ они съ одинаковою силою настаивали на томъ, что тѣло само по себѣ не есть зло, которое истекаетъ не изъ него, а изъ души, и что оно не только не лишне для души, но напротивъ служитъ для ней всегдашнимъ и неразлучнымъ органомъ, спутникомъ и даже сотрудникомъ, вслѣдствіе чего должно и воскреснуть для участія въ вѣчномъ мздовоздаяніи вмѣстѣ съ душею. Вмѣстѣ же съ этимъ, что̀ само собою понятно, они прямо утверждали и то, что тѣло составляетъ существенную и необходимую часть природы человѣческой, каковую мысль характернѣе другихъ выражаетъ *св. Иринеи*, формулируя ее такъ: „душа и духъ могутъ быть частію человѣка, но никакъ не человѣкомъ; совершенный человѣкъ есть соединеніе, союзъ души, получающій духа Отца съ плотію... Ибо ни плотское созданіе само по себѣ не есть человѣкъ совершенный, но есть тѣло человѣка и часть человѣка, ни душа сама по себѣ не есть человѣкъ, но душа человѣка и часть человѣка“ [4]).

Точно также учили о значеніи тѣла въ составѣ природы человѣческой и всѣ дальнѣйшіе отцы и учители, такъ какъ всѣ признавали за тѣломъ его всегдашнее и внутреннее со-

[1]) De resurrect. n. 7, 8 et 10.

[2]) De resurrect. mort. n. 15.

[3]) De carn. resurrect. n. 15 et 16.

[4]) Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1.

общничество и сотрудничество во всѣхъ дѣйствіяхъ души, а также вѣровали въ воскресеніе его для жизни будущей. По словамъ, напр., *Кирилла іерусалимскаго* „человѣкъ состоитъ изъ двухъ частей, души и тѣла“ [1]). По ученію *Василія великаго* тоже „человѣкъ составленъ изъ души и тѣла“ [2]). По *Григорію назіанзину* „человѣкъ представляетъ собою единство видимаго и невидимаго, состоя изъ тѣла, произведеннаго изъ вещества, и вдунутой въ него жизни, или разумной души [3]), а по *Златоусту*, человѣкъ есть „нѣкоторое двойственное живое существо, состоящее изъ двухъ естествъ, изъ души чувствующей и мыслящей и изъ тѣла“ [4]). По *Августину* „человѣкъ не есть одно тѣло, или одна душа, но состоитъ изъ души и тѣла“ [5]). По *Дамаскину*, „человѣка Богъ сотворилъ Своими руками изъ видимаго и невидимаго... сотворилъ смѣшеннымъ изъ двухъ природъ... сотворилъ духомъ и вмѣстѣ плотію“ [6]).

Потому-то, наконецъ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей, какъ напр. *Іустинъ* [7]) и *Ириней* [8]), принимая во вниманіе, что сказаніе Моисеево о созданіи человѣка по образу Божію относится къ человѣку вообще, а не къ какой либо части его, даже утверждали, что и тѣло человѣческое создано по образу Божію. Правда, утверждая это, они вовсе далеки были отъ той мысли, чтобы самый образъ Того, Кого признавали безтѣлеснымъ, полагать въ человѣческомъ тѣлѣ, а хотѣли только сказать, что и тѣло не чуждо образа Божія, такъ какъ оно создано для того, чтобы навсегда быть неразлучнымъ органомъ души, украшенной образомъ Божіимъ, или, что̀ тоже,

---

[1]) Cathech. 4. n. 18.

[2]) Comment. in Isai c. 1. n. 13.

[3]) Orat. 38. n. 11.

[4]) De prophet. obscur. II. n. 5.

[5]) De civit. Dei, lib. XIII. c. 24. n 2

[6]) De fid. orthodox lb. II. c 12.

[7]) De resurrect. n. 7.

[8]) Contr. haeres. lib. V. c. 6 n 1

навсегда быть приличнымъ и достойнымъ храмомъ, носителемъ и выразителемъ образа Божія, заключеннаго въ душѣ. Но тѣмъ не менѣе этимъ самымъ они яснѣе, чѣмъ другимъ чѣмъ либо, высказывали то свое воззрѣніе на человѣческое тѣло, что оно такъ превосходно и возвышенно, что съ нимъ никакого сравненія не можетъ имѣть тѣло какого бы ни было животнаго. Дальнѣйшіе учители, имѣя въ виду антропоморфистовъ, какъ извѣстно, твердо настаивали на томъ, что образъ Божій заключается въ душѣ, а не въ тѣлѣ [1]), но они этимъ не исключали той мысли, что и тѣло въ нѣкоторомъ смыслѣ причастно образу Божію, а именно, въ смыслѣ его предназначенія вмѣстѣ съ служеніемъ душѣ, служить внѣшнимъ носителемъ и выразителемъ образа Божія. Потому-то нѣкоторые изъ учителей, какъ напр. *Августинъ* [2]), продолжали утверждать, что и въ тѣлѣ человѣческомъ, въ его особеннѣйшемъ устройствѣ и положеніи ясно замѣтенъ отпечатокъ образа Божія, рѣзко отличающій человѣка отъ всѣхъ животныхъ. Къ сказанному можно присовокупить, что и всѣ лучшіе не только изъ христіанскихъ, но и языческихъ мыслителей въ устройствѣ тѣла человѣческаго замѣчали особеннѣйшую мудрость Божію, и потому признавали его несравненное превосходство сравнительно со всѣми другими животными организмами [3]).

§ 32.

Замѣчаніе по поводу противныхъ откровенному ученію позднѣйшихъ матеріалистическихъ гипотезъ о первоначальномъ происхожденіи тѣла человѣческаго и тождествѣ его съ организмами животныхъ.

Послѣ этого понятно, какъ неумѣстными и странными должны казаться ставшія въ послѣднее время появляться ма-

[1]) См. Томъ 2. § 62.

[2]) De Genes. ad lit. lib. VI. c. 12. n. 22. De Genes. ad lit. imperfect. lib. c. 16. n. 60. Сравн *Григ. Нисс.* De hom. opif c 8.

[3]) См. *Θеодорит.* Divin. decret. epit c 9

теріалистическія теоріи, которыя всячески силятся объяснить первоначальное происхожденіе тѣлеснаго организма человѣческаго дѣйствіемъ однѣхъ физическихъ силъ, независимо отъ непосредственнаго творчества Божія, и вмѣстѣ съ симъ совершенно уравнять его, или даже отождествить съ болѣе развитыми организмами животныхъ. Можно не удивляться тому, что среди древне-языческаго міра, не знавшаго откровеннаго ученія о твореніи и не обладавшаго большимъ запасомъ естественныхъ свѣдѣній, могли появляться такого рода ученые естествовѣды, которые находили возможнымъ, при дѣйствіи однѣхъ механическихъ силъ природы, произвести какъ всѣ животные организмы, такъ и организмъ человѣческій, прямо и непосредственно изъ земли, въ томъ предположеніи, что они сами собою или сразу выросли изъ земли, подобно растеніямъ и грибамъ, и появились на ней въ своемъ настоящемъ видѣ (Епикуръ и Лукрецій), или же только путемъ долгаго развитія и преобразованія достигли до настоящихъ цѣлостныхъ и правильныхъ формъ послѣ прежнихъ формъ частичныхъ и неудачныхъ или уродливыхъ (Анаксимандръ, напр. Парменидъ и Empедоклъ). Но нельзя не подивиться тому, что въ послѣднее время и притомъ среди христіанскихъ обществъ всплываютъ подобнаго рода гипотезы о происхожденіи тѣлеснаго организма человѣческаго и находятъ себѣ не мало сторонниковъ. Подобное явленіе можетъ быть объяснено только упадкомъ духа христіанскаго, или вошедшимъ въ моду намѣреннымъ ему противоборствомъ, но ни чуть не требованіями современныхъ естественныхъ наукъ. Положительныя и несомнѣнныя данныя, представляемыя этими науками, какъ сейчасъ увидимъ, ничѣмъ не оправдываютъ означенныхъ гипотезъ и ничего, слѣдовательно, серьезнаго не противопоставляютъ откровенному ученію о первоначальномъ происхожденіи тѣла человѣческаго.

Намъ извѣстны двѣ главныя гипотезы, придуманныя позднѣйшими матеріалистами для объясненія первоначальнаго происхожденія организма человѣческаго. По одной, онъ, по подобію прочихъ животныхъ организмовъ, при содѣйствіи разныхъ физическихъ дѣятелей, самъ собою произошелъ непосредственно изъ неорганической матеріи, или возникши изъ земли, на подобіе органическаго зародыша или яйца, достигшаго впослѣдствіи своего нужнаго развитія [1]), или же первоначально образовавшись, какъ зародышъ въ матернемъ лонѣ моря, и потомъ въ младенческомъ возрастѣ бывъ выброшенъ оттуда во время приливовъ на берегъ, гдѣ нашелъ все нужное для своего развитія и обезпеченія [2]). По другой, тѣлесный организмъ человѣческій тоже произошелъ самъ собою, при дѣйствіи однихъ чисто физическихъ дѣятелей, но только произошелъ чрезъ постепенное преобразованіе или перерожденіе ближайшихъ къ нему животныхъ организмовъ, получившихъ въ свою очередь бытіе вслѣдствіе такого же преобразованія и перерожденія другихъ низшихъ органическихъ формъ, и такъ далѣе [3]). Но ни та ни другая гипотеза, хотя онѣ обыкновенно обставляются разными научными ссылками и соображеніями, не представляетъ ни одного вполнѣ научнаго и твердаго основанія, которое, хотя бы сколько нибудь, оправдывало дѣлаемыя предположенія, если не относительно происхожденія совершеннѣйшаго организма человѣческаго, то по крайней мѣрѣ хотя въ примѣненіи къ происхожденію самыхъ низшихъ и сравнительно простѣйшихъ организмовъ.

---

[1]) Мнѣніе *Ритгена*. См. Probefragment einer Phisiol. d. Menschen. 1852.

[2]) Мнѣніе *Окена*. См. Wagner Geschichte der Urwelt. 1845 p. 413. Таково же по своимъ выводамъ ученіе — *Рудольфи*, *Тревирана*, *Бурдаха* и *Бурмейстера*.

[3]) Слѣды этой гипотезы видны уже у естествоиспытателей прошлаго вѣка, напр. *Эразм. Дарвина* († 1802 г.) и *Демеле*. Развита же она французскимъ естествоиспытателемъ *Ламаркомъ* (въ его сочиненіи Philosophie zoolog. Paris. 1830).

Защитники первой гипотезы указываютъ на то обстоятельство, что будто бы извѣстнаго рода растительные и животные организмы всегда появляются и живутъ въ опредѣленныхъ, хотя бы и самыхъ отдаленныхъ другъ отъ друга мѣстностяхъ, если только послѣднія находятся въ совершенно одинаковыхъ климатическихъ или вообще физическихъ условіяхъ, такъ что по извѣстной мѣстности можно судить объ ея органическихъ поселенцахъ, и наоборотъ по послѣднимъ можно судить о физико-характеристическомъ отличіи извѣстной мѣстности. Отсюда же приходятъ къ тому выводу, что и главная, единственная причина, произведшая всѣ организмы на земномъ шарѣ, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ самихъ же физическихъ и климатическихъ условіяхъ, которыя, бывъ разны въ разныхъ мѣстахъ, потому и произвели въ различныхъ мѣстностяхъ разнородные организмы. Кромѣ того, они еще ссылаются, какъ на самый повидимому вѣсскій, тотъ аргументъ. что будто бы и въ настоящее время сами собою происходятъ многіе, хотя и незначительные организмы прямо и непосредственно изъ неорганической матеріи, подтвержденіемъ чему служитъ возникновеніе инфузорій въ совершенно очищенныхъ и плотно въ сосудахъ закупоренныхъ жидкостяхъ, а также зарожденіе паразитовъ въ мѣстахъ тѣлеснаго организма, совершенно огражденныхъ отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній, напр. въ мозгу, въ печени, или сердцѣ, и т. п. Но не трудно видѣть, что перваго рода аргументъ совершенно похожъ на тотъ, какъ если бы кто либо, видя въ оранжереѣ разнообразныя и рѣдкія растенія, разведенныя здѣсь, благодаря искусственно приспособленнымъ къ этому физическимъ условіямъ, сталъ утверждать, что эти условія сами собою и независимо ни отъ какихъ другихъ причинъ произвели на свѣтъ всѣ означенныя растенія. Каждому извѣстно, что въ другомъ полушаріи находятся вполнѣ соотвѣтствующія нашему полушарію мѣстности въ географическомъ и климатическомъ отношеніи. Но съ откры-

тіемъ Америки, тамъ не найдено было многихъ европейскихъ растеній, которыя только впослѣдствіи сюда были перенесены и здѣсь привиты, равно какъ и наоборотъ тамъ немало было найдено такихъ растеній, которыя доселѣ неизвѣстны были въ Европѣ, и только впослѣдствіи сюда были перенесены и акклиматизованы. Почему же, спрашивается, сама собою природа не произвела сразу и вездѣ въ одинаковыхъ климатическихъ мѣстностяхъ всѣ тѣ растительные организмы, какіе при этихъ условіяхъ существовать могутъ? Ясно, что если при извѣстныхъ физическихъ условіяхъ существуютъ извѣстные растительные организмы, то это вовсе не означаетъ того, чтобы въ этихъ самыхъ условіяхъ крылась причина ихъ происхожденія. Тоже самое должно быть сказано и относительно животныхъ организмовъ. Есть много такого рода мѣстностей на земномъ шарѣ, въ которыхъ бы могли удобно жить и существовать извѣстнаго рода животныя, но не вездѣ въ этого рода мѣстахъ они необходимо находятся. На вновь напр. образующихся и въ наше время среди морей островахъ, которые обыкновенно принимаютъ климатическія условія земель ближайшихъ, появляются сами собою только перелетныя птицы и разныя насѣкомыя, зародыши для которыхъ въ видѣ сѣмянъ или куколокъ водою или вѣтромъ заносятся на эти острова, но, по замѣчанію путешественниковъ, не появляется здѣсь ни одно четвероногое животное до тѣхъ поръ, пока не будетъ какою либо случайностію сюда занесено, хотя бы и изъ ближайшей и совершенно сродной климатической мѣстности, гдѣ находится несмѣтное количество такого рода животныхъ [1]). Что касается, далѣе, того аргумента, буто бы и въ настоящее время мелкіе организмы, какъ напр. организмы инфузорій и паразитовъ, сами собою возникаютъ непосредственно изъ неорганической матеріи, то слѣдуетъ замѣтить, что если

[1]) См. Lesson hist natur. T II. p. 20.

бы и на самомъ дѣлѣ было такъ, неужели бы мы на основаніи этого сочли себя вправѣ заключать, что и всѣ сравнительно болѣе значительные организмы могли произойти первоначально точно такимъ же образомъ, не смотря на то, что всегдашній опытъ неотразимо свидѣтельствуетъ о совершенно иномъ способѣ происхожденія ихъ, а именно о происхожденіи въ силу закона рожденія отъ подобныхъ себѣ подобныхъ? Между тѣмъ, что̀ весьма важно, позднѣйшія открытія въ области микроскопическаго царства совершенно поколебали и эту точку опоры, въ которой думали найти для себя самое главное и ни откуда не уязвимое убѣжище защитники разсматриваемой нами гипотезы. Замѣчательныя наблюденія надъ разными родами и видами инфузорій *Эренберга* и *Вернека* и надъ паразитами *Карла Фоихта* [1]) ясно показали, что и въ области этого рода существъ царитъ тотъ же общій законъ происхожденія органическихъ существъ не иначе, какъ путемъ рожденія однихъ отъ подобныхъ себѣ другихъ, и что, слѣдовательно, и они вовсе не происходятъ, какъ думали доселѣ, сами собою и непосредственно изъ неорганической матеріи. Послѣ этого, что̀ само собою понятно, гипотеза самопроизводнаго происхожденія изъ неорганической матеріи организмовъ должна потерять всякую свою силу и значеніе въ примѣненіи къ объясненію первоначальнаго происхожденія организма человѣческаго. Защитники второй гипотезы ссылаются прежде всего на замѣчаемую не только въ надземномъ, но и въ подземномъ геологическомъ мірѣ, непрерывную и постепенно восходящую послѣдовательность въ лѣствицѣ животныхъ организмовъ, откуда заключаютъ, что каждая высшая въ этой лѣствицѣ порода животныхъ организмовъ произошла не иначе, какъ чрезъ преобразованіе и перерожденіе породы низшей, и что слѣдовательно и организмъ человѣческій произошелъ не изъ чего

[1]) См Die Welt. W. Gartner, Wien 1852. p. 198–206.

либо инаго, какъ только изъ низшей и ближайшей къ нему породы животныхъ организмовъ, послѣ нужнаго видоизмѣненія и преобразованія къ лучшему. Затѣмъ указываютъ еще на неотразимую зависимость всѣхъ организмовъ отъ внѣшнихъ климатическихъ условій, которыя, по ихъ мнѣнію, бываютъ такъ велики и сильны, что раньше или позже могутъ привести къ совершенному перерожденію организма изъ одного рода въ другой. Въ заключеніе же ссылаются на самые опыты перерожденія организмовъ, будто бы обнаруживающіеся и въ настоящее время, а именно, въ перерожденіи шелковичнаго червя отъ сѣмени, личинки и гусеницы къ развитой формѣ самаго насѣкомаго, а также въ прохожденіи каждымъ *животнымъ и человѣкомъ въ утробѣ матерней чрезъ* всѣ низшія формы органическаго бытія до полученія своей послѣдней или сравнительно высшей формы.

Но замѣчаемая въ мірѣ постепенно восходящая послѣдовательность отъ низшихъ органическихъ формъ бытія къ высшимъ сама по себѣ ничего не говоритъ прямаго въ пользу генетическаго происхожденія послѣднихъ отъ первыхъ. Потому что, при участіи разумной и цѣлесообразно дѣйствующей силы, она могла осуществиться въ мірѣ и другими путями безъ генетическаго преобразованія однѣхъ органическихъ формъ въ другія. Только тогда она могла бы имѣть вышеозначенный смыслъ и значеніе, если бы доказали, что дѣйствительно всѣ высшія органическія формы происходили и происходятъ не иначе, какъ только чрезъ внутреннее преобразованіе или перерожденіе ближайшихъ формъ низшихъ. Но этого доказать нельзя. Тѣмъ болѣе это же самое нужно сказать относительно замѣчаемой постепенности органическихъ родовъ и видовъ въ подземныхъ или геологическихъ наслоеніяхъ, потому что эти окаменѣвшія органическія наслоенія, по свидѣтельству геологической науки, могли произойти не иначе, какъ только вслѣдствіе необычайныхъ и внезапныхъ

міровыхъ переворотовъ, сразу разрушавшихъ и губившихъ всю на землѣ органическую жизнь, а потому и не могли имѣть прямаго и непосредственнаго вліянія на происхожденіе дальнѣйшихъ на землѣ родовъ и видовъ органическаго бытія.

Что касается, далѣе, приписываемой вліянію климата силы перерождать организмы изъ одного рода или вида въ другой родъ или видъ, то ясно, что это одно только фантастическое преувеличеніе, не оправдываемое никакими научными данными, представляемыми современнымъ естествознаніемъ. Никто не станетъ спорить, что внѣшнія климатическія условія могутъ весьма значительно вліять на цвѣтъ, на большую или меньшую гибкость и нѣжность или вообще развитость организма, но чтобы они могли когда нибудь заставить какой либо организмъ увеличить или уменьшить число своихъ необходимыхъ органовъ, или же совершенно видоизмѣнить ихъ качество и назначеніе, это всѣми здравомыслящими естествовѣдами считается несбыточнымъ дѣломъ. Можно, напр.. какое либо южное животное искусственно поселить въ мѣстности сравнительно менѣе теплой. Здѣсь оно вслѣдствіе перемѣны климатическихъ условій, во многомъ можетъ измѣниться, но все же никогда не потеряетъ своихъ родовыхъ особенностей, такъ чтобы нельзя было узнать въ немъ прежняго животнаго. Если же это самое животное поселить въ совершенно холодной и непривычной ему мѣстности, то оно совершенно погибаетъ, а не вырабатываетъ себѣ, соотвѣтственно новымъ климатическимъ условіямъ, какіе либо новые, подходящіе къ нуждѣ члены или органы. Тоже бываетъ и съ чисто сѣвернымъ животнымъ, если искусственно поселить его въ менѣе холодной или же тропической мѣстности. Что касается человѣка, то, какъ извѣстно, онъ можетъ жить и живетъ, при всѣхъ самыхъ разнообразныхъ и даже радикально противоположныхъ климатическихъ условіяхъ. Но гдѣ ни жи-

ветъ человѣкъ, вблизи ли отъ земныхъ полюсовъ, или же близко къ тропикамъ, онъ не отличается отъ другихъ людей ни однимъ какимъ либо лишнимъ и особеннымъ органомъ, или даже мускуломъ.

Не менѣе, наконецъ, неосновательна ссылка и на самые факты мнимаго перехожденія органическихъ формъ изъ одного низшаго рода въ другой высшій. Замѣчаемыя метаморфозы въ извѣстной породѣ насѣкомыхъ происходятъ въ предѣлахъ развитія одного и того же существа и одного и того же рода, и происходятъ притомъ не вслѣдствіе внѣшнихъ, климатическихъ, вліяній, а отъ дѣйствія присущей сѣменамъ насѣкомыхъ, особенной внутренней силы, которая заставляетъ ихъ съ необходимостію пройти чрезъ извѣстныя ступени до окончательнаго своего развитія и гдѣ бы они и подъ какими угодно климатическими условіями ни находились. Тоже самое нужно сказать и относительно тѣхъ метаморфозъ, которыя до окончательнаго своего развитія проходятъ въ утробѣ матерней зародыши какъ всѣхъ организмовъ животныхъ, такъ и организма человѣческаго.

Такимъ образомъ и послѣдняя гипотеза оказывается совершенно произвольною и безсильною въ своей попыткѣ чисто естественнымъ образомъ объяснить первоначальное происхожденіе тѣла человѣческаго.

Но нѣкоторые изъ противниковъ нашихъ мало того, что пытаются, хотя понапрасну, отстранить всякое сверхъестественное или особеннѣйшее участіе Божіе въ устроеніи человѣческаго тѣла. Вмѣстѣ съ этимъ они всячески усиливаются отнять у послѣдняго и по самому его устройству не только преимущественное, но даже и родовое отличіе сравнительно съ организмами, если не всѣхъ, то по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ болѣе другихъ по своей наружности похожихъ на человѣка животныхъ. Мы разумѣемъ ихъ странную и дикую затѣю—ничѣмъ не совѣстясь, настаивать даже на томъ, что

будто бы человѣкъ по строенію своего тѣла не составляетъ особаго по отношенію къ животнымъ рода, и что будто бы его организмъ есть не болѣе, какъ совершенно тотъ же организмъ ближайшей къ нему породы обезьянъ, такъ что если между тѣмъ и другимъ и находятся какія либо разности, то разности ничуть не родовыя, а чисто случайныя и внѣшнія, а потому легко объяснимыя одними внѣшними и климатическими условіями. На такого рода уродливое умствованіе можно бы не отвѣчать ничѣмъ. Но въ предотвращеніе всякихъ недоумѣній сошлемся на свидѣтельство современной зоологіи, указывающей на несомнѣнные признаки родовой особенности тѣла человѣческаго, прямо и рѣзко отличающіе его какъ отъ всѣхъ вообще животныхъ организмовъ, такъ и въ особенности отъ организмовъ обезьянъ. Къ таковымъ признакамъ принадлежитъ во первыхъ анатомическое устройство въ тѣлѣ человѣческомъ на ногахъ ступни, а на рукахъ—большаго пальца кромѣ четырехъ остальныхъ, чего нѣтъ у обезьянъ, далѣе—вертикальное положеніе человѣческаго тѣла, зависящее не отъ случайной привычки, а отъ самаго анатомическаго строенія его, чего опять нѣтъ у обезьянъ; затѣмъ особенное устройство горловыхъ органовъ и головнаго черепа, величина и болѣе совершенное развитіе мозга, а также различіе въ числѣ позвонковъ, въ положеніи зубовъ, устройствѣ ногтей и въ обнаженіи тѣлесной кожи. Сюда же относятся и разности въ человѣческомъ тѣлѣ, зависящія отъ особеннаго отношенія его къ такъ называемымъ законамъ животной экономіи, а именно: сравнительно съ животными болѣе продолжительное время его во утробѣ матерней бремяношенія (которое для орангутанга простирается до 6-ти — 7-ми мѣсяцевъ, а для другихъ породъ обезьянъ—еще меньше), болѣе позднее для него наступленіе полнаго развитія или зрѣлаго возраста, сравнительно большая продолжительность его жизни (человѣкъ можетъ жить до 100 и даже 150 лѣтъ, а обезьяны—до 20 или 25-ти лѣтъ) и наконецъ сравнительно меньшая зависи-

мость отъ мѣстныхъ и климатическихъ условій, тогда какъ организмы и обезьянъ и всѣхъ животныхъ одинаково безусловно подчинены неотразимому ихъ вліянію [1]). Не говоримъ уже о томъ, что на каждомъ тѣлѣ человѣческомъ, особенно же на физіономіи его лица, лежитъ особеннѣйшій, характеристическій отпечатокъ, котораго одного вполнѣ достаточно для того, чтобы сразу отличить человѣка отъ всякаго животнаго; почему путешественники, встрѣчаясь съ самыми грубыми и дикообразными людьми, безъ всякаго затрудненія узнавали въ нихъ подобныхъ себѣ людей, и никогда не смѣшивали ихъ съ орангутангами или другими какими либо обезьянами. Но эта замѣчаемая въ каждомъ человѣкѣ особенность относится уже не столько къ его тѣлу, сколько къ его душѣ, къ ученію о которой мы теперь и переходимъ.

§ 33.

О первоначальномъ происхожденіи души человѣческой и ея значеніи въ составѣ природы человѣческой. Ея существенное отличіе и независимость отъ тѣла или духовность.

По изображенію Бытописателя, Богъ, образовавъ изъ земли тѣло перваго человѣка, на этомъ не остановилъ своего творческаго дѣйствія, что̀ если бы случилось, то человѣкъ не сталъ бы душею живою, или полнымъ, истиннымъ человѣкомъ, какимъ имѣлъ создать его Богъ, положивъ украсить его Своимъ образомъ, а былъ бы вмѣсто этого только по одной наружности человѣкомъ, похожимъ на его бездушную тѣнь или статую. Но послѣ того, какъ создано тѣло перваго человѣка, Богъ, вслѣдъ за симъ, вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, т. е. жизненную и животворную душу [2]), вслѣдствіе

[1]) См. замѣч. стат. въ Правосл Обозрѣніи: о первоначальномъ происхожденіи на землѣ рода человѣческаго. 1860 г. мѣс февраль и мартъ.

[2]) Подъ дыханіемъ жизни не что иное, какъ только душу, нужно разумѣть потому, что это самое дыханіе жизни, производящее въ человѣкѣ то, что

чего и сталъ душею живою (Быт. 2, 7), на самомъ дѣлѣ или въ дѣйствительности сталъ человѣкъ такимъ, какимъ въ предначертаніяхъ Своей премудрости предположилъ создать его Богъ (Быт. 1, 26). Изображеніе первоначальнаго происхожденія души человѣческой очень краткое и сжатое, но и оно довольно ясно указываетъ, какъ на особенность творческаго акта Божія, собою произведшаго душу, такъ и на особенность, произведенной чрезъ него, самой души, по сравненію ея съ человѣческимъ тѣломъ и со всѣми земными тварями. Тогда какъ всѣ твари земныя, не исключая и душъ животныхъ (Быт. 1, 20), произвелъ Богъ только при посредствѣ Своего слова или велѣнія, тогда какъ и самое тѣло человѣческое создалъ Онъ, хотя чрезъ непосредственное, тѣмъ не менѣе болѣе внѣшнее, чѣмъ внутреннее Свое творческое дѣйствіе, душу человѣческую творитъ иначе, а именно творитъ чрезъ актъ, не только Своей непосредственной, но и болѣе внутренней, чѣмъ внѣшней, творческой дѣятельности, на что прямо указываетъ употребленный Бытописателемъ образъ вдуновенія Богомъ души въ лице человѣка. Конечно, этотъ образъ представленія есть одинъ только образъ, который понимать грубо-чувственно было бы неизвинительнымъ антропомофизмомъ [1]), но съ другой стороны, если не вытѣснять совершенно изъ него заключенной въ немъ мысли, его не иначе можно понять, какъ только въ томъ смыслѣ, что Бытописатель посредствомъ его хотѣлъ указать на созданіе души, какъ на такое непосредственное творческое дѣйствіе Божіе, которое было самымъ близкимъ къ Его существу, или по крайней мѣрѣ болѣе къ нему близкимъ, чѣмъ каковы были творческіе акты, произведшіе всѣ земныя чувственныя твари и самое тѣло человѣческое. Кромѣ того, по

онъ является истиннымъ человѣкомъ или созданнымъ по образу Божію существомъ, вездѣ въ писаніи не иначе называется, какъ душою или духомъ.

[1]) См. *Злат.* In Genes. homil. XIII. n. 1 et 2. *Θεοδορит.* Divin. decret. epit. c. 9.

изображенію Моисееву, тогда какъ тѣло человѣческое и души животныхъ (Быт. 1, 21. 24) Богъ произвелъ изъ земли или изъ земныхъ стихійныхъ началъ, при созданіи человѣческой души Онъ ничего не заимствовалъ отъ земли, а вмѣсто этого употребилъ въ дѣйствіе одно Свое творческое дуновеніе. Все это ясно показываетъ, что, по мысли Бытописателя, душа человѣческая какъ по своему происхожденію, такъ и по своей природѣ, представляетъ собою особеннѣйшее и высшее въ мірѣ существо, существо не земное, а премірное или небесное, и потому совершенно отличное отъ тѣла, равно какъ и отъ всего вещественнаго и стихійнаго [1]).

Этою мыслію о душѣ человѣческой, какъ особеннѣйшей и превосходнѣйшей сравнительно съ тѣломъ человѣческимъ сущности, проникнуто и все откровенное ученіе о человѣкѣ, хотя чаще и яснѣе она изображается въ откровеніи новозавѣтномъ.

Изъ идущихъ сюда свидѣтельствъ ветхаго завѣта прежде всего обращаютъ на себя вниманіе слова Самаго Господа, когда Онъ, какъ представляется въ книгѣ Іова, попуская сатанѣ мучительно коснуться плоти и костей праведнаго Іова (Іов. 2, 5), т. е. мучительными язвами поразить тѣло его отъ подошвы ноги до самаго темени (Іов. 2, 7), говорилъ: „вотъ онъ—въ рукѣ твоей, только душу его сбереги“ (Іов. 2, 6). Здѣсь душа Іова отличается отъ его тѣла, какъ нѣчто такое, до чего не долженъ былъ и не могъ дотронуться сатана, что̀, поэтому, должно было остаться совершенно не тронутымъ и сбереженнымъ, тогда какъ тѣло имѣло быть бо-

[1]) Этому не противорѣчатъ встрѣчающіяся у Моисея такого рода выраженія, что „душа—въ крови“, или: „кровь—душа“ (Лев. 17, 11 Второзак. 12, 23) Понимать ихъ въ смыслѣ отождествленія души съ тѣломъ (какъ поступали маркіониты) нелѣпо, слѣдуетъ же понимать ихъ такъ, что Моисей, примѣнительно къ понятіямъ евреевъ, кровь представлялъ только условіемъ всѣхъ жизненныхъ проявленій души, и какъ бы нѣкоторымъ ея жилищемъ, почему отъ лица Божія онъ говоритъ: „Плоти съ душею ея, съ кровію ея не ѣшьте. Я взыщу кровь, въ которой жизнь ваша“ (Быт. 9, 4. 5).

лѣзнями и язвами поражено до глубины самыхъ его костей. Душа, слѣдовательно, по условіямъ своего бытія и по самой природѣ своей, совершенно отлична отъ тѣла.

Туже мысль о душѣ человѣческой выражаетъ и Екклезіастъ, когда, изображая послѣднюю на землѣ участь человѣка, говоритъ: „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его“ (Еккл. 12, 7). Если послѣдняя участь духа человѣческаго такъ отлична отъ участи тѣла, что тогда какъ онъ возвращается къ Богу, тѣло обращается въ землю, то, понятно, что и по самой природѣ своей и условіямъ существованія онъ совершенно отличенъ отъ тѣла, а именно отличенъ такъ, какъ небесное отлично отъ земнаго. Въ чемъ заключается это отличіе, Екклезіастъ не показываетъ, но вмѣсто этого онъ указываетъ ясно на его причину, полагая ее въ томъ, что тогда какъ духъ далъ Богъ, тѣло взято было изъ земли [1]).

Въ книгѣ же пророка Исаіи дѣлается замѣчательное указаніе и на одну изъ характеристическихъ особенностей, какою душа отличается отъ тѣла по своему особеннѣйшему къ нему положенію и назначенію. Здѣсь царь Езекія въ своей молитвѣ къ Богу, въ виду ожидаемой для себя скорой кончины, такъ изображаетъ эту кончину: „жилище мое снимается съ мѣста и уносится отъ меня, какъ шалашъ пастушескій; я долженъ отрѣзать, подобно ткачу, жизнь мою; Онъ отрѣжетъ меня отъ основы; день и ночь я ждалъ, что Ты пошлешь мнѣ кончину“ (Ис. 38, 12). По мысли, слѣдовательно, какъ Езекіи, такъ и самаго пророка Исаіи, самосознающій себя или личный духъ человѣка въ такомъ отношеніи стоитъ къ тѣлу, въ какомъ—жилецъ къ своему временному жилищу, или же ткачъ—къ

[1]) Эту же мысль о душѣ повторяетъ Товитъ, когда, обращаясь въ молитвѣ своей къ Богу, между прочимъ говоритъ: „Твори со мною, что Тебѣ благоугодно, повели взять духъ мой, чтобы я разрѣшился и обратился въ землю. повели освободить меня отъ этой тяготы въ обитель вѣчную“ (Тов. 3, 6).

своей основѣ, на которой и при посредствѣ которой производитъ свою самодѣятельную работу, и слѣдовательно душа такъ отлична по своей природѣ отъ тѣла, какъ отличенъ жилецъ отъ занимаемаго имъ шатра, или какъ ткачъ отличенъ отъ того, на чемъ производитъ свое рукодѣліе.

Таковую же мысль о душѣ содержитъ и новозавѣтное откровеніе, въ которомъ она, какъ замѣтили выше, повторяется еще чаще и выражается еще яснѣе и опредѣленнѣе Съ какою *ясностію и рѣшительностію* Самъ Іисусъ Христосъ *училъ* о высокомъ преимуществѣ сравнительно со всѣмъ земнымъ и чувственнымъ души человѣческой, когда говорилъ: *кая польза человѣку аще міръ весь пріобрящетъ, душу же свою отщетитъ? или что дастъ человѣкъ измѣну* (выкупъ) *за душу свою* (Матѳ. 16, 26. Марк. 8, 35—37. Сравн. Матѳ. 6, 25. 26)?! Съ не меньшею ясностію Христосъ училъ о преимущественной особенности души человѣческой и сравнительно съ соединеннымъ съ нею тѣломъ, когда, посылая учениковъ Своихъ на проповѣдь, между прочимъ сказалъ имъ: *не убойтесь отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити* (Матѳ. 10, 28. Лук. 12, 4). Если, по слову Спасителя, душа не можетъ быть умерщвлена или умереть, и остается цѣлою даже послѣ того, какъ умерщвляется или умираетъ тѣло; то ясно, что по своей природѣ она далеко не то, что тѣло, что тогда какъ тѣло подвержено смерти и разрушенію, она безсмертна и неразрушима, и что тогда какъ тѣло живетъ одной связью своей съ душею, душа напротивъ можетъ существовать и жить даже въ отрѣшеніи отъ него, или независимо отъ своего союза съ нимъ. Тоже самое засвидѣтельствовалъ Христосъ и въ примѣненіи къ Своей собственной человѣческой душѣ, когда, вися тѣломъ на крестѣ, въ минуту смерти, обратясь къ Своему Отцу, изрекъ: *Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (Лук. 23, 46). Между тѣмъ Онъ же Самъ, а именно, по поводу отягощенія сномъ своихъ учениковъ (въ саду геѳси-

манскомъ) говорилъ: *духъ бодръ, а плоть немощна* (Марк. 14, 38), указавъ этимъ на то, что душа человѣческая и во время своего земнаго съ тѣломъ союза не настолько зависитъ отъ тѣла, чтобы не могла жить въ немъ свободно и независимо, или чтобы не могла сберечь своей бодрости и силы, при немощи плоти.

По *апостолу Іакову, тѣло безъ духа мертво есть* (Іак. 2, 26), т. е. тѣло само по себѣ не имѣетъ жизни и жить не можетъ, если же оно живетъ, и пока живетъ, то живетъ, благодаря только своей связи съ оживляющимъ его своею жизнію духомъ. Одинъ, слѣдовательно, только духъ есть носитель въ человѣкѣ жизни, въ немъ — главный и единственный ея источникъ и правящая ею сила.

И по *апостолу Павлу,* тѣло есть не болѣе, какъ только земная храмина (2 Кор. 5, 1), въ которой до времени, какъ хозяинъ въ домѣ, живетъ самосознательный духъ человѣческій (1 Кор. 2, 11). Правда, оно такъ близко и внутренно соединено съ живущимъ въ немъ духомъ, что все, что ни дѣлаетъ духъ,—прославляетъ ли онъ напр. Бога (1 Кор. 6, 20), или сподобляется причастія Св. Духа (1 Кор. 6, 19), или вообще содѣваетъ доброе и злое (2 Кор. 5, 10), не иначе дѣлаетъ, какъ совмѣстно съ тѣломъ, но тѣмъ не менѣе всегда и во всѣхъ случаяхъ сознательно виновнымъ и правящимъ дѣятелемъ является ничуть не тѣло, а одинъ духъ, всегда сопутствуемый и безотчетно вспомоществуемый тѣломъ (2 Кор. 5, 10). Потому-то духъ человѣческій не настолько связанъ тѣломъ и отъ него зависитъ, чтобы вовсе не могъ жить и дѣйствовать безъ его участія. Онъ можетъ поступать вопреки влеченіямъ тѣла, если они мѣшаютъ его собственнымъ влеченіямъ (Гал. 5, 17), онъ можетъ въ нѣкоторомъ отношеніи даже отрѣшиться отъ самаго тѣла, достигая такого рода состояній, о которыхъ трудно сказать, въ тѣлѣ ли бываетъ тогда онъ, или внѣ тѣла (2 Кор. 12, 2). Онъ наконецъ и по

совершенномъ отрѣшеніи отъ грубаго и смертнаго тѣла впредь до полученія тѣла духовнаго и безсмертнаго можетъ существовать и сохранять свое самосознаніе и свое личное бытіе, почему Апостолъ и взываетъ: *кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея* (Рим. 7, 24)? (Мнѣ) *еже умрети—пріобрѣтеніе есть... желаніе имый разрѣшитися и со Христомъ быти* (Филип. 1, 21—23).

Такъ внутренно и существенно, по изображенію новозавѣтнаго откровенія, отличенъ и возвышенъ духъ человѣческій сравнительно съ тѣломъ! Но здѣсь же, а именно въ ученіи апостола Павла, мы встрѣчаемъ одно недоумѣніе, которое требуетъ своего разрѣшенія. Какъ мы видѣли, вездѣ въ писаніи, гдѣ ни приписывается человѣку духовное начало въ противоположность тѣлу, оно всегда безразлично обозначается наименованіемъ души или духа. И самъ ап. Павелъ, желая обозначить духовную природу въ человѣкѣ въ противоположность тѣлесной, называетъ ее то душею, то духомъ (1 Кор. 6, 20; 5, 3—5; 7, 3. 4). Между тѣмъ у того же апостола есть два мѣста, въ которыхъ наравнѣ съ душею человѣческою упоминается еще о духѣ, вслѣдствіе чего естественно можетъ возникать вопросъ, не допускалъ ли Апостолъ въ человѣческой природѣ кромѣ души еще духа, какъ особой составной части этой природы, или, что̀ тоже, не допускалъ ли кромѣ духа, составляющаго параллельную часть сравнительно съ тѣломъ человѣческимъ еще душу, какъ особую составную часть? Первое изъ означенныхъ мѣстъ находится въ посланіи къ евреямъ и читается такъ: *живо слово Божіе и дѣйственно, и острѣйше паче всякаго меча обоюдоостра, и проходящее даже до раздѣленія души же и духа, членовъ же и мозговъ, и судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ* (Евр. 4, 12). Другое же мѣсто содержится въ посланіи къ солунянамъ и читается такъ: *и всесовершенъ вашъ духъ и душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа да*

сохранится (1 Солун. 5, 23). Но въ первомъ случаѣ, что̀ не трудно видѣть, Апостолъ подъ ставимымъ имъ подлѣ души духомъ разумѣетъ не что либо совершенно иное или параллельно стоящее въ отношеніи къ душѣ, а туже самую душу, только въ ея внутреннѣйшей или сокровеннѣйшей сторонѣ, до которой, не смотря на ея недосягаемую глубину, все таки своими всесильными дѣйствіями достигаетъ слово Божіе. Яснымъ подтвержденіемъ сему служитъ то, что здѣсь же отношенія души и духа, въ которыхъ представляется дѣйствующимъ слово Божіе, сопоставляются съ отношеніями членовъ и мозговъ, изъ коихъ послѣдніе относятся къ первымъ не такъ, какъ что либо совершенно отдѣльно или внѣ ихъ находящееся, а какъ внутренняя ихъ принадлежность, или какъ содержимое — къ содержащему. Кромѣ того, Апостолъ свою мысль о проникновеніи слова Божія до раздѣленія души и духа прямѣе здѣсь же выражаетъ такъ, что оно судитъ чувствованія и помышленія сердечныя, а чувствованія и помышленія сердечныя приписываются имъ душѣ (напр. 1 Кор. 6, 20. Еф. 6, 6. Колос. 3, 23. Евр. 10, 39). Должно, поэтому, думать, что и въ другомъ мѣстѣ (1 Сол. 5, 23), гдѣ наряду съ душею упоминается и о духѣ, подъ духомъ Апостолъ разумѣетъ не особенную, отличную отъ души, составную часть природы человѣческой, а нѣчто такое, что, хотя имѣетъ свой особенный отличительный характеръ, но внутренно и нераздѣльно соединено съ самою душею. Что же такое разумѣетъ здѣсь Апостолъ? Чтобы войти въ его мысль, необходимо, какъ намъ кажется, обратить вниманіе на то, что Апостолъ, желая сохраненія до пришествія Христова всесовершеннаго духа, наравнѣ съ душею и тѣломъ непорочнымъ, имѣлъ здѣсь въ виду не всѣхъ вообще людей, а однихъ только христіанъ или вѣрующихъ. Вѣрующіе же, по его ученію, по отношенію къ невѣрующимъ, или живущимъ внѣ Христовой вѣры, суть тоже, что духовное въ отношеніи къ

плотскимъ людямъ, и это потому, что тогда какъ послѣдніе, оставаясь подъ рабствомъ плоти, мыслятъ и живутъ только плотски, первые наоборотъ, умерши для плоти и возродившись духомъ для новой благодатной жизни, мыслятъ, живутъ и во всемъ поступаютъ не по плоти, а по духу (1 Кор. 2, 14. Рим. 8, 5. 1 Кор. 3, 3. Рим. 8, 1—9. 1 Кор. 2, 13—15; 3, 1. 14, 1. Гал. 6, 1. Рим. 7, 6). Полагая же существенное отличіе христіанъ отъ нехристіанъ въ ихъ духовности, Апостолъ вмѣстѣ съ симъ, конечно, предполагалъ въ нихъ и присутствіе нѣкотораго особеннаго, свойственнаго однимъ христіанамъ, духа, настрояющаго всю ихъ жизнь по своему характеру и сообщающаго ей печать своей духовности. Но этотъ, присущій каждому христіанину, духъ, по мысли Апостола, не есть что либо иное или параллельно стоящее въ отношеніи къ душѣ его, а есть не что иное, какъ, при помощи благодати Духа Святаго, въ самой же душѣ возникающій и непрерывно продолжающійся особенный духовный жизненный строй, или, лучше сказать, онъ есть таже самая душа, только послѣ благодатнаго своего обновленія ставшая жить во Христѣ новою духовно-благодатною жизнію (Рим. 6, 4; 7, 6).

Правда, у Апостола духовный человѣкъ всегда противополагается душевному или плотскому, но онъ противополагается не по самой природѣ своей, а только по особенному духовно-нравственному состоянію этой природы. И душевный человѣкъ, по Апостолу, не безъ способности къ духовной жизни, но только она, вслѣдствіе полнаго порабощенія духа плотію, находится въ немъ въ состояніи омертвѣнія и совершеннаго бездѣйствія. И человѣкъ духовный—не безъ души, внутренно и нераздѣльно связанной съ плотію, но только душа въ немъ, бывъ свободна отъ работы плоти, даетъ полную возможность возникновенію и преспѣянію въ ней духовной жизни, и сама, такъ сказать, всецѣло обращается и пе-

реходитъ въ эту жизнь (Рим. 8, 13). Потому-то душевный человѣкъ чрезъ духовное возрожденіе и саморазвитіе можетъ стать человѣкомъ духовнымъ (Рим. 7, 5. 6), равно какъ и наоборотъ человѣкъ духовный чрезъ небреженіе о своей духовной жизни можетъ низойти на степень человѣка плотскаго или душевнаго (Гал. 3, 3), почему, какъ можно думать, и выразилъ Апостолъ солунскимъ христіанамъ свое искреннее желаніе относительно того, чтобы до дня пришествія Христова вмѣстѣ съ душею и тѣломъ, сохранился имъ во всей цѣлости и не измѣнился или не утратился бы и ихъ духъ (1 Сол. 5, 23). Нѣкоторые же изъ древнихъ [1]) писателей подъ духомъ здѣсь разумѣли духъ благодати Христовой, обитающій въ душѣ вѣрующаго, подтвержденіемъ чему можетъ отчасти служить предъидущее наставленіе Апостола о томъ, чтобы не угашать духа (тамъ же ст. 19), т. е. благодати Духа Святаго. Но это объясненіе не исключаетъ собою предложеннаго нами объясненія. А потому разсматриваемымъ нами мѣстомъ, понимать ли его въ одномъ или другомъ смыслѣ, нисколько не ослабляется все откровенное ученіе и ученіе самаго же ап. Павла о двухъ-частномъ составѣ природы человѣческой, или, что̀ тоже, о существованіи въ человѣкѣ кромѣ тѣла не двухъ, а одного отличнаго отъ тѣла духовнаго начала, называемаго душею или духомъ.

§ 34.

Ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви.

Такъ учили объ особенномъ происхожденіи души человѣческой, а также объ особенной преимущественности ея природы сравнительно съ тѣломъ и всѣ древніе отцы и учители церкви, которые, строго слѣдуя въ семъ случаѣ мыслямъ писа-

[1]) Напр. Геннадій массалійскій. См. De dogm. eccles. c. 20.

нія, только болѣе подробно ихъ разъясняли и раскрывали, или же, насколько по времени оказывалось нужнымъ, оправдывали и защищали ихъ, въ виду разнаго рода противоположныхъ и ложныхъ о душѣ мнѣній.

По *Іустину*, напр., тогда какъ тѣло человѣческое свою природу имѣетъ изъ земнаго вещества, а не отъ Бога, душа напротивъ—отъ Бога и есть дыханіе Божества, а потому она такъ отличается отъ тѣла, какъ свое и родное Богу отличается отъ далекаго и чуждаго Его природѣ [1]). Тѣло, поэтому, хотя настолько крѣпко и внутренно связано съ душею, что душа только въ совокупности съ нимъ можетъ составить полнаго человѣка, а безъ него не можетъ [2]), но въ отношеніи къ душѣ оно есть не болѣе, какъ жилище въ отношеніи къ своему жильцу [3]), отъ котораго вполнѣ зависитъ сообщить такой или иной характеръ своему жилью, но на котораго послѣднее не можетъ производить подобнаго вліянія [4]).

И по *Аѳинагору*, душа—не плоть и кровь, какъ тѣло, а есть чистый духъ [5]), почему она, хотя и находится во внутренней и нераздѣльной связи съ тѣломъ, но обнаруживаетъ себя такого рода свойствами и дѣйствіями, которыя существенно отличаютъ ее отъ тѣла. „Тогда какъ тѣло, соотвѣтственно съ своею природою, стремится къ тому только, чтобы принимать назначенныя ему измѣненія, душѣ наоборотъ свойственно управлять тѣлесными стремленіями и все, что происходитъ, всегда опредѣлять и измѣрять надлежащими признаками и мѣрами“ [6]).

Такое же отношеніе духовной и невещественной души [7]) къ чувственному и вещественному тѣлу еще яснѣе и харак-

---

[1]) De resurrect. n. 8. Dialog. cum Tryph. n. 40.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibid. n. 10.

[4]) Dialog. cum Tryph. n. 14.

[5]) Legat. pro christ. n. 27.

[6]) De resurrect. mort. n. 12 et 15.

[7]) Contr. haeres. lib. V. c. 7. n. 1.

тернѣе изображаетъ *св. Ириней*, сравнивая тѣло съ орудіемъ или инструментомъ художническимъ, а душу—съ художникомъ, который самъ же устрояетъ нужное для своей дѣятельности орудіе и который хотя при пользованіи имъ находится въ нѣкоторой зависимости отъ него, но при этомъ никогда и ничего не утрачиваетъ изъ своего собственнаго существа, всегда оставаясь тѣмъ, чѣмъ онъ есть по своей природѣ, совершенно отличной отъ употребляемаго имъ орудія. „Тѣло, говоритъ онъ, какъ отъ насъ же получающее дыханіе, жизнь, возрастаніе и разчлененіе, не сильнѣе души, но душа владѣетъ и управляетъ тѣломъ. Она, конечно, замедляется въ своей быстротѣ, поскольку тѣло участвуетъ въ ея движеніи, но не теряетъ своего знанія. Ибо тѣло подобно орудію, а душа занимаетъ мѣсто художника. Какъ художникъ самъ по себѣ быстро создаетъ мысль произведенія, но медленнѣе исполняетъ ее посредствомъ инструмента, по неподвижности матеріала, и быстрота его ума, связанная медленностію орудія, производитъ умѣренныя дѣйствія; такъ и душа, будучи въ соединеніи съ тѣломъ, въ нѣкоторой мѣрѣ задерживается вслѣдствіе того, что быстрота ея связывается медленностію тѣла, но не теряетъ совершенно силъ своихъ, и сообщая жизнь тѣлу, сама не перестаетъ жить. Такимъ же образомъ она сообщаетъ тѣлу и прочее, но не теряетъ знанія о семъ, ни памяти вещей, ею видѣнныхъ“ [1]).

Туже мысль о не безусловной зависимости души отъ тѣла повторяетъ и *Тертулліанъ*, утверждая, что хотя душа вслѣдствіе своей внутренней связи съ тѣломъ, не иначе можетъ дѣйствовать вовнѣ, какъ только при помощи тѣла, но тѣмъ не менѣе она не настолько зависитъ отъ тѣла, чтобы и безъ него не могла сама собою мыслить, чувствовать и желать [2]), въ подтвержденіе чего онъ между прочимъ ссы-

[1]) Contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 4.

[2]) De resurrect. carn. n. 17.

лается на то обстоятельство, что душа во время сна, не смотря на то, что тогда она повидимому отрѣшается отъ тѣла и имъ не владѣетъ, не находится въ состояніи бездѣйствія, а напротивъ постоянно и неусыпно работаетъ, мечтаетъ или мыслитъ, путешествуетъ по землѣ и морю, радуется или скорбитъ, дѣлаетъ различіе между дозволеннымъ и недозволеннымъ, и т. п. [1]).

Оригенъ же обращаетъ особенное вниманіе на разумъ и свободу, какъ такого рода свойства и способности души человѣческой, которыя не заключаютъ въ себѣ ничего матеріальнаго или вещественнаго и которыя, поэтому, исключаютъ всякую мысль о вещественности души, какъ мысль нелѣпую. Если есть такіе, разсуждаетъ Оригенъ, которые думаютъ, что самый умъ или душа есть тѣло, то я бы спросилъ ихъ, какимъ бы образомъ тогда разумъ могъ воспроизвести въ себѣ понятія и сужденія о столькихъ и столь трудныхъ и возвышенныхъ предметахъ? Откуда бы тогда взялись у него сила памяти и созерцаніе вещей невидимыхъ? Откуда бы у тѣла могла появиться способность понимать безтѣлесное? Какимъ образомъ тѣлесная натура могла бы дойти до теоріи искусствъ, или до мысленныхъ образовъ и причинъ вещей? Неужели она могла бы сознавать и понимать даже божественныя истины, которыя очевидно безтѣлесны“ [2])?

Останавливаясь затѣмъ на свободѣ души человѣческой, Оригенъ съ особенною силою и обстоятельностію выясняетъ тотъ весьма важный и замѣчательный психическій фактъ, что душа не безусловно подчиняется всякаго рода движеніямъ или возбужденіямъ тѣлеснымъ, а можетъ, насколько захочетъ, слѣдовать имъ и не слѣдовать, и даже можетъ вступать въ борьбу съ ними, какъ чѣмъ-то себѣ чуждымъ и враждебнымъ,

---

[1]) De anima c. 43.

[2]) De princip. lib I. c. 1. n. 7.

одерживать надъ ними побѣду [1]), что̀ служитъ яснымъ знакомъ того, что душа не есть тоже, что̀ тѣло, а есть напротивъ существо невидимое и безтѣлесное съ субстанціею, превосходящею всякую натуру тѣлесную (κρείττονα πάσης σωματικῆς οὐσίας) [2]).

На основаніи подобныхъ же свойствъ души человѣческой ея невещественность оправдываетъ и защищаетъ, въ виду противоположныхъ матеріалистическихъ мнѣній, западный христіанскій писатель—*Лактанцій*. По поводу разныхъ ложныхъ мнѣній о душѣ, что она есть или кровь, или огонь, или воздухъ (ἄνεμος), или же вообще часть и существенная принадлежность тѣла, онъ указываетъ на то, что душа представляетъ собою самодвижущее и чувствующее начало, что она невидима, неосязаема, и неуловима, а этого достаточно знать для того, чтобы не смѣшивать души съ совершенно отличнымъ по своимъ свойствамъ тѣломъ подобно тому, какъ мы не смѣшиваемъ вина съ сосудомъ, или огненнаго свѣта съ свѣтильней, на которой онъ горитъ, или жильца съ домомъ, въ которомъ онъ живетъ. Правда, по Лактанцію, мы не можемъ сказать вслѣдствіе невидимости и неуловимости души, въ чемъ именно состоитъ ея существо, но тѣмъ не менѣе мы съ полнымъ правомъ можемъ утверждать, что ея природа невещественна, подобно тому, какъ не зная, изъ чего состоитъ небо, мы смѣло можемъ утверждать, что оно не составлено изъ бронзы, или стекла, или же изо льда. На возраженія *Лукреціевы*, что душа вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ нераздѣльная съ нимъ часть, раждается, а также въ своемъ развитіи и увяданіи наравнѣ съ нимъ подвергается разнымъ видоизмѣненіямъ и даже въ осо-

---

[3]) De princip. lib. III. c. 1. n. 2 et 3; c. 4. n 2—4.

[1]) Contr. Cels. lib. VI. n. 71. Оригенъ кромѣ того духовность души подтверждаетъ тѣмъ, что человѣкъ есть образъ Божій, а образомъ невещественнаго и чистѣйшаго Духа можетъ быть только духовное, а не вещественное (In Genes homil. 1. n. 13. Contr. Cels. lib. VI. n. 64 et 65).

бенныхъ случаяхъ (какъ напр. во время нѣкоторыхъ болѣзней и недуговъ старости) такого рода превращеніямъ, какъ потерѣ ума и памяти, у Лактанція слѣдующій отвѣтъ: если душа появляется въ тѣлѣ совмѣстно съ образованіемъ его во утробѣ матерней, то не значитъ еще, чтобы она точно также происходила, какъ и тѣло, и была одинаковой съ нимъ природы. Тогда какъ тѣло, бывъ вначалѣ создано изъ земли, происходитъ отъ земнаго тѣла, и есть по своей природѣ земное, душа подобно тому, какъ вначалѣ создана была Богомъ, происходитъ отъ Самаго Бога, и ея природа не земная, а небесная. Если, далѣе, душа проявляетъ себя полнѣе и виднѣе, или же слабѣе и тусклѣе, смотря по такому или иному цвѣтущему и нормальному или же упадающему и ненормальному состоянію тѣла, то это говоритъ только объ измѣнчивости и превратности того земнаго орудія, чрезъ которое предназначено душѣ проявлять себя во время земной жизни. Между тѣмъ сама по себѣ душа и при самыхъ неблагопріятныхъ и ненормальныхъ условіяхъ тѣлеснаго организма остается тою же неизмѣнною въ своей основѣ, сохраняя за собою полную возможность всецѣло обнаружить себя тотчасъ по минованіи этихъ внѣшнихъ условій. Кромѣ того, отъ ней же много зависитъ чрезъ свое благоразуміе и предотвращать эти самыя условія, а вмѣстѣ съ этимъ и сохранять полное здравомысліе и память до времени разлученія своего съ тѣломъ. По поводу же мнѣнія *Аристоксенова*, что души нѣтъ въ тѣлѣ и что такъ называемая душа есть не что иное, какъ сила чувствованія, зависящая отъ крѣпости тѣла и расположенія органовъ, подобно тому, какъ гармонія зависитъ отъ струнъ и устройства музыкальнаго инструмента, Лактанцій замѣчаетъ, что такого рода нелѣпость могъ утверждать этотъ философъ развѣ только потому, что, имѣя зрячіе чувственные глаза, былъ слѣпъ глазами умственными, а между тѣмъ послѣдняго рода глаза и даютъ каждому ясно знать о томъ, что, хотя само по себѣ

невидимо, но своею силою неотразимо заставляетъ чувствовать свое дѣйствительное бытіе [1]).

Но яснѣе и точнѣе чѣмъ кто либо другой, характеристическую особенность души въ сравненіи ея съ тѣломъ опредѣляетъ *св. Аѳанасій*, вмѣстѣ съ этимъ прямо и сильно отражая древне-матеріалистическое мнѣніе о душѣ, какъ гармоніи или результатѣ устройства самаго человѣческаго тѣла. „Всякій, кто только другъ истины, говоритъ онъ, долженъ сознаться въ томъ, что умъ человѣческій не одно и тоже съ тѣлесными чувствами, потому что онъ, какъ нѣчто иное, является судьею самихъ чувствъ, и если чувства чѣмъ бываютъ предзаняты, то умъ обсуждаетъ и пересуживаетъ это, указывая чувствамъ на лучшее. Дѣло глаза—видѣть только, ушей—слышать, устъ—вкушать, ноздрей—принимать въ себѣ запахъ, рукъ—касаться, но разсудить, что̀ должно видѣть и слышать, до чего должно касаться, что̀ вкушать и обонять—не дѣло уже чувствъ, а судятъ объ этомъ душа и ея умъ. Рука можетъ, конечно, взяться и за мечъ, уста могутъ вкусить и ядъ, но они не знаютъ, что это вредно, если не произнесетъ о томъ суда умъ. Чтобы видѣть это въ подобіи, можно взять для уподобленія хорошо настроенную лиру и свѣдущаго музыканта, у котораго она въ рукахъ. Каждая струна въ лирѣ имѣетъ свой звукъ, то густой, то тонкій, то средній, то пронзительный, то какой либо другой. Но судить объ ихъ согласіи и опредѣлять ихъ стройный ладъ никто не можетъ кромѣ одного знатока (гармоніи), потому что въ нихъ только тогда сказывается согласіе и гармоническій строй, когда держащій въ рукахъ лиру ударитъ по струнамъ и мѣрно коснется каждой изъ нихъ. Подобное сему бываетъ и съ чувствами, настроенными въ тѣлѣ какъ лира, когда управляетъ ими свѣдущій разумъ, ибо тогда душа обсуживаетъ и сознаетъ, что произ-

---

[1]) Instit. lib. VII. c. 13. De opific. Dei. c. 16. De beat. vit. c. 12 et 13.

водитъ“ [1]). Замѣтивъ, что такое свойство души служитъ яснымъ и несомнѣннымъ признакомъ ея отличія отъ тѣла, Аѳанасій указываетъ затѣмъ на слѣдующія весьма замѣчательныя психическія явленія, неотразимо свидѣтельствующія объ ея инаковости по отношенію къ тѣлу. „Тогда какъ человѣкъ, говоритъ онъ, часто тѣломъ лежитъ на землѣ,—умомъ мыслитъ о небесномъ и его созерцаетъ. Часто также когда тѣло его находится въ состояніи бездѣйствія или сна, онъ внутри себя находится въ движеніи и созерцаетъ существующее внѣ его, а также переселяется и переходитъ изъ страны въ страну, встрѣчается съ своими знакомыми и нерѣдко чрезъ это предъугадываетъ и предъузнаетъ, что должно случиться съ нимъ на другой день... Тѣло по природѣ смертно, почему же человѣкъ разсуждаетъ о безсмертіи, и нерѣдко изъ любви къ добродѣтели самъ на себя навлекаетъ смерть? Тѣло также временно, почему же человѣкъ представляетъ себѣ вѣчное и, устремляясь къ нему, пренебрегаетъ тѣмъ, что у него подъ ногами? Тѣло само о себѣ не помыслитъ ничего подобнаго... Необходимо, поэтому, быть чему либо другому, что помышляло бы о противоположномъ и неестественномъ тѣлу.... Опять, глазу естественно смотрѣть и уху слушать, почему же они отъ одного удерживаются, а другое принимаютъ? Кто удерживаетъ глазъ отъ зрѣнія, или кто заключаетъ для слышанія слухъ, способный по природѣ слышать? Или кто нерѣдко отъ естественнаго стремленія удерживаетъ вкусъ, назначенный самою природою для вкушенія? Кто запрещаетъ до инаго касаться рукѣ, предназначенной природою къ дѣйствованію? И обоняніе, данное для ощущенія запаха, кто (иногда) удерживаетъ отъ принятія послѣдняго? Кто все это производитъ, наперекоръ тому, что̀ естественно тѣлу? Или почему тѣло, удерживаясь отъ требуемаго природою, склоняется на совѣтъ кого-то

[1]) Contr. gent. n. 31.

другаго, и обуздывается его мановеніемъ? Все это не на что либо иное указываетъ, какъ только на душу, владычествующую надъ тѣломъ. Тѣло не само себя побуждаетъ къ дѣятельности, а побуждается и приводится въ движеніе другимъ, подобно тому какъ и конь не самъ собою управляется, а правящимъ имъ“ [1]).

Такъ просто и выпукло выраженная св. Аѳанасіемъ давняя мысль о душѣ, какъ разумно правящемъ въ тѣлѣ началѣ, и потому совершенно отъ него отличномъ, продолжаетъ высказываться и дальнѣйшими отцами и учителями церкви, хотя большею частію мимоходомъ и въ прикровенномъ и сжатомъ видѣ. По *Кириллу іерусалимскому*, напр., въ отношеніи къ свободно-разумной и дѣятельной душѣ тѣло есть не болѣе, какъ только „его орудіе или одежда и риза“ [2]).

По *Василію великому*, душа составляетъ чудно привязанную божественнымъ художникомъ къ тѣлу силу, которая, распространяясь въ немъ, всѣ члены его и самые отдаленные приводитъ въ полное согласіе и единство, а также сообщаетъ имъ свою жизнь [3]), тѣло же по отношенію къ душѣ есть ни что иное, какъ ея виталище [4]), или какъ колесница, данная ей Творцемъ для прохожденія ея жизненнаго поприща [5]). *Григорій* же *нисскій* [6]), *Исидоръ пелусіотъ* [7]), и *бл. Ѳеодоритъ* [8]) прямо упоминаютъ о томъ древнемъ мнѣніи, будто душа есть только гармонія или результатъ благоустройства и благосостоянія тѣла и, признавая его нелѣпымъ и страннымъ, вслѣдъ за Аѳанасіемъ повторяютъ то, какъ несомнѣн-

[1]) Orat. contr. gent. n. 31 et 32.
[2]) Orat. cathech. n. 23.
[3]) Homil. 3 in verb.: attende sibi. n. 7.
[4]) Ibid n. 8.
[5]) Homil. 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit n. 5.
[6]) De anima. Patr. curs. compl. graec. T. 45. col. 193.
[7]) Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78. col. 1197.
[8]) Epitom. divin. decret. c. 9. De homin.

ное положеніе, что душа такъ относится къ тѣлу, какъ играющій музыкантъ—къ лирѣ, на которой играетъ [1]).

При такомъ воззрѣніи на душу человѣческую, понятно, совершенно яснымъ становилось ея существенное отличіе отъ тѣла, и кромѣ того представлялось очень нетруднымъ дѣломъ—разрѣшать тѣ недоумѣнія, которыя обыкновенно сторонниками матеріализма вызывались, на основаніи ненормальныхъ ея проявленій во время такого же рода состояній тѣла, напр. во время опьяненія, обморока, удара, сумасшествія, и т. п. Вотъ какъ напр., *Исидоръ пелусіотъ* объясняетъ то состояніе, въ которомъ находится душа во время опьяненія или другаго рода подобныхъ ненормальныхъ состояній тѣла. Она, по его представленію, уподобляется въ это время кормчему, застигнутому морскимъ волненіемъ, или утопающему, который уносится туда, куда гонитъ его волна. Но это показываетъ не то, что душа не безмертна, а только то, что полагаются препятствія для ея дѣятельности. Потому что и наилучшій музыкантъ не въ состояніи съиграть стройной пѣсни, если будетъ разстроена лира, или если бы онъ самъ упалъ въ море [2]) Точно такимъ же образомъ вышеозначенныя психическія явленія объясняетъ и *Θеодоритъ*. Направляя свою рѣчь противъ тѣхъ изъ древнихъ врачей, которые на томъ основаніи, что въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ терпитъ вредъ и приводится въ бездѣйствіе умъ, заключали о тождествѣ души съ тѣломъ, онъ говоритъ слѣдующее: „но имъ надлежало бы разсудить, что и играющій на лирѣ, если лира не настроена

---

[1]) Эту же самую мысль о душѣ имѣли въ виду древніе учители, когда утверждали, что она есть разумная причина, созданная для управленія тѣломъ (какъ напр. *Августинъ*: De quantit. anim. c. 13. n. 22, и *Григорій великій* in Ezechiel. lib. II. homil. 5. n. 9), или что она самодвижущая субстанція, тогда какъ тѣло чрезъ нее движется (напр. *Максимъ испов.* Opuscul. de anima. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 356).

[2]) Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78. col. 1204.

хорошо, не покажетъ на ней своего искусства. Потому что, если бываютъ слишкомъ натянутыя или ослабленныя струны, тогда онѣ мѣшаютъ гармоничности въ звукахъ, а если нѣкоторыя изъ нихъ оказываются прерванными, то тогда музыкантъ чрезъ это приводится и въ полное бездѣйствіе. Тоже самое можно замѣчать на свирѣляхъ и другихъ орудіяхъ. Такъ, протекающая или не искусно устроенная ладья въ ничто обращаетъ искусство кормчаго. Разбитые въ ногахъ и по природѣ медлительные кони, или поврежденная колесница точно также отнимаютъ ловкость у ѣздока. Такъ, конечно, и душѣ нѣкоторыя тѣлесныя болѣзни не позволяютъ выказывать своей разумной дѣятельности. Если поражается болѣзнію языкъ, затрудняется слово, если поражены глаза, перестаетъ въ нихъ обнаруживаться дѣятельность зрительной силы, и если болѣзнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары или соки повредятъ мозгъ, тогда онъ, переполняясь ими, не въ состояніи бываетъ принять въ себя душевной дѣятельности, уподобляясь утопающему въ водѣ, и безполезно машущему руками и ногами и остальными членами. Итакъ, заключаетъ Ѳеодоритъ, благосостояніе тѣла не составляетъ существа души, но при благосостояніи тѣла существо души обнаруживаетъ свою мудрость“ [1]).

Между тѣмъ какъ древніе отцы и учители церкви по преимуществу останавливались на разъясненіи самосознательности и самодѣятельности души, какъ такихъ свойствъ, которыя по преимуществу отличаютъ ее отъ тѣла, совмѣстно съ симъ они указывали и на другія подобныя же свойства души, существенно отличающія ее отъ тѣла [2]), а именно на ея простоту и невещественность, при сложности и матеріальной

[1]) Epitom. divin. decret. c. 9. De homin.

[2]) Иларій (Tract. in 129 psalm. n. 6). Василій великій (In Isaiam. c. 1. n. 13). Григорій назіанзенъ (Orat. 7. n. 23). Григорій великій (In Ezechiel. lib. II. homil. 5. n. 9).

грубости тѣла [1]) на ея невидимость, неосязаемость и неуловимость, при видимости и осязаемости тѣла, а также на ея безвидность или безформенность, и вообще на неподлежимость всѣмъ тѣмъ ограниченіямъ или измѣреніямъ, какимъ обыкновенно подлежитъ тѣло [2]).

Нужно впрочемъ замѣтить, что нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви, усвояя душѣ человѣческой духовность, въ тоже время приписывали ей своего рода грубость и вещественность. Но это дѣлали они въ тѣхъ же цѣляхъ, въ какихъ и ангеламъ усвояли нѣкотораго рода грубоватость и вещественность, разсуждая объ ихъ духовности по сравненію съ Богомъ, по отношенію къ Которому все, не исключая и духовныхъ существъ, должно казаться вещественнымъ и грубымъ [3]).

§ 35.

Замѣчаніе объ ученіи древнихъ христіанскихъ учителей и писателей въ пользу существованія въ природѣ человѣческой кромѣ души еще и духа.

Кромѣ того въ древне-отеческомъ ученіи о душѣ замѣчается еще та особенность, что нѣкоторые изъ христіанскихъ

---

[1]) Григорій нисскій, напр. (Orat. cathech. c. 8), Августинъ (De quantit. animae. c. 1. n. 2), Ѳеодоритъ (Epitom. divin. decret. c. 9), Максимъ испов. (Opuscul. de anima. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 358 et 427), Дамаскинъ (De fid orthodox. lib. II. c. 12).

[2]) Василій великій (Homil. 3 in verb. attende sibi, n. 7), Григорій назіанзенъ (Orat. 25. n. 7. Orat. 38. n. 11). Григорій нисскій (De anima. Patr. curs. compl. graec. T. 45. col. 218), Августинъ (De morib. eccles. catholic. lib. 1 c. 12. n. 20), Максимъ испов. (Opuscul. de anim. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 426).

[3]) Амвросій напр. (De Abrah. lib. II. c. 8), Григорій великій (Moral. lib. II. c. 3), Дамаскинъ (De fid. orthodox. lib. II. c. 3). Тертулліанъ же прямо приписывалъ душѣ тѣло, но приписывалъ его въ томъ смыслѣ, въ какомъ усвоялъ и Самому Богу, разумѣя подъ тѣломъ то, чрезъ что существуютъ вещи, какого бы рода онѣ ни были (Contr. Prax. c. 7. Contr Hermog c 35. De carn Christ. c. 11).

учителей и писателей, особенно первыхъ вѣковъ, отличаютъ въ человѣкѣ кромѣ души духъ, какъ будто нѣчто отъ ней особенное и отдѣльное. Такъ, напр. *св. Іустинъ* учитъ, что „тѣло есть жилище души, а душа—жилище духа, и что эти три сохраняются въ тѣхъ, которые имѣютъ искреннюю надежду и вѣру въ Бога“ [1]). По *Татіану,* хотя человѣкъ въ естественномъ или падшемъ состояніи состоитъ только изъ души и тѣла, но до паденія кромѣ этого онъ имѣлъ еще духъ, который и возвращается ему чрезъ искупленіе [2]). И по *Иринею,* человѣкъ съ душею и тѣломъ не есть еще полный и совершенный человѣкъ, „совершенный же человѣкъ состоитъ изъ трехъ—плоти, души и духа, изъ коихъ одинъ, т. е. духъ, спасаетъ и образуетъ, другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между сими двумя, т. е. душа, тогда, когда слѣдуетъ духу, возвышается имъ, а когда угождаетъ плоти, ниспадаетъ въ земныя похотѣнія“ [3]). *Тертулліанъ* въ одномъ мѣстѣ тоже приписываетъ человѣку кромѣ тѣла и души, еще духъ [4]), а *Климентъ александрійскій,* дѣлая тоже самое, такое предполагаетъ различіе между душею и духомъ, какое находится между физическимъ или жизненнымъ началомъ и началомъ жизни духовно-разумной [5]).

Но не смотря на то, что означенные христіанскіе учители и писатели совершенно ясно усвояли человѣку кромѣ тѣла и души еще и духъ, нельзя прямо сказать, чтобы они считали его по природѣ трехъ-частнымъ существомъ, или чтобы они на приписываемый ему духъ смотрѣли какъ на составную часть природы человѣческой, совершенно параллельную душѣ или тѣлу. Такъ, *Іустинъ,* тогда какъ въ одномъ

---

[1]) De resurrect. n. 10.

[2]) Orat. contr. graec. n. 12 et 13.

[3]) Contr. haeres. lib. V. c. 9 n. 1; c. 6. n. 1.

[4]) Advers. Marcion. V. c. 15.

[5]) Strom. VII. c. 12.

мѣстѣ говоритъ, что тѣло есть жилище души, а душа—жилище духа, въ другомъ на вопросъ: что такое есть человѣкъ, отвѣчаетъ: „онъ есть животно-разумное существо, состоящее изъ души и тѣла“ [1]). Должно, поэтому, полагать, что Іустинъ въ первомъ случаѣ подъ духомъ разумѣлъ или сообщающійся вѣрующимъ благодатный духъ Божій, или же предполагаемую имъ въ самой душѣ высшую ея сторону или силу, которую называлъ окомъ ума [2]). Ученикъ же Іустина *Татіанъ* прямо показываетъ, что подъ духомъ, которымъ, по его мнѣнію, обладая первосозданный человѣкъ былъ истиннымъ и полнымъ человѣкомъ, и съ потерею котораго чрезъ паденіе пересталъ быть таковымъ, онъ разумѣлъ не что иное, „какъ духъ божественный“, вновь возвращающійся къ людямъ, послѣ искупленія ихъ во Христѣ [3]). И *св. Иринеи*, какъ самъ же себя объясняетъ, подъ приписываемымъ имъ совершенному человѣку, кромѣ тѣла и души, духомъ разумѣлъ того благодатнаго духа Божія, котораго сподобляются одни вѣрующіе, но котораго всѣ остальные не имѣютъ, почему и состоятъ только изъ одной души и тѣла [4]). Что же касается *Тертулліана*, то, какъ видно изъ другихъ мѣстъ его сочиненій [5]), онъ даже прямо возставалъ противъ допущенія въ человѣкѣ кромѣ души еще другаго какого либо особеннаго и отличнаго отъ ней духовнаго начала (въ родѣ Платонова νοῦς), такъ какъ, по его мнѣнію, и одной души вполнѣ достаточно для объясненія въ человѣкѣ всей его жизни и тѣлесной и духовно-разумной. Поэтому должно думать, что въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ отличаетъ отъ души духъ [6]), подъ духомъ разумѣетъ ничто иное,

[1]) De resurrect. n. 8.

[2]) Dialog. cum Tryph. n. 4.

[3]) Contr. graec. n. 13 et 20.

[4]) Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1; c. 9. n. 1.

[5]) De anima c. 10, 12, 15, 19 et 20.

[6]) Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accomodetur praeter carnem (Advers. Marcion V. c. 15).

какъ болѣе внутреннюю или высшую сторону одной и той же человѣческой души. Въ такомъ именно, а не иномъ смыслѣ и *Климентъ александрійскій* объясняетъ допускаемое имъ различіе между душею и духомъ, утверждая, что душа и духъ суть наименованія одной и той же духовной сущности въ человѣкѣ, и что если дѣлается между ними различіе, то только для того, чтобы обозначить различныя отправленія и состоянія этой сущности [1]). Можно думать, что въ подобномъ смыслѣ отличали въ человѣкѣ отъ души духъ и *Григорій нисскій*, допускавшій въ человѣкѣ кромѣ тѣла (подобную душѣ животныхъ) чувствующую душу и душу (какой не имѣютъ животныя) или духъ [2]), а также *Ефремъ сиринъ*, сравнивавшій тѣло, душу и духъ человѣческій съ тремя лицами божественной Тройцы [3]), такъ какъ тотъ [4]) и другой [5]), не смотря на то, что здѣсь повидимому прямо высказываются въ пользу трехъ-частной природы человѣческой, въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій то, что въ природѣ человѣческой противопоставляютъ тѣлу, называютъ вообще душею и подъ послѣднею разумѣютъ, какъ чувствующее, такъ и мыслящее или разумное начало.

Между тѣмъ какъ нѣкоторые изъ древнихъ учителей допускали существованіе въ человѣкѣ кромѣ души еще и духа, другіе, и притомъ въ значительномъ большинствѣ, прямо учили о существованіи въ немъ кромѣ тѣла, только души, каковое ученіе, можно замѣтить, съ особенною ясностію и силою выражали *Аѳинагоръ* [6]), *Кириллъ іерусалимскій* [7]), *Василій ве-*

---

[1]) Strom. IV. c. 3, 25, 26; V, 12.

[2]) De opific. homin. c. 8.

[3]) Adv. Scrutat. serm. 18.

[4]) De opific. hom. c. 9.

[5]) De inspirat. p. 323. T. II. ed. graec.

[6]) De resurrect. n. 15.

[7]) Orat. cathech. IV. n. 18.

ликій [1]), *Григорій богословъ* [2]), *Іоаннъ Златоустъ* [3]), *Августинъ* [4]), *и Іоаннъ Дамаскинъ* [5]). Но особеннаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе по сему предмету *бл. Θедорита*, который, въ виду заблужденія Аполлинарія, нашедшаго для себя поводъ въ мнѣніи о трехъ-частности природы человѣческой, писалъ слѣдующее: „по ученію Аполлинаріеву, въ человѣкѣ три составныя части: тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ. Но божественное писаніе признаетъ только одну душу, а не двѣ, что̀ ясно показываетъ исторія сотворенія перваго человѣка [6]). Богъ, образовавъ изъ персти тѣло, и вдунувъ въ него душу, показалъ симъ, что въ человѣкѣ два естества, а не три. И Самъ Господь говоритъ въ евангеліи: *не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити, убойтеся же паче могущаго и душу и тѣло погубити въ геенну* (Матѳ. 10, 28), и много подобнаго сему можно найти въ св. писаніи“ [7]). Въ этомъ же родѣ писалъ и *Геннадій массалійскій*, въ виду сторонниковъ трехъ-частнаго состава природы человѣческой. „Мы не утверждаемъ, говоритъ онъ, будто въ одномъ человѣкѣ, есть двѣ души, какъ пишутъ Іаковъ и другіе совопросники сирскіе,— одна душевная, которая одушевляетъ тѣло и смѣшена съ кровію, а другая духовная, управляющая разумомъ. Но говоримъ, что только одна душа въ человѣкѣ, которая и оживляетъ тѣло своимъ соединеніемъ съ нимъ, и располагаетъ сама собою по своему разуму, имѣя въ себѣ свободную волю — избирать мыслію, что захочетъ... человѣкъ состоитъ только изъ двухъ

---

[1]) Comment. in Isai. c 1 n 13.

[2]) Carm. arcan. orat. 2

[3]) In Genes. homil 21. n 6.

[4]) De civit. Dei, XIII, 24. n. 2.

[5]) De fid orthodox lib. II. c. 12.

[6]) Разг. между Еванист. и Правосл. о несмѣш. соед. ест. во Христѣ. Хр. Чт. 1846. ч. 1. стр. 337.

[7]) Epitom. divin decret c. 9.

частей, изъ души и тѣла... Духъ не есть третья часть въ составѣ человѣка, какъ думаетъ Дидимъ, но духъ есть самая душа по ея духовной природѣ“ [1]). Приведенныя свидѣтельства ясно показываютъ не только то, что въ древней церкви почиталось несомнѣннымъ ученіе о существованіи въ человѣкѣ кромѣ тѣла, одной только души духовно-разумной, но и то, что послѣ ереси Аполлинаріевой стало не одобряться и отвергаться мнѣніе о допущеніи въ человѣкѣ души животной и разумнаго духа, хотя слѣдуетъ замѣтить, что это мнѣніе не только не имѣло въ виду чѣмъ либо поколебать ученіе о существованіи въ человѣкѣ особеннаго и отличнаго отъ тѣла высшаго духовнаго начала, но напротивъ своею прямою цѣлію поставляло—еще болѣе его оградить и утвердить чрезъ введеніе въ человѣкѣ нѣкотораго посредствующаго начала между его земнымъ грубо-вещественнымъ тѣломъ и неземнымъ не вещественнымъ духомъ.

§ 36.

Общее замѣчаніе касательно древне-отеческаго ученія объ отличіи души отъ тѣла или ея духовности.

Послѣ всего сказаннаго не трудно видѣть, что всѣ древніе учители, а также христіанскіе писатели съ полнѣйшимъ единомыслiемъ и непоколебимою увѣренностію учили о душѣ, какъ особенномъ и отличномъ отъ тѣла духовномъ началѣ. И мало того, что они съ несомнѣнною увѣренностію и положительностію учили о духовности души, ими кромѣ этого высказано было немало такого, что̀ должно было послужить навсегда самымъ сильнымъ оплотомъ противъ всякаго рода враждебныхъ нападокъ на эту истину, и чѣмъ, поэтому, можетъ и долженъ воспользоваться и всякій современный бого-

[1]) De dogm. eccl. c. 15, 19 et 20.

словъ, въ виду повторяющихся на нее подобныхъ же нападокъ и въ наше время. Такъ, они древне-матеріалистическому ученію о душѣ, какъ гармоніи или результатѣ благоустройства самаго тѣла, обыкновенно прóтивопоставляли то положеніе, что тѣло—это своего рода музыкальный инструментъ, душа же—это играющій на немъ музыкантъ или артистъ, при чемъ само собою предполагалось, а отчасти изъяснялось, что смѣшивать или отождествлять чисто физическое и механическое тѣло съ духовно-разумною и свободно-правящею имъ душею также странно и нелѣпо, какъ если бы стали смѣшивать и отождествлять лиру или другой какой либо музыкальный инструментъ съ самимъ музыкантомъ. Не это же ли самое слѣдуетъ противопоставлять и новѣйшимъ матеріалистамъ, которые вслѣдъ за древнѣйшими повторяютъ, что будто бы душа есть не болѣе, какъ субстратъ самаго тѣла, или продуктъ всѣхъ его физическихъ или физіологическихъ отправленій? Ибо что другое и они дѣлаютъ въ семъ случаѣ, какъ не утверждаютъ совершенно похожее на то, будто бы музыкальный инструментъ и музыкантъ по своей природѣ суть одно и тоже и что даже первый самъ собою и непосредственно изъ себя самаго производитъ послѣдняго? Въ оправданіе своего нелѣпаго положенія матеріалисты обыкновенно ссылаются на современныя естественныя науки, будто бы вполнѣ ему благопріятствующія и своими научными наблюденіями и открытіями его подтверждающія. Но ни одна изъ современныхъ естественныхъ наукъ при изученіи человѣческаго организма не считаетъ себя въ силахъ идти съ своими опытами и наблюденіями далѣе круга однихъ чисто физическихъ и физіологическихъ въ немъ явленій, или, что́ тоже, не почитаетъ для себя подручнымъ и возможнымъ, не смотря на сравнительную усовершимость способовъ наблюденія, даже и дотрогиваться другой, замѣчаемой въ человѣческомъ тѣлѣ, высшей области, а именно области чисто психическихъ явленій, такъ сильно и

неотразимо заявляющихъ о своей существенной дѣйствительности, но въ тоже время вовсе не подчиняющихся никакого рода экспериментамъ или чувственнымъ опытамъ. Изслѣдователь, напр., глаза человѣческаго можетъ до мельчайшихъ подробностей изучить и опредѣлить весь его многосложный механизмъ, равно какъ процессъ, законы и условія самаго зрѣнія, но онъ совершенно безсиленъ захватить или уловить своими опытами то, для чего существуетъ самый глазъ, и что пользуется имъ, какъ своимъ орудіемъ, не смотря на то, что это нѣчто, при всякомъ опытѣ и наблюденіи надъ живымъ глазомъ, самымъ живымъ и неотразимымъ образомъ свидѣтельствуетъ о своемъ бытіи. Ученый изслѣдователь нервовъ человѣческихъ можетъ до извѣстной степени прослѣдить всѣ тѣ физическія и механическія видоизмѣненія, какимъ они обыкновенно подвергаются во время прохожденія чрезъ ихъ среду всякаго рода внѣшнихъ впечатлѣній, но съ своими опытами дойти до той дистанціи, гдѣ происходитъ самая сортировка этихъ впечатлѣній, онъ совершенно безсиленъ, хотя и не можетъ не примѣчать того, что есть внутри организма человѣческаго нѣкто, для котораго нервы служатъ тѣмъ, чѣмъ—телеграфическія проволоки при передачѣ депешъ, и что этотъ нѣкто свободно и благоразумно пользуется ими, какъ средствомъ пригоднымъ и нужнымъ для своихъ цѣлей. Въ частности же, краніологъ или френологъ можетъ въ извѣстной степени даже отыскивать нѣкоторое соотношеніе между устройствомъ головнаго черепа или мозга и самою мыслительною дѣятельностію, но все это можетъ производить онъ не иначе, какъ на основаніи самыхъ отдаленныхъ аналогій и соображеній, оставаясь при сознаніи своего полнѣйшаго безсилія уловить самую мысль, такъ выпукло и осязательно являющую свое присутствіе въ головѣ, и вмѣстѣ съ симъ совершенно ускользающую отъ всякаго чувственнаго наблюденія.

На какомъ же основаніи матеріалисты считаютъ себя вправѣ утверждать, что глазъ и зритель, или ухо и слышащій, или нервы и ощущеніе суть одно и тоже? Развѣ имъ удалось въ своихъ опытахъ и наблюденіяхъ обнять и анализировать не только глазъ или ухо, но и самаго дѣятеля зрящаго и слышащаго, не только нервы, проводящіе впечатлѣнія, но и самую силу ощущенія, не только орудіе мысли, но и самую силу мыслящую? Или, можетъ быть, они по тому самому и считаютъ себя вправѣ предполагать причину всѣхъ психическихъ явленій въ самомъ организмѣ тѣла, что производящій ихъ дѣятель совершенно закрытъ и неуловимъ для глазъ и всякаго чувственнаго наблюденія, тогда какъ наоборотъ всѣ тѣ органы, въ которыхъ обнаруживаются эти явленія, совершенно открыты и доступны всякаго рода наблюденіямъ и опытамъ? Но это было бы похоже на то, какъ если бы кто либо на томъ основаніи, что телеграфистъ, передающій чрезъ телеграфъ депешу, для глазъ вовсе не виденъ, счелъ себя вправѣ утверждать, что послѣдняя причина передаваемыхъ депешъ заключается въ самыхъ же телеграфныхъ проволокахъ, или же что эти проволоки и телеграфистъ суть одно и тоже.

Чтобы имѣть право видѣть причину психическихъ явленій въ самомъ тѣлесномъ организмѣ человѣческомъ, нужно бы сперва попытаться удовлетворительно объяснить ихъ генетическое происхожденіе отсюда. Но эта попытка, какъ всегда оставалась, такъ и теперь должна остаться совершенно напрасною, потому что пытаться изъ чисто физическихъ или химическихъ агентовъ произвести психическія явленія—это совершенно равносильно попыткѣ изъ ничего произвести что либо. Если же такъ, то понятное дѣло, что имъ, вслѣдствіе того, чтобы, обманывая понапрасну себя, предполагать причину психическихъ явленій тамъ, гдѣ вовсе ея нѣтъ, слѣдовало бы направить свои предположенія туда, куда направляются они всѣми здравомыслящими людьми, а именно, на присущаго

каждому организму человѣческому внутренняго дѣятеля, что сдѣлать тѣмъ естественнѣе и легче, что этотъ дѣятель для каждаго изъ насъ гораздо доступнѣе и ближе, чѣмъ телеграфистъ въ отношеніи къ получателю депеши, только бы мы обращались и восходили къ нему, не при посредствѣ неприложимыхъ сюда чувственныхъ экспериментовъ, а при пособіи умѣстныхъ здѣсь однихъ опытовъ чисто психическихъ, или опытовъ внутренняго самосознанія и самонаблюденія. Что же говоритъ намъ по сему случаю нашъ внутренній дѣятель или духъ нашъ? Онъ неумолкаемо свидѣтельствуетъ намъ что всѣ психическія явленія, происходящія въ нашемъ тѣлѣ, принадлежатъ не тѣлу, а ему одному, какъ ихъ причинѣ, что же касается органовъ тѣла и ихъ отправленій, то они только служатъ ему, какъ орудія необходимыя для проявленія его чисто свободной и самостоятельной дѣятельности. Такъ, напр. психическія ощущенія ближе всего стоятъ къ органамъ тѣла, въ особенности же къ нервамъ, служащимъ проводниками для внѣшнихъ чувственныхъ впечатлѣній, но виновникомъ ихъ является и сознаетъ себя одинъ только внутренній духовный дѣятель, который по своему личному усмотрѣнію, тогда какъ одни изъ впечатлѣній пропускаетъ совершенно мимо себя, другія задерживаетъ и останавливаетъ на нихъ свое вниманіе, вслѣдствіе чего собственно и образуется ощущеніе, и безъ чего наоборотъ оно никогда не возникаетъ, даже и въ такомъ случаѣ, когда внѣшнія впечатлѣнія представляютъ собою самый богатый матеріалъ для него. Въ дѣйствіяхъ же мышленія этотъ внутренній дѣятель еще громче и сильнѣе заявляетъ о своей отособленности и независимости, какъ отъ тѣла, такъ и всего вообще чувственнаго; потому что въ семъ случаѣ онъ имѣетъ дѣло уже не съ частными впечатлѣніями, идущими отъ внѣшнихъ чувственныхъ предметовъ, а съ одними отвлеченными, имъ самимъ производимыми представленіями или понятіями, которыхъ вовсе нѣтъ въ вещахъ, и которыя, по-

этому, никакъ не могутъ быть сообщены ему при посредствѣ нервовъ. Кромѣ того онъ, по свойственному ему одному мѣрилу, не только понимаетъ вещи, но и, когда захочетъ, самъ собою и независимо отъ какихъ либо сторонникъ принужденій о нихъ судитъ, а также дѣлаетъ свои умозаключенія или выводы, и притомъ часто судитъ о такого рода вещахъ, которыя не бываютъ на лицо и не производятъ никакого дѣйствія на органы; равно какъ часто дѣлаетъ выводы о такого рода явленіяхъ въ вещахъ, которыя только имѣютъ случиться, но пока ихъ вовсе нѣтъ въ наличности. Что касается наконецъ самой высшей области духовной, а именно области идей, религіи и нравственности, то здѣсь духъ нашъ, мало того, что сознаетъ себя много отличнымъ отъ тѣла, но часто, находя въ немъ противовѣсъ своимъ высшимъ стремленіямъ, входитъ съ нимъ въ прямую борьбу, какъ съ своимъ противникомъ, жертвуя всѣми его интересами въ пользу своихъ собственныхъ высшихъ интересовъ, и ведетъ таковую борьбу иногда цѣлую земную жизнь до самой смерти. Неужели мало этихъ свидѣтельствъ самой души въ подтвержденіе того, что она совершенно отлична отъ тѣла, а также того, что всѣ, происходящія въ тѣлѣ, такъ называемыя, психическія явленія, имѣютъ свою причину не въ тѣлѣ, а въ ней одной?

Матеріалисты обыкновенно противопоставляютъ этому тѣ разнородныя ненормальныя состоянія въ тѣлесномъ организмѣ, которыя всегда неизбѣжно соединяются съ ослабленіемъ и даже съ задержаніемъ или перерывомъ сознательной психической дѣятельности, какъ это бываетъ, напр., во время горячекъ, нервныхъ ударовъ, умопомѣшательства, и т. п. Но на это достаточно отвѣтить имъ тѣмъ, чѣмъ отвѣчали болѣе древнимъ матеріалистамъ христіанскіе учители и писатели: душа—тоже, что музыкантъ, а тѣло—тоже, что музыкальный инструментъ; что же удивительнаго въ томъ, если музыкантъ слабо или нестройно играетъ на своемъ инструментѣ, когда струны на немъ бываютъ слишкомъ ослаблены, или же, если

онъ и вовсе перестаетъ играть, когда струны бываютъ совершенно попорчены и вовсе отказываются служить обнаруженію его искусства?! Между тѣмъ древніе учители, какъ мы видѣли, и съ своей стороны противопоставляли матеріализму такого рода психическіе факты, которые иначе не могутъ быть объяснены, какъ только независимостію души отъ тѣла, каковы напр. извѣстнаго рода бодрствованіе души во время бездѣйственнаго покоя или даже полнаго сна тѣла, или явленіе иногда особенной силы души и зрѣлости мысли въ людяхъ, при ихъ болѣзненныхъ и слабыхъ тѣлахъ и даже во время ихъ дряхлой старости и т. п. На эти и подобныя психическія явленія можно съ пользою указывать и современному богослову въ борьбѣ съ новѣйшимъ матеріализмомъ.

Но перейдемъ къ дальнѣйшему библейско-церковному о душѣ ученію, по которому она, мало того, что признается совершенно отличною отъ тѣла и независимою, но и признается настолько отъ него отличною и независимою, что даже полная разлука ея съ тѣломъ, когда оно подвергается смерти, не отнимаетъ у послѣдней возможности существовать и безъ тѣла, равно какъ и продолжать безъ него свое прежнее сознательное и самостоятельное бытіе.

§ 37.

Душа безсмертна.

Что душа человѣческая создана способною жить не только въ тѣлѣ или во внутренней связи съ тѣломъ, но и безъ тѣла, по расторженіи съ нимъ своей связи, это составляетъ такого рода истину, которою проникнуто все откровеніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, и которая въ немъ, наряду съ другими непреложными истинами вѣры, представляется стоящею выше всякаго рода сомнѣній или недоумѣній.

Хотя Бытописатель, повѣствуя о созданіи человѣка, прямо не говоритъ того, чтобы онъ былъ созданъ для без-

смертной жизни, но это у него необходимо предполагается уже тѣмъ самымъ, что, по его словамъ, человѣкъ созданъ былъ по образу Божію и подобію, такъ какъ естественно и необходимо предположить, что въ этомъ образѣ и подобіи Божіемъ между другими божественными чертами должна была отпечатлѣться и черта безсмертія, существенно принадлежащая вѣчно-живому и никогда не умирающему Богу. Между тѣмъ это предположеніе совершенно оправдывается дальнѣйшимъ разсказомъ Бытописателя, а именно указаніемъ его на то важное обстоятельство, что угроза человѣку смертію была произнесена Богомъ только въ виду возможнаго со стороны его нарушенія данной ему Богомъ заповѣди (Быт. 2, 17), такъ что если бы послѣдняго не случилось, то онъ долженъ бы былъ навсегда остаться чуждымъ смерти. Правда, что эта же самая угроза человѣку смертію ведетъ и къ другаго рода совершенно противоположному предположенію, а именно къ тому, что человѣкъ созданъ былъ способнымъ и къ смерти, такъ что при этомъ естественно возникаютъ такого рода недоумѣнія: какимъ же по своей природѣ былъ созданъ человѣкъ, способнымъ ли къ безсмертію, или къ смерти, или же если совмѣстно способнымъ къ тому и другому, то какъ понять это? Но эти недоумѣнія легко разрѣшаются самимъ же Бытописателемъ чрезъ уясненіе имъ того, что нужно понимать подъ смертію, о которой рѣчь въ сдѣланной человѣку угрозѣ Божіей: *въ онь же аще день снѣсте, смертію умрете* (Быт. 2, 17). По его изображенію, Самъ Богъ, обращаясь къ падшему человѣку, такъ опредѣляетъ смерть, которою до паденія угрожалъ ему, и на которую послѣ паденія осудилъ его: *возвратишися въ землю, отъ нея же взятъ еси, яко земля еси, и въ землю отъидеши* (Быт. 3, 19), т. е. смерть, къ которой присуждается Богомъ человѣкъ, должна заключаться для него не въ чемъ иномъ, какъ только въ разрушеніи и обращеніи въ землю изъ состава его природы того, что въ ней

есть земнаго или взятаго изъ земли, каковое есть ничто иное, какъ его тѣло (Быт. 2). Что же при этомъ должно статься съ душею? Хотя объ этомъ здѣсь ничего не говорится, но само собою необходимо предполагается, что разрушительная смерть, простертая на одно земное, не должна ея коснуться, такъ какъ она не отъ земли взята, а отъ самаго дуновенія Божія, или, что̀ тоже, она и по разрушеніи тѣла должна остаться цѣлою и невредимою, хотя въ тоже время сознавать и чувствовать себя иначе, разлучившись съ тѣломъ, съ которымъ такъ тѣсно и внутренно была соединена.

Послѣ сказаннаго не трудно видѣть, что, по мысли Бытописателя, человѣкъ созданъ былъ для безсмертія уже по тому самому, что созданъ былъ съ неземною, не подлежащею разрушенію душею. Но кромѣ этого и самое тѣло его, не смотря на свою *внутреннюю* вещественную грубость, назначено было къ безсмертію, такъ какъ создано было для всегдашняго союза съ безсмертною душею, только при этомъ со стороны души требовались извѣстныя нравственныя условія, при соблюденіи которыхъ тѣло могло остаться навсегда неразрывнымъ ея спутникомъ и сотрудникомъ, равно какъ наоборотъ, при ихъ нарушеніи оно должно было отдѣлиться отъ союза съ одушевляющею его душею и обратиться въ то само по себѣ безжизненное земляное вещество, изъ котораго было взято. Если, поэтому, Богъ угрожалъ человѣку за нарушеніе своей заповѣди смертію, то угрожалъ ею не въ смыслѣ всецѣлаго разрушенія его природы, а въ смыслѣ только ненормальнаго разрыва союза его души съ тѣломъ, вслѣдствіе чего тѣло должно было разрушиться и обратиться въ землю, а душа, по разлукѣ съ тѣломъ, должна была остаться одиночною, и жить сама собою безъ тѣла. Если, поэтому, далѣе и произнесенъ былъ Богомъ надъ падшимъ человѣкомъ смертный приговоръ, и на самомъ дѣлѣ сталъ онъ выполняться, то опять въ силу его человѣкъ не всецѣло

умираетъ или разрушается, а разрушается только по тѣлу, обращающемуся въ землю; что же касается его души, то она остается цѣлою и неизмѣнною, хотя вслѣдствіе своего новаго положенія сознаетъ себя и живетъ иначе, чѣмъ какъ это было въ ея союзѣ съ тѣломъ.

Вотъ мысль, какую о Богосозданной душѣ человѣческой въ ея отношеніи къ смерти имѣлъ св. Бытописатель, передавая свой разсказъ объ угрозѣ Божіей первымъ людямъ за ихъ преступленіе смертію, и о приведеніи этой самой угрозы Божіей въ исполненіе, послѣ ихъ грѣхопаденія. Между тѣмъ слѣды этой мысли можно примѣчать и въ его дальнѣйшей исторіи печальной участи произшедшаго отъ Адама, и подобно ему ставшаго подвергаться смерти всего рода человѣческаго. Такъ, напр. Моисей, передавая о смерти допотопныхъ патріарховъ, относительно Еноха замѣчаетъ, что „его не стало потому, что Богъ взялъ его“ (Быт. 5, 24), чѣмъ ясно показываетъ не только то, что, по оставленіи этой жизни, душа не умираетъ, но и то, что, по особенной волѣ Божіей, она даже прямо можетъ быть переселяема къ Богу, бывъ совершенно изъята отъ ужаса смерти, въ каковомъ смыслѣ взятіе Богомъ Еноха объясняетъ и ап. Павелъ (Евр. 11, 5; сравн. Сирах. 44, 15). Впослѣдствіи же, упоминая о смерти Авраама, Моисей слѣдующею весьма замѣчательною чертою характеризуетъ ее: „и скончался Авраамъ, и умеръ въ старости доброй... и приложился къ народу своему“ (Быт. 25, 8). Что, спрашивается, означаетъ: „и приложился къ народу своему“,—что послѣдовало или послѣ смерти, или совмѣстно со смертію Авраама? Можетъ быть, этимъ указывается только на то, что Авраамъ былъ погребенъ въ одной гробницѣ съ тѣлами или костьми своихъ предковъ? Но, какъ извѣстно, онъ умеръ и погребенъ былъ въ землѣ ханаанской, тогда какъ всѣ предки его, исключая Ѳарры, умерли и погребены были въ землѣ месепотамской и землѣ халдейской. Не будетъ ли, поэтому, со-

образнѣе съ существомъ дѣла понять означенныя выраженія въ томъ смыслѣ, что Авраамъ не тѣломъ, а душею приложился, и приложился не къ сборищу тѣлъ или костей, а къ сонму душъ своихъ единоплеменныхъ предковъ? Въ этомъ, конечно, а не иномъ смыслѣ могутъ и должны быть понимаемы и сказанныя Моисею предъ его смертію Самимъ Богомъ слова: „взойди на сію гору Аваримъ, на гору Нево... и приложись къ народу своему, какъ умеръ братъ твой на горѣ Оръ, и приложился къ народу своему“ (Втор. 32, 49. 50), такъ какъ гора Аваримъ, на которой умеръ Моисей, находилась въ землѣ моавитской, а гора Оръ, на которой умеръ Ааронъ—въ Аравіи каменистой, предки же Аароновы и Моисеевы умерли и погребены были въ Месопотаміи халдейской и ханаанской. Кромѣ того, Моисей, воспрещая евреямъ обращаться къ вызывателямъ душъ умершихъ (Лев. 19, 31. Второз. 18, 10. 11), этимъ самымъ ясно свидѣтельствуетъ о господствовавшей въ народѣ еврейскомъ вѣрѣ не только въ существованіе душъ умершихъ за гробомъ, но и въ возможность ихъ явленія между живыми, и если строго воспрещаетъ означенные вызовы умершихъ, то это дѣлаетъ, какъ должно думать, ради огражденія евреевъ отъ преступнаго и вреднаго для ихъ благочестія любопытства, а не потому, чтобы отрицалъ возможность явленія въ нѣкоторыхъ случаяхъ по вызову душъ умершихъ, такъ какъ подобнаго рода вызовы, что̀ подтверждается книгою Царствъ, оказывались иногда вполнѣ дѣйствительными, какимъ между прочимъ былъ вызовъ Сауломъ (при посредствѣ аэндорской волшебницы) умершаго Самуила (1 Цар. 28, 8—19). Къ сказанному остается присовокупить, что, по изображенію же Моисееву, Іаковъ, конечно, согласно съ его мыслію, ясно выражаетъ свою вѣру въ существованіе даже особеннаго опредѣленнаго мѣста, въ которое поступаютъ послѣ смерти души умершихъ, называя его преисподнею или адомъ. Такъ, по поводу безутѣшной вѣсти о снѣденіи любимаго сына своего

Іосифа звѣрями, онъ утѣшавшимъ его роднымъ говоритъ: „съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю“ (Быт. 27, 35), сойду (какъ необходимо понимать въ виду того убѣжденія Іакова, что сынъ его былъ съѣденъ звѣрями, а не гдѣ либо погребенъ) не тѣломъ, а душею, сойду не въ гробницу, чтобы тамъ свои кости соединить съ его костьми, а въ то мѣсто, гдѣ находится душа моего сына, чтобы съ его душею соединить и свою душу.

Объ этомъ дольнемъ жилищѣ душъ умершихъ въ дальнѣйшихъ священныхъ книгахъ, а именно въ книгѣ Іова, псалмовъ и нѣкоторыхъ пророковъ уже довольно часто упоминается и въ нихъ оно изображается уже довольно ясно и характерно. Это, какъ представляется здѣсь, страна слишкомъ отдаленная отъ жизни и Самаго Подаятеля ея—Бога, страна тьмы и мрака, куда почти не проникаетъ ни одинъ лучъ величія и славы Божіей, страна почти никогда ненарушимаго покоя или сна, молчанія или безмолвія, такъ что въ ней не слышится даже и хвалы Господу (Іов. 14, 10—12; 3, 17. 18. Пс. 30, 18; 87, 13; 93, 17; 113, 24. 25. Ис. 29, 4; 38, 18. Іерем. 51, 39). Жители же ея—это сознательно-разумныя существа, но только удрученныя самою крайнею немощностію и слабостію своихъ душевныхъ силъ. Если они говорятъ или бесѣдуютъ, то самымъ тихимъ и едва слышнымъ голосомъ. Если ихъ чувства иногда приходятъ въ нѣкоторое движеніе, при появленіи къ нимъ извѣстныхъ имъ на землѣ лицъ, то скоро они утихаютъ и потухаютъ, уступая собою мѣсто ничѣмъ не трогающейся нечувствительности. Вообще же они настолько слабы и безпомощны, что оказываются даже безсильными познавать Бога и возносить Ему подобающія хвалы (Іов. 26, 5. 6. Ис. 14, 9. 10. Іезек. 31, 16. 17. Пс. 6, 6; 48, 15; 113, 25. Ис. 38, 18).

Естественно, поэтому, было, въ виду этого, ветхозавѣтнымъ праведникамъ желать того, чтобы Господь избавилъ ихъ

души отъ ада преисподняго, а также естественно было, при своихъ вѣрованіяхъ въ благодѣтельное пришествіе Мессіи, вѣровать и надѣяться, что нѣкогда настанетъ и то время, когда, если не всѣ, то души праведныхъ будутъ освобождены изъ власти ада и войдутъ въ ближайшее общеніе съ Богомъ. Этою именно вѣрою и надеждою проникнуты слова Псалмопѣвца: *плоть моя вселится на упованіи, яко не оставиши душу мою во адѣ, ниже даси преподобному твоему видѣти истлѣнія* (Пс. 15, 9. 10), *обаче Богъ избавитъ душу мою изъ руки адовы, егда пріемлетъ мя* (Пс. 48, 16), а также слова Екклезіаста: *и возвратится персть въ землю, яко же бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (Еккл. 12, 7). Ею, конечно, одушевлялись и всѣ благочестивые іудеи, подтвержденіемъ чему могутъ между прочимъ служить встрѣчающіяся въ книгѣ Премудрости Соломоновой такого рода отрадныя, по поводу смерти, разсужденія, что „души праведныхъ въ рукѣ Божіей, и мученіе не коснется ихъ, что тогда какъ для многихъ исходъ ихъ кажется погибелью, отшествіе ихъ отъ насъ уничтоженіемъ, они пребываютъ въ мирѣ (Прем. 3, 1—3), и живутъ во вѣки, имѣя награду въ Господѣ и попеченіе у Вышняго (Прем. 5, 15); потому-то знать Бога есть полная праведность. и признавать власть Его—корень безсмертія (Прем. 15, 3), соблюденіе же закона—залогъ безсмертія, а безсмертіе приближаетъ къ Богу“ (Прем. 6, 18. 19).

Но что было предметомъ однихъ чаяній для ветхозавѣтныхъ праведниковъ, то на самомъ дѣлѣ сталось, съ пришествіемъ на землю Сына Божія; такъ какъ, по слову Апостола, Онъ чрезъ Свое (послѣ смерти) низшествіе въ преисподнія мѣста земли (адъ) и возшествіе на высоту (на небо) *плѣнилъ плѣнъ* (Еф. 4, 8. 9), подъ чѣмъ, конечно, разумѣть слѣдуетъ не что иное, какъ души увѣровавшихъ въ Него послѣ Его проповѣди во адѣ (1 Петр. 3, 18. 19) ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Онъ же, кромѣ того, во время своей земной жизни,

далъ въ своемъ ученіи твердое и несомнѣнное увѣреніе не только въ томъ, что души не могутъ быть убиваемы (Матѳ. 10, 28) или умирать (Лук. 20, 36), такъ какъ онѣ предназначены для вѣчной жизни (Матѳ. 25, 46), и Богъ есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ (Матѳ. 22, 32), но и въ томъ, что онѣ даже до воскресенія своихъ тѣлъ и всеобщаго суда, смотря по своимъ заслугамъ, непосредственно послѣ смерти или сподобляются блаженной и конечно съ полнымъ сознаніемъ соединенной жизни съ Богомъ, или же ведутъ плачевную и мучительную жизнь, при тяжкомъ сознаніи и чувствѣ своего отчужденія отъ Бога. Послѣднее ясно подтверждается обѣщаніемъ Спасителя своимъ ученикамъ идти къ Отцу и и приготовить имъ у Него мѣсто, чтобы они были тамъ, гдѣ Онъ Самъ будетъ (Іоан. 14, 2. 3), обѣщаніемъ Его разбойнику, висящему вмѣстѣ съ Нимъ на крестѣ: *днесь со Мною будеши въ раи* (Лук. 23, 43), а также Его притчею о богатомъ и Лазарѣ, изъ коихъ послѣдній тотчасъ послѣ смерти былъ ангелами отнесенъ радостно на лоно Авраамово, а первый вслѣдъ за смертію подвергся во адѣ томительнымъ мукамъ, понапрасну ища откуда либо получить для себя облегченіе (Лук. 16, 22—26.)

Потому-то и апостолы, хотя учили, что окончательное воздаяніе получатъ люди послѣ воскресенія и послѣдняго суда (1 Кор. 15, 51. 52; 5, 10), но къ этому присоединяли свое ясное ученіе и о томъ, что смерть не только не прекращаетъ душевной жизни человѣческой, но напротивъ служитъ переходомъ къ жизни другой, притомъ къ жизни для душъ вѣрующихъ и праведныхъ несравненно высшей и совершеннѣйшей, чѣмъ жизнь земная, такъ какъ она, чего нѣтъ при жизни въ тѣлѣ, будетъ состоять въ самомъ близкомъ единеніи съ Богомъ. *Мнѣ—еже умрети*, пишетъ ап. Павелъ, *пріобрѣтеніе есть... желаніе имый* (желаю) *разрѣшитися и со Христомъ быти* (1 Филип. 1, 21—23), *вѣмы бо, аще земная наша храмина тѣла разорится, созданіе отъ Бога имамы храмину нерукo-*

твореннy, вѣчну на небесѣхъ, ибо о семъ воздыхаемъ, въ жилище наше небесное облещися желающе (2 Кор. 5, 1. 2), *живуще въ тѣлѣ, отходимъ отъ Господа... дерзаемъ же и благоволимъ паче отойти отъ тѣла, и внити ко Господу* (2 Кор. 5, 6—8).

§ 38.

Ученіе древне-отеческое.

Послѣ столь прямаго и яснаго откровеннаго ученія о безсмертіи души, если что могло требоваться со стороны древнихъ христіанскихъ пастырей, при его раскрытіи и защитѣ, то развѣ только то, чтобы, насколько представлялось возможнымъ, предъ судомъ здравомыслящаго разума разъяснить и и оправдать тѣ основы, на которыхъ, согласно съ откровеніемъ, можетъ и должна непоколебимо опираться вѣра каждаго въ безсмертіе души. Между тѣмъ это и на самомъ дѣлѣ было сдѣлано ими, въ виду разнаго рода ложныхъ мнѣній, что прослѣдить для насъ весьма не безполезно. Какъ же древне-христіанскіе пастыри и учители подтверждаютъ и оправдываютъ несомнѣнность истины безсмертія души? По ихъ воззрѣнію, какъ мы сейчасъ увидимъ, и въ природѣ богоподобной души человѣческой есть залогъ ея безсмертія, но главное основаніе или причина ея безсмертія заключается не въ ней самой, такъ какъ она не самобытна, а въ виновникѣ ея—Богѣ, благоволившемъ создать ее для участія въ своей безсмертной жизни, и для этого надѣлившемъ ее природою, способною къ таковой жизни. Увѣренность, поэтому, въ безсмертіи души должна утверждаться не столько на замѣчаемыхъ въ ея собственной природѣ задаткахъ безсмертной жизни, сколько на вѣрѣ въ Самаго Бога, ясно выразившаго Свои неложныя намѣренія относительно безсмертія души, и въ ея природѣ и въ Своемъ письменномъ откровеніи.

Съ этого рода воззрѣніемъ на безсмертіе души мы встрѣчаемся уже у *св. Іустина мученика*. Такъ, имѣя въ виду древне-платоническое ученіе о безсмертіи души, опирающееся исключительно на природѣ самой же души, онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: „если душа живетъ, то живетъ не потому, что сама есть жизнь, а потому, что причастна жизни... Причастна же она жизни потому, что Богъ хочетъ, чтобы она жила; а потому если бы Богъ захотѣлъ, чтобы она болѣе не жила, могла бы и перестать нѣкогда жить, потому что душѣ не свойственно жить такъ, какъ Богу“ [1]). Съ другой же стороны, направляя рѣчь свою противъ невѣрующихъ въ безсмертіе души и загробную жизнь, Іустинъ дѣлаетъ такого рода весьма важную оговорку: „но я при этомъ не утверждаю, чтобы души уничтожались, что было бы весьма выгодно для злыхъ“, и на вопросъ: „что же бываетъ съ ними“, даетъ такой отвѣтъ: „души благочестивыхъ находятся въ лучшемъ мѣстѣ, а злыя и беззаконныя—въ худшемъ, ожидая здѣсь времени суда. Такимъ образомъ, тѣ, которыя оказались достойными видѣть Бога, уже не умираютъ, а другія подвергаются наказанію доколѣ Богу угодно, чтобы онѣ существовали и были наказываемы“ [2]). Въ другомъ же мѣстѣ Іустинъ прямо утверждаетъ, что духъ не подверженъ тлѣнію и не умираетъ [3]), и кромѣ того, обращаясь къ невѣрующимъ язычникамъ, отсылаетъ ихъ къ бывшей у нихъ въ ходу практикѣ вызыванія душъ умершихъ, чтобы они хотя чрезъ это убѣдились въ существованіи души послѣ смерти, если ничѣмъ другимъ не убѣждаются [4]), а также ссылается на то, что и нѣкоторые языческіе философы учили не только о существованіи душъ за гробомъ, но и объ ожидающихъ ихъ тамъ за

[1]) Dialog. cum Tryph. n 6.

[2]) Ibid. n. 5.

[3]) De resurrect. n 10

[4]) Apolog I. n 17.

грѣхи мученіяхъ, различаясь въ семъ случаѣ отъ христіанъ только тѣмъ, что послѣдніе эти мученія признаютъ вѣчными, тогда какъ они считали ихъ временными [1]). Ясно, что Іустинъ, хотя не усвоялъ безсмертія душѣ по самой ея природѣ, а поставлялъ его въ полную зависимость отъ одной только воли Божіей, но тѣмъ не менѣе истину ея безсмертія считалъ самою достовѣрною и несомнѣнною истиною. На чемъ же, по Іустину, основывается несомнѣнная въ ней увѣренность? Она прежде всего основывается на полной увѣренности въ томъ, что волѣ Божіей благоугодно продлить жизнь души навсегда и по смерти тѣла, въ послѣднемъ же удостовѣряетъ Самъ Богъ, давая знать людямъ частію чрезъ Свой естественный законъ, а болѣе всего чрезъ Свое откровеніе во Христѣ, что Онъ нѣкогда потребуетъ отчета въ ихъ свободныхъ дѣйствіяхъ, и воздастъ каждому должное въ жизни будущей, такъ какъ они не получаютъ полнаго воздаянія въ жизни настоящей. „Мы научены, говоритъ св. Іустинъ, что Богъ по благости Своей вначалѣ все устроилъ изъ безобразнаго вещества для людей, и что они, если по своимъ дѣламъ окажутся достойными Его назначенія, удостоятся жить съ Нимъ и царствовать съ Нимъ... А чтобы мы избирали и дѣлали то, что Ему благоугодно, Онъ (къ этому) убѣждаетъ насъ посредствомъ дарованныхъ намъ разумныхъ способностей и приведенія къ вѣрѣ... Мы, поэтому, держимся того ученія, что ни злодѣю, равно какъ ни корыстолюбцу, ни злоумышленнику, ни добродѣтельному невозможно скрыться отъ Бога и что каждый по качеству дѣлъ своихъ получитъ вѣчное мученіе, или спасеніе“ [2]).

---

[1]) De resurrect. n. 10. Apolog. I. n. 8.

[2]) Apolog. I n. 10 et 12. Сравн. n. 8 et 17. Можно замѣтить, что воззрѣніе Іустиново на полную зависимость безсмертія души отъ воли Божіей раздѣлялъ и ученикъ его *Татіанъ*, но онъ довелъ его до крайности, все нужное для безсмертія души отнесши къ одному Богу, и никакихъ задатковъ для безсмертія не предположивши въ самой душѣ. По его представленію, безсмертіе

Не иную, какъ можно полагать, имѣлъ мысль о безсмертіи души и *св. Θеофилъ антіохійскій,* хотя не высказываетъ ее вполнѣ ясно и опредѣленно. На вопросъ: созданъ ли человѣкъ по природѣ смертнымъ или безсмертнымъ, онъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „Богъ сотворилъ его ни смертнымъ, ни безсмертнымъ, но... способнымъ къ тому и другому, чтобы, если устремится онъ къ тому, что ведетъ къ безсмертію, исполняя заповѣдь Божію, получилъ отъ Него въ награду за это безсмертіе, и сдѣлался бы Богоподобнымъ, если же уклонится къ дѣламъ смерти, не повинуясь Богу, самъ былъ бы виновникомъ своей смерти“ [1]). Изъ приведеннаго мѣста нетрудно видѣть, что Θеофилъ, подобно Іустину, безсмертіе не считалъ существенною и необходимою принадлежностію природы человѣческой, а поставлялъ его въ исключительную зависимость отъ правосудной воли Божіей, располагающей имъ, соотвѣтственно съ нравственною заслугою человѣка. Но при этомъ нужно замѣтить, что Θеофилъ ведетъ здѣсь рѣчь не о безсмертіи одной души, а всего въ совокупности человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, а потому, хотя онъ и говоритъ объ утратѣ человѣкомъ черезъ грѣхъ и смерть безсмертія въ означенномъ смыслѣ [2]), вовсе не поднимаетъ и не рѣшаетъ вопроса

души перваго человѣка исключительно зависѣло отъ его связи съ дарованнымъ ей Богомъ безсмертнымъ божественнымъ духомъ, въ которомъ собственно заключался тотъ образъ Божій, какимъ украсилъ Богъ человѣка. По паденіи же послѣдняго божественный духъ раздѣлился съ его душою, улетѣвъ, подобно голубю, на небо къ своему перво-источнику—Богу, вслѣдствіе этого душа естественно должна была лишиться безсмертія и подвергнуться смерти наравнѣ съ тѣломъ, съ которымъ нѣкогда и воскреснетъ. Этотъ впрочемъ послѣдній выводъ Татіанъ нѣсколько смягчаетъ дѣлаемымъ имъ исключеніемъ по отношенію къ душамъ праведнымъ, которыя, по его представленію, чрезъ свою богоугодную жизнь опять могутъ возвращать къ себѣ божественный безсмертный духъ, и, никогда не разлучаясь съ нимъ, могутъ никогда не умирать, продолжая жить вѣчно (Orat. contr. graec. n. 7. 12. 13. 15. 16 et 20).

[1]) Ad Autholic. lib. II. n. 27.

[2]) Ibidem.

о томъ, продолжаетъ ли по смерти существовать душа сама собою, независимо отъ тѣла, или нѣтъ и если продолжаетъ и никогда не перестаетъ существовать, то что служитъ для этого ручательствомъ?

Впрочемъ, если у самаго Ѳеофила нѣтъ прямаго отвѣта на эти вопросы, то имъ по крайней мѣрѣ сдѣланы были весьма важныя указанія на то, гдѣ нужно искать ихъ разрѣшенія, а именно, указано было съ одной стороны на предназначеніе Богомъ человѣка къ безсмертію, а съ другой на дарованіе Богомъ его природѣ, кромѣ способности къ смерти, и способности къ безмертію, каковая, конечно, должна быть относима по преимуществу къ душѣ, а не къ тѣлу. На этомъ то и останавливаетъ свое особенное вниманіе *Аѳинагоръ*, имѣвшій прямую цѣль опредѣлить и разъяснить тѣ основы, на которыхъ непоколебимо зиждется вѣра въ безсмертіе. По его воззрѣнію, главная причина безсмертія души заключается въ волѣ на то Божіей; но воля Божія являетъ себя въ самой же душѣ человѣческой, которая создана ею такъ, что по своей природѣ есть совсѣмъ не то, что чувственныя и неразумныя существа; потому что тогда какъ послѣднія существуютъ не въ себѣ и не для себя, а ради другихъ, именно разумныхъ созданій, почему и мгновенно то возникаютъ, то погибаютъ, разумная душа человѣческая наоборотъ представляетъ собою нѣчто въ себѣ самомъ и для себя самаго, но ничуть не для чего либо скоропреходящаго и тлѣннаго существующее, а потому она не можетъ уничтожиться и должна существовать непрерывно, подобно тому, какъ существуютъ и духи безплотные [1]). Что же именно, по Аѳинагору, есть въ душѣ человѣческой такого, что составляетъ зародышъ или залогъ ея безсмертія, и что свидѣтельствуетъ о соизволеніи на него воли Божіей? На это Аѳинагоръ отвѣчаетъ слѣдую-

[1]) De resurrect. n. 12 et 16.

щимъ: „Богъ создалъ насъ не какъ овецъ или скотовъ, не понапрасну и не для того, чтобы мы погибали и уничтожались [1]), или чтобы жили только на короткое время возжигаемою и потомъ совершенно угасающею жизнію. Такую жизнь, я думаю, Богъ удѣлилъ животнымъ, пресмыкающимся, летающимъ и плавающимъ или, вообще сказать, всѣмъ безсловеснымъ, но тѣмъ, которые носятъ въ себѣ образъ Самаго Творца, владѣютъ умомъ и одарены разумнымъ смысломъ, Творецъ опредѣлилъ существованіе вѣчное, чтобы они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость, и, слѣдуя закону и правдѣ, безболѣзненно пребывали во вѣки съ тѣмъ, съ чѣмъ проводили предшествующую жизнь, находясь въ тлѣнныхъ и земныхъ тѣлахъ“ [2]). Въ другомъ же мѣстѣ, касаясь ожидающей человѣка загробной жизни, онъ говоритъ: „мы не по человѣческимъ выдумкамъ воображаемъ ее, обольщая себя ложными ожиданіями, а вѣримъ неложному ручательству—намѣренію Сотворившаго насъ, съ какимъ онъ создалъ человѣка изъ безсмертной души и тѣла, даровалъ ему умъ и врожденный законъ—для соблюденія и сохраненія того, что̀ дано отъ Него, и что̀ потребно для разумной жизни. Мы хорошо знаемъ, что Онъ и не создалъ бы такое живое существо, и не украсилъ бы его всѣмъ—для всегдашней жизни, если бы не хотѣлъ, чтобы эта тварь всегда пребывала. Итакъ, заключаетъ Аѳинагоръ, если Творецъ всего создалъ человѣка для того, чтобы онъ былъ причастникомъ разумной жизни, и чтобы онъ, сдѣлавшись созерцателемъ Его величія и сіяющей во всемъ мудрости, всегда пребывалъ въ такомъ созерцаніи, согласно съ намѣреніемъ Его и своею, полученною отъ Него, природою, то таковая причина, по которой онъ созданъ, даетъ несомнѣнное удостовѣреніе въ томъ, что онъ непрерывно будетъ суще-

---

[1]) Legat. pro christ. n. 31.

[2]) De resurrect. mort. n. 12

ствовать“ [1]). Залогъ, слѣдовательно, безсмертія души человѣческой, а также явленная на это воля Божія, заключаются, по Аѳинагору, въ богоподобіи души, а вмѣстѣ съ симъ и въ ея призваніи и приспособленіи къ причастію въ вѣчной божественной жизни, а именно къ причастію въ разумной жизни Божіей чрезъ всегдашнее созерцаніе совершенствъ Божіихъ, и въ жизни нравственной чрезъ всегдашнее слѣдованіе закону божественному и правдѣ. Достаточно, поэтому, только сознать въ душѣ своей ея богоподобіе, ея способность къ боговѣденію и нравственному богоуподобленію, чтобы быть несомнѣнно увѣреннымъ въ ея безсмертіи. Въ частности же Аѳинагоръ, останавливаясь на присущей душѣ человѣческой идеѣ правды, какъ отобразѣ правды божественной, и во имя ея считаетъ необходимымъ признать непрерывное существованіе души и послѣ смерти или послѣ разлученія ея съ тѣломъ, такъ какъ каждый человѣкъ долженъ получить слѣдуемое по заслугамъ своимъ, а между тѣмъ въ настоящей земной жизни часто добродѣтельные до самой смерти страждутъ, тогда какъ наоборотъ порочные благоденствуютъ [2]).

Св. Иринеи тоже безсмертіе души поставляетъ въ полную зависимость отъ воли Божіей, и дающей ей изначала бытіе, и продолжающей это бытіе на всегдашнія времена [3]), хотя въ тоже время онъ и въ самой душѣ видитъ задатки ея безсмертія, а именно, въ ея духовности, вслѣдствіе которой она по самой природѣ своей не можетъ подлежать разрушенію или тлѣнію, поражающему одно грубое и вещественное человѣческое тѣло [4]).

И по *Тертулліану*, хотя душа носитъ залогъ своего безсмертія въ самой же своей духовной, а потому не гибну-

---

[1]) Ibid. n. 13.

[2]) Ibid. n. 18.

[3]) Advers. haeres. lib. II. c. 34. n. 2.

[4]) Ibid. lib. V. c. 7. n. 1.

щей природѣ [1]), отъ чего происходитъ и всеобщая вѣра въ ея безсмертіе, выражающаяся въ разнаго рода поминовеніяхъ умершихъ [2]), но въ послѣднемъ своемъ основаніи безсмертіе души зависитъ отъ Самаго Бога, подобно тому, какъ и образъ Божій, которымъ украшенъ человѣкъ, зависитъ отъ своего вѣчнаго Первообраза и только отъ Него или въ связи съ Нимъ получаетъ свою дѣйствительную силу и жизнь [3]).

Другіе, впрочемъ, древніе учители въ подтвержденіе безсмертія души ограничивались одними только указаніями на ея невещественность или духовность, какъ такое свойство, которое необходимо исключаетъ собою ея разрушимость и предполагаетъ ея нетлѣнность. Таковы были *св. Ипполитъ* [4]) и знаменитые ученые александрійцы — *Климентъ* и *Оригенъ*, изъ коихъ послѣдніе кромѣ того указывали еще на внутренне и нераздѣльно соединенную съ природою души ея способность къ непрерывной духовно-нравственной усовершимости, необходимо предполагающую ея существованіе и за предѣлами гроба [5]). Тоже самое можно замѣтить и относительно западнаго христіанскаго писателя *Лактанція*, который, доказывая безсмертіе души, въ виду матеріалистическихъ возраженій Лукреціевыхъ, ссылается то на невещественность души, дѣлающую ее свободною отъ всякаго разрушенія, то на ея способность къ непрерывному внутреннему самодвиженію или самодѣятельности, указывающую на возможность ея существованія и по смерти тѣла, то на ея стремленіе къ небесному и вѣчному, долженствующее осуществиться послѣ смерти въ ея возвращеніи къ тому вѣчному Первоисточнику, изъ котораго произошла она, то наконецъ на внутренне-присущія душѣ

---

[1]) De resurrect. carn. n. 34.

[2]) De testim. anim. n. 4.

[3]) De baptism. n. 5.

[4]) Philosoph. X, 34.

[5]) Клим. алекс. Strom. lib. VI, c. 6. Ориг. Contr. Cels. III, 22.

чувство нравственнаго долга и вѣру въ праведное за поступки мздовоздаяніе, какъ необходимо требующія для ней другой жизни, такъ какъ добродѣтель и порокъ достойно не вознаграждаются въ сей жизни [1]).

Но *св. Аѳанасій александрійскій*, отдавая должное значеніе убѣжденіямъ въ безсмертіи души, основывающимся на природѣ самой души, не останавливается на этомъ, а идетъ дальше, указывая на самое главное или послѣднее основаніе нашей вѣры въ безсмертіе души, а именно, на волю или благость Божію, по которой угодно было Творцу создать человѣка по своему подобію, и слѣдовательно во образъ Своей вѣчности. Если, по Аѳанасію, душа есть не то, что тѣло, то по этому самому уже она должна быть безсмертна, въ противоположность смертному тѣлу. Если, далѣе, душа не только тѣло, но и саму себя движетъ, въ чемъ и выражается ея жизнь; то опять и поэтому она должна быть безсмертна, потому что отрѣшеніе отъ ней недвижимаго тѣла не можетъ лишить ее существенно принадлежащей ей способности къ самодвиженію или самодѣятельности, а вмѣстѣ съ нею и самой ея жизни. Если, кромѣ того, душа и въ тѣлѣ можетъ жить, какъ бы находясь внѣ тѣла, когда отрѣшается отъ земнаго и временнаго и устремляется къ небесному и вѣчному, то тѣмъ болѣе она должна быть въ состояніи жить подобною жизнію тогда, когда со смертію совершенно отрѣшается отъ бреннаго тѣла [2]) Но это воззрѣніе на безсмертіе души св. Аѳанасій восполняетъ въ другомъ мѣстѣ такого рода разсужденіемъ о человѣкѣ вообще, а слѣдовательно и его душѣ, что онъ, какъ „созданный изъ ничего, по своей природѣ смертенъ, что его удерживать отъ смерти и сдѣлать причастникомъ безсмертія и можетъ только его подобіе Богу, а также причастіе Его слову, и что чело-

---

[1]) De opif c. Dei, n. 16. Instit. lib. VII. De vit. beat. n. 5, 9 et 12.

[2]) Contr. gent. n. 33.

вѣкъ, поэтому, долженъ жить жизнію по Богу, а также пребывать въ непрерывномъ общеніи съ Словомъ, чтобы отдалять отъ себя навсегда смерть, и, согласно съ назначеніемъ Божіимъ, жить вѣчно,—во образъ божественной вѣчности“ [1]).

Такъ учили о безсмертіи души и дальнѣйшіе отцы и учители церкви съ тою только разницею, что одни изъ нихъ, какъ наприм. *Григорій нисскій* [2]), *Григорій назіанзенъ* [3]), *Златоустъ* [4]), *Θеодоритъ* [5]), *Григорій великій* [6]), *и Максимъ исповѣдникъ* [7]) ограничивались въ семъ случаѣ по преимуществу однимъ указаніемъ на невещественность или духовность души, какъ на такое свойство, которое несомнѣнно свидѣтельствуетъ о безсмертности ея природы, а другіе, какъ напр. *Кириллъ іерусалимскій* [8]), *Епифаній* [9]), *Исидоръ пелусіотъ* [10]) и *Софроній іерусалимскій* [11]), принимая во вниманіе то обстоятельство, что бытіе души, какъ и всего тварнаго и конечнаго, въ послѣднемъ своемъ основаніи зависитъ отъ одного Бога, присовокупляли къ этому, что хотя она безсмертна, но не такъ, какъ безсмертенъ Богъ, или что она безсмертна только по волѣ или милости Божіей.

Августинъ же, подобно Аѳанасію, опять эти два, взаимно себя восполняющія воззрѣнія соединяетъ въ одно общее и цѣ-

---

[1]) De incarnat. Dei-Verbi et advent. in carn. n. 4 et 5.

[2]) De eo, quid sit ad imag Dei. In Patr. curs compl. graec. T. 44. col. 1328.

[3]) Orat. 2. n. 28 et 75.

[4]) In Genes. homil. 21. n. 6.

[5]) Divin. decret. epitom. c. 9. de homin.

[6]) Moral. IV. 1. n 5. Dialog. IV. c. 5. 6 et 45. Можно замѣтить, что Григорій великій въ подтвержденіе безсмертія души ссылается еще на то, что нѣкоторые удостоивались видѣть по смерти душъ нѣсомыхъ, ангелами на небо (Dialog. IV. c. 7 et 10).

[7]) Opuscul. de anim. Curs. patr. compl. graec. T. 91. col. 354—360.

[8]) Cathech. 4. n. 18.

[9]) Haeres. 44. vel 64. n. 37.

[10]) Lib. III. epist. (ad diac. Isydor.) 95.

[11]) Epist. Catholic. Sophron. Binii. concil T. V. p. 175.

лостное представленіе о безсмертіи души. По его ученію, душа безсмертна уже по тому самому, что духовна, такъ какъ все духовное просто, недѣлимо и неразрушимо [1]). Она безсмертна также и потому, что разумна, или, что́ тоже, одарена существенно ей принадлежащею способностію познанія, которая, какъ самое содержимое ею знаніе, не можетъ когда либо погибнуть [2]). Кромѣ того, душу дѣлаетъ безсмертною и то, что она составляетъ собою всегда живую и неустанно дѣйствующую силу, которая никакъ не можетъ перейти въ противоположное ей состояніе бездѣйствія и мертвенности, подобно тому, какъ и тѣло, по своемъ разрушеніи, не можетъ стать чѣмъ либо другимъ — противоположнымъ тѣлу, или же обратиться въ ничтожество, а должно остаться по своему существу тѣмъ же самымъ тѣломъ [3]). Но при всемъ этомъ, по Августину, душа не сама по себѣ или по своему собственному естеству безсмертна, какъ безсмертенъ Богъ, потому что она, какъ все тварное, зависитъ отъ Творца и подлежитъ измѣняемости, отъ чего свободенъ одинъ Богъ [4]). Ея безсмертіе служитъ только образомъ безсмертія вѣчнаго Бога, и по тому самому она и безсмертна, что носитъ на себѣ образъ Божій [5]).

И по *Дамаскину* душа по тому самому, что по своей природѣ духовна и проста, безсмертна. Но это именно, а не иное существо даровано душѣ благодатію Зиждителя [6]), а потому вѣчное продолженіе его, равно какъ и самое бытіе, зависитъ отъ воли Божіей, и есть дѣло ея вседержительной силы и благости [7]).

---

[1]) De Trinit. lib. VI. c. 6. n. 8.
[2]) De immortalit. anim. c. 1, 2 et 7.
[3]) Ibid. c. 8 et 12.
[4]) De Trinit. lib. XV. c 5.
[5]) Ibid. lib. XIV. c. 3 et 4.
[6]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
[7]) Ibid. c 28.

Послѣ всего вышесказаннаго не трудно видѣть, что, по воззрѣнію древнихъ отцевъ и учителей церкви, хотя безсмертіе души имѣетъ свои задатки въ самой же природѣ души, но въ послѣднемъ своемъ основаніи утверждается въ Богѣ, въ отношеніи къ которому душа, какъ носительница Его образа, стоитъ въ самой близкой, внутренней связи и зависимости. Вмѣстѣ же съ симъ совершенно ясно и то, что, по ихъ же воззрѣнію, вѣра въ безсмертіе души въ своемъ послѣднемъ основаніи опирается не на чемъ иномъ, какъ на вѣрѣ въ Самаго Бога, что̀, замѣтимъ мимоходомъ, вполнѣ вѣрно, и, независимо отъ важныхъ теологическихъ основаній или соображеній, оправдывается личнымъ религіознымъ сознаніемъ каждаго, а также опытнымъ наблюденіемъ надъ проявленіемъ подобнаго же сознанія въ жизни другихъ. То и другое неотразимо свидѣтельствуетъ, что вѣра въ безсмертіе души всегда бываетъ внутренне-нераздѣльна съ вѣрою въ Бога, и въ такой находится отъ ней зависимости, что сила ея всегда опредѣляется степенью или мѣрою послѣдней. Чѣмъ живѣе и глубже бываетъ въ комъ вѣра въ Бога, тѣмъ тверже и несомнѣннѣе тотъ вѣритъ въ безсмертіе своей души. И наоборотъ, чѣмъ слабѣе и безжизненнѣе вѣритъ кто въ Бога, тѣмъ колебательнѣе и сомнительнѣе въ томъ бываетъ вѣра въ свое безсмертіе. Кто же совсѣмъ теряетъ или заглушаетъ въ себѣ вѣру въ Бога, тотъ обыкновенно перестаетъ вовсе вѣрить въ безсмертіе души или въ будущую жизнь. Все это происходитъ совершенно естественнымъ и понятнымъ образомъ. Потому что мало вѣрующій или не вѣрующій въ Бога уже тѣмъ самымъ, что мало вѣруетъ или вовсе не вѣруетъ, лишаетъ себя возможности имѣть полную и твердую увѣренность въ своемъ безсмертіи, такъ какъ чрезъ это тотъ и другой или ослабляютъ, или совершенно прерываютъ внутреннюю и живую связь съ Источникомъ своего безсмертія и жизни, при чемъ всякаго рода доказательства въ пользу безсмертія души, основываю-

щіяся на однихъ соображеніяхъ разума, могутъ оказаться совершенно неубѣдительными и безплодными. Вѣрующій же искренно въ Бога, напротивъ, уже по тому самому, что вѣруетъ въ Него, не можетъ не быть вполнѣ увѣреннымъ въ своемъ безсмертіи, потому что, непрерывно чрезъ вѣру поддерживая внутреннюю живую связь съ божественнымъ Источникомъ вѣчной жизни, онъ вмѣстѣ съ симъ черпаетъ всегда отсюда увѣреніе и въ своемъ собственномъ назначеніи для этой жизни,—увѣреніе, понятно, не отвлеченно-теоретическое, а жизненно-практическое, но по этой же причинѣ самое сильное, неотразимо дѣйствительное и несомнѣнно вѣрное. Тотъ, напр. кто всегда живо сознаетъ въ себѣ образъ Божій и отсюда всѣми помыслами своими всегда устремляется къ своему Первообразу-Богу, никогда не можетъ придти къ той мысли, чтобы этотъ образъ, составляющій собою нѣчто родственное и единое съ своимъ вѣчнымъ Первообразомъ, могъ когда либо вмѣстѣ съ душею совершенно померкнуть или исчезчуть, какъ что либо по отношенію къ нему стороннее и чуждое. Точно также и тотъ, кто всегда проникается чувствами искренняго благоговѣнія и искренней сыновней любви къ Богу, а также всегда испытываетъ отеческую любовь Божію, никогда не допуститъ въ себѣ той мысли, чтобы любящій Богъ захотѣлъ когда либо совершенно пресѣчь его жизнь и расторгнуть Свою съ нимъ родственную связь, подобно тому, какъ и любящее свою мать и любимое своею матерью дитя никогда не повѣритъ тому, чтобы мать хотѣла одна пережить его или, что́ тоже, желала бы ему смерти. Равнымъ образомъ никогда не допуститъ въ себѣ сомнѣнія относительно безсмертія души и будущаго воздаянія и тотъ, кто всегда живо сознаетъ себя призваннымъ къ нравственному богоподобному совершенству, и всегда въ своей жизни управляется живымъ чувствомъ нравственнаго долга и ясною мыслію о Богѣ, какъ своемъ законодателѣ, судьѣ и мздовоздателѣ. Вотъ какъ

внутренно и нераздѣльно соединена съ вѣрою въ Бога вѣра въ безсмертіе души и потому-то она также всеобща и существенно необходима въ человѣчествѣ, какъ и самая вѣра въ Бога [1])!

Но обратимся къ дальнѣйшему изображенію преимущественнѣйшихъ по сравненію съ тѣломъ свойствъ богосозданной души человѣческой, изъ коихъ мы указали только, какъ на общія и основныя, на ея духовность и безсмертіе, а между тѣмъ эти два послѣднія свойства души необходимо предполагаютъ или заключаютъ подъ собою и другія не менѣе важныя и существенно ей принадлежащія свойства.

---

[1]) Можно замѣтить, что древними учителями, а также христіанскими писателями въ общихъ и существенныхъ чертахъ высказано было все, что̀ только могло быть сказано въ пользу безсмертія души, а потому въ дальнѣйшее и даже настоящее время мы встрѣчаемся только съ повтореніемъ ими сказаннаго, хотя повтореніемъ въ болѣе развитой и доказательно построенной формѣ. Таково, напр., по существу своему такъ называемое *метафизическое доказательство безсмертія души*, основывающееся на простотѣ и неразложимости души, при чемъ, подобно нѣкоторымъ древнимъ учителямъ, обыкновенно указываютъ на единство или тождество съ собою души, всегда не по частямъ, а всецѣло проявляющей себя во всѣхъ своихъ актахъ, а въ виду матеріалистическаго ученія о единствѣ души, какъ гармоніи тѣла, обыкновенно ссылаются на присущую душѣ способность къ рефлексу, въ силу котораго она, сознавая себя какъ самодѣятельное начало, всегда во всѣхъ своихъ отправленіяхъ ясно отличаетъ себя, какъ отъ тѣла, такъ и отъ всѣхъ чувственныхъ впечатлѣній. Таково также по своему характеру и позднѣйшее такъ называемое *телеологическое доказательство*, основывающееся на замѣчаемой вездѣ сообразности средствъ съ цѣлями, и переходѣ отсюда къ сознанію необходимости удовлетворенія въ будущей жизни неудовлетворенныхъ въ настоящей жизни стремленій души къ истинѣ, добру и блаженству, на что, какъ вообще, такъ по преимуществу въ примѣненіи къ нравственнымъ стремленіямъ, требующимъ праведнаго воздаянія, указывалось и древними учителями. Таково и такъ называемое *религіозное доказательство* безсмертія души, основывающееся на жизненно-религіозныхъ отношеніяхъ ея къ Богу, какъ образа къ своему вѣчному Первообразу, на что, какъ мы видѣли, тоже неоднократно было указываемо древними учителями. Къ сказанному можно присовокупить, что нѣкоторые изъ ученыхъ въ настоящее время находятъ возможнымъ оправдывать научнымъ образомъ возможность явленій душъ, чтобы

§ 39.

Образъ Божій, какъ существенная принадлежность богосозданной души человѣческой.

Такъ, на основаніи выше изъясненныхъ нами свойствъ души, мы прежде и непосредственнѣе всего приходимъ къ необходимости признать за душею, какъ существенную и неотъемлемую ея принадлежность, ту самую важную и многознаменательную особенность, которою, по словамъ Бытописателя, человѣкъ отличенъ и возвышенъ былъ предъ всѣми земными тварями, т. е. образъ Божій. Почему же такъ? Потому что, какъ мы видѣли, душа, будучи духовна и безсмертна, или, что̀ тоже, будучи такимъ существомъ, которое настолько отлично отъ тѣла, насколько отлично небесное отъ земнаго, нетлѣнное отъ тлѣннаго, самостоятельное и самодѣятельное отъ страдательнаго или оруднаго, уже по этому самому составляетъ собою самое главное и существенное въ человѣческой природѣ, а именно, составляетъ то, почему человѣкъ есть собственно человѣкъ, а не то, что̀ всѣ другія земныя твари, хотя по тѣлу своему, подобно имъ принадлежитъ къ области земнаго. А если такъ, то понятно, что мы не можемъ и не должны иначе понимать слова Бытописателя о намѣреніи Божіемъ создать человѣка по образу Своему и подобію, т. е. по подобному Себѣ образу (Быт. 1, 26), а также о самомъ созданіи человѣка по образу Божію (ст. 27), какъ только въ преимущественномъ или даже въ исключительномъ примѣненіи къ душѣ человѣческой, тѣмъ болѣе, что и самъ Бытописатель для такого пониманія даетъ твердое основаніе. По его изображенію, первосозданный человѣкъ сталъ душею живою, т. е. истиннымъ и дѣйствительнымъ человѣкомъ, а вмѣстѣ съ

чрезъ это опытно доказать безсмертіе души. Между тѣмъ на возможность и дѣйствительность подобнаго рода явленій находятся указанія у нѣкоторыхъ древнихъ христіанскихъ пастырей (напр. у св. Іустина и у Григорія великаго).

симъ и человѣкомъ по образу Божію, только послѣ того, когда Богъ вдунулъ въ лице его дыханіе жизни или душу (Быт. 2, 7). До этого, слѣдовательно, мгновенія, онъ не былъ истиннымъ человѣкомъ или человѣкомъ по образу Божію, а былъ только по наружности или однимъ чисто тѣлеснымъ человѣкомъ, подготовленнымъ къ принятію въ себя истиннаго духовнаго человѣка, къ чему слѣдуетъ присовокупить, что въ этомъ положеніи онъ былъ только однимъ наружнымъ жилищемъ или храмомъ, въ которомъ имѣлъ быть помѣщенъ образъ Божій или же однимъ только земнымъ и чувственнымъ пьедесталомъ, нарочито подготовленнымъ для того, чтобы на немъ могъ достойно утвердиться этотъ образъ. Кромѣ того Бытописатель, какъ на одну изъ существенныхъ характеристическихъ чертъ образа Божія, указываетъ на способность человѣка къ обладанію землею и всѣми земными тварями (Быт. 1, 26); но понятно, что эта способность относится къ душѣ, а не къ тѣлу. Къ сказанному нужно присовокупить, что и ап. Павелъ образъ Божій, по которому созданъ былъ человѣкъ и къ возстановленію котораго въ себѣ призываются всѣ христіане, поставляетъ въ неложномъ познаніи (Колос. 3, 9. 10), а также въ праведности и святости истины (Еф. 4, 24),—что̀ опять относится къ душѣ, а не къ тѣлу.

Такъ учили объ образѣ Божіемъ, какъ существенной принадлежности одной души человѣческой, и древніе отцы и учители церкви. Правда, нѣкоторые, какъ напр. *Іустинъ*[1]) и *Иринеи*[2]), въ виду ложныхъ дуалистическихъ ученій о человѣческомъ тѣлѣ, какъ о чемъ-то низкомъ и зломъ, чтобы поднять значеніе послѣдняго, и на него распространяли образъ Божій, по которому созданъ былъ человѣкъ, но, дѣ-

---

[1]) De resurrect. n. 7.

[2]) Contr haeres. lib. V c. 6. n. 1. Таково представленіе и у Тертулліана (De resurrect. carn. n. 6).

лая это, они вовсе не думали тѣло признавать одинаковымъ наравнѣ съ душею участникомъ въ образѣ Божіемъ, а хотѣли этимъ выразить только ту мысль, что и тѣло не чуждо извѣстной доли причастія образу Божію, такъ какъ оно создано непосредственно Самимъ Богомъ, и создано для того, чтобы служить приличнымъ жилищемъ, органомъ и выразителямъ души [1]), а вмѣстѣ съ симъ и быть достойнымъ храмомъ, носителемъ или наружнымъ выразителемъ самаго образа Божія, нераздѣльно соединеннаго съ душею. Потому то означенные учители, когда имѣли прямою цѣлью указать, въ чемъ именно заключается сходство или даже нѣкоторое родство между человѣкомъ и Богомъ, указывали или вообще на душу человѣческую, или въ частности на ея существенныя свойства, разумъ и свободу [2]). Другіе же изъ древнихъ христіанскихъ учителей, выходя изъ понятія о Богѣ, какъ чистѣйшемъ духѣ, которому истиннымъ образомъ не можетъ служить что либо вещественное или плотское, твердо и рѣшительно настаивали на томъ, что образъ Божій въ человѣкѣ заключается не въ тѣлѣ; а въ одной душѣ, хотя при этомъ ими не отрицалось и то, что этотъ образъ, вслѣдствіе внутренней и неразрывной связи души съ тѣломъ, въ извѣстной мѣрѣ отображается или выражается и въ тѣлѣ [3]). Таковы послѣ *Климента александрійскаго* [4]) и *Оригена* [5]), были: *Амвросій* [6]), *Кириллъ іерусалимскій* [7]), *Василій великій* [8]), *Григорій нисскій* [9]), *Злато-*

[1]) *Іуст.* De resurrect. n. 10. *Ириней.* Contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 4.

[2]) *Іуст.* Dialog. cum Tryph. n. 4. *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 4. n. 3.

[3]) *Епифаній*, напр. Haeres. 70. n. 2 et 3. *Августъ.* De Genes ad lit. imperfect. lib. c. 16. n. 60.

[4]) Strom. II, 22; V, 4.

[5]) Contr. Cels. lib. VIII. n. 49. De princip. lib. I. c. 1. n. 7.

[6]) Hexaemer. lib. VI. c. 8. n. 45.

[7]) Cathech. 4. n. 18.

[8]) In Psalm. 48. n. 8.

[9]) De hominis opific. c. 16. Quid sit ad imag. Dei. Curs patr. graec. T. 41. col. 1527.

устъ [1]), *Григорій назіанзенъ* [2]), *Кириллъ александрійскій* [3]), *Августинъ* [4]), *Θеодоритъ* [5]), *Исидоръ пелусіотъ* [6]), *Дамаксинъ* [7]) и другіе. Всѣ они одинаково ясно и прямо учили объ исключительной принадлежности образа Божія одной душѣ человѣческой, но съ большею сравнительно полнотою и опредѣленностію мысль свою высказывали тѣ изъ нихъ, которые имѣли при этомъ въ виду антропоморфистовъ, полагавшихъ образъ Божій не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, и съ этимъ связывавшихъ свое грубо-чувственное представленіе о Богѣ, какъ существѣ во всемъ похожемъ на человѣка, не исключая его тѣла и всѣхъ тѣлесныхъ органовъ. Въ виду этого грубаго заблужденія антропоморфистовъ, ими обыкновенно указывалось на то, что писаніе, тогда какъ ясно учитъ объ образѣ Божіемъ въ человѣческой душѣ, одаренной способностію владычествовать надъ всѣмъ земнымъ [8]), а также достигать нравственнаго богоподобнаго совершенства [9]), нигдѣ ничего не говоритъ о принадлежности этого образа и тѣлу, что, далѣе, если въ писаніи Богъ изображается съ разными тѣлесными органами, то это дѣлалось только по снисходительности къ немощности представленій людскихъ, почему должно быть понимаемо не грубо-чувственно, а богоприлично [10]), и что,

---

[1]) In Genes. homil. 8. n. 3.

[2]) Orat. 45. n. 7.

[3]) Advers. antropomorphist.

[4]) De Trinit. lib. XIV. c. 3.

[5]) In Genes. quaest. 21.

[6]) Epist. lib. III, 95.

[7]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[8]) *Григ. нисск.* De homin. opific. c. 4. *Злат.* In Genes. homil. 8. n. 3. *Θеодоритъ* in Genes. quaest. 20. *Исидоръ пелус.* lib III. epist. 95.

[9] *Август.* De Trinit. lib. XII. c. 7. *Кирил. алекс.* lib. IX. comment. in Iohnn c. 14. vers. 20.

[10]) *Григор. наз.* Orat. 31 (theologiae 5). n. 22. *Кирил. алекс.* Advers. Iulian. lib. V. col. 765 (Curs. patr. graec. T. 76). *Август.* De civit. lib. XII. c. 23; lib. XVI. c. 5 et 32. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. I. c. II.

наконецъ, въ самомъ же писаніи вездѣ Богъ изображается, какъ существо безпредѣльное, неизмѣняемое и безсмертное,— что̀ исключаетъ всякую мысль о существованіи въ Божеской природѣ чего либо похожаго, какъ на все вообще вещественное или плотское, такъ и въ частности на тѣло человѣческое [1]). А чрезъ все это, что̀ само собою понятно, не только устранялось грубо-чувственное, антропоморфическое представленіе о тѣлесности въ Богѣ, но и непоколебимѣе утверждалось то вѣрованіе, что образъ Божій заключается не въ тѣлѣ, а въ одной душѣ человѣческой. Какъ на характеристическую особенность въ выраженіи этого вѣрованія, можно между прочимъ указать на то, что нѣкоторые изъ отцевъ церкви, какъ напр. *Григорій назіанзенъ* [2]) и *Дамаскинъ* [3]) образомъ Божіимъ прямо называли душу человѣческую, и наоборотъ душею — образъ Божій, чѣмъ, конечно, ясно высказывали то убѣжденіе, что образъ Божій такъ внутренно и нераздѣльно слитъ съ душею, что съ нею составляетъ одно неразрывное единство, или, что̀ тоже, составляетъ самую природу души человѣческой.

§ 40.

Частныя черты, напечатлѣннаго въ душѣ человѣческой, образа Божія.

Послѣ сказаннаго не трудно опредѣлить, что̀ именно, или какія свойства составляютъ напечатлѣнный въ душѣ человѣческой образъ Божій. Если образъ Божій составляетъ одно съ душею человѣческою, какъ сущностію духовною, то понятно, что частными чертами этого образа можетъ и должно быть не что иное, какъ самыя же духовныя силы души съ

[1]) *Григ. наз.* Orat. 18. n. 7: Orat. 28. n. 7. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. I. c. 4.

[2]) Orat. 32. n. 27.

[3]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

ихъ существенными свойствами. А такъ какъ главныхъ и основныхъ силъ въ душѣ мы знаемъ только три, а именно, разумъ, волю и чувство, то разумъ, воля и чувство съ ихъ существеннѣйшими свойствами и должны быть признаны главными и существенными чертами находящагося въ душѣ образа Божія.

Это положеніе подтверждается въ писаніи уже тѣмъ самымъ, что въ немъ и первообразный, безконечный Духъ вездѣ изображается какъ высочайшій разумъ, или какъ всесовершеннѣйшая воля и любовь. Кромѣ того, какъ извѣстно, св Бытописатель съ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ внутренно и существенно соединяетъ владычествованіе надъ всѣмъ земнымъ (Быт. 1, 26), а ап. Павелъ полагаетъ его въ познаніи, по образу Создавшаго человѣка (Колос. 3, 10), а также въ праведности и святости истины (Еф. 4, 24), но все это необходимо предполагаетъ позади себя или въ основѣ своей присутствіе и дѣйствованіе извѣстныхъ намъ чисто духовныхъ дѣятелей, каковы—разумъ, воля и чувство.

И древніе отцы и учители церкви были не иного мнѣнія о частныхъ и опредѣлительныхъ чертахъ заключеннаго въ душѣ человѣческой образа Божія. Они, какъ увидимъ, обыкновенно указывали ихъ по частямъ то въ разумѣ или разумности души, то въ ея волѣ или свободѣ, то въ ея чувствѣ или способности къ любви. Нѣкоторые же изъ нихъ, какъ напр. *Амвросій* [1]), *Августинъ* [2]) и *Θеодоритъ* [3]) руководясь тою мыслію, что душа, будучи образомъ Божіимъ, вмѣстѣ съ симъ должна быть и отобразомъ божественной Троицы, прямо насчитывали въ душѣ тѣ или другія, какія имъ казались болѣе главными и существенными, три силы, и указывали на нихъ, какъ на тройственное отображеніе божественной Троицы. Но мало того,

---

[1]) Lib. de dignit. condit. human. c. 2.

[2]) Confess. lib XIII. c. 11. De Trinit. lib. IV. c. 4, 5 et 11; lib. XIV. c. 8.

[3]) In Genes. quaest. 21.

что древніе учители прямо указываютъ на ту или другую изъ главныхъ силъ души съ помѣщеніемъ въ ней той или другой черты образа Божія. У нихъ, что́ весьма важно, мы находимъ по частямъ и отрывкамъ не мало служащаго и къ самому уясненію того, что именно въ главныхъ силахъ души находится такого, что дѣлаетъ ее богоподобною и что такъ рѣзко и рѣшительно отличаетъ и возвышаетъ ее, не только предъ бездушными существами, но и предъ самими душами животныхъ, не смотря на то, что послѣднія обладаютъ извѣстною долею и разумности, и произвольности, и чувствительности. На это и слѣдуетъ обратить намъ свое особенное вниманіе.

§ 41.

Разумность души.

Образъ Божій въ разумѣ человѣческомъ между многими другими древними учителями церкви полагали: *св. Ириней* [1]), *Оригенъ* [2]), *Амвросій* [3]), *Василій великій* [4]), *Григорій нисскій* [5]), *Августинъ* [6]) и *Дамаскинъ* [7]). Но своимъ разъясненіемъ того, что собственно есть въ разумѣ человѣческомъ такого, что возвышаетъ его надъ всѣмъ земнымъ и уподобляетъ Богу, болѣе другихъ обращаютъ на себя вниманіе *Тертулліанъ*, *Θеодоритъ* и *св. Аѳанасій*, а также *св. Іустинъ*, *Аѳинагоръ* и *Лактанцій*. По *Тертулліану*, разумъ человѣческій, будучи отпечаткомъ образа Божія, между прочимъ въ томъ проявляетъ свою богоподобность, что подобно тому, какъ Разумъ Божественный, не при какомъ либо стороннемъ содѣйствіи, а изъ Себя

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 4. n. 3.
[2]) De princip. lib. 1. c. 1. n. 7.
[3]) De dignit. condit. human. c. 2.
[4]) In Psalm. 48. n. 8.
[5]) De opific. homin. c. 16.
[6]) In Ioann. tractat. 3.
[7]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

Самаго и чрезъ свое собственное внутреннее говореніе рождаетъ Слово, и онъ, не изъ чего либо внѣшняго, а изъ самаго себя или изъ своей мысли производитъ внутреннее и наружное слово, находясь въ постоянной внутренней бесѣдѣ съ самимъ собою [1]). На это же сходство ума человѣческаго съ Разумомъ Божественнымъ указываетъ и *бл. Θеодоритъ*, присовокупляя къ сему еще то, что умъ человѣческій отчасти уподобляется безграничному Богу и тѣмъ, „что въ одно мгновеніе обтекаетъ и востокъ и западъ, и сѣверъ, и югъ, и небесное, и преисподнее, хотя, не сущностію, а только однимъ умопредставленіемъ“ [2]). *Аѳанасій же великій*, сравнивая разумъ человѣческій со смысломъ животныхъ, указываетъ въ немъ еще слѣдующія характерныя черты его преимущественнаго отличія и превосходства. По его изображенію, человѣкъ какъ существо разумное, тѣмъ отличается отъ неразумныхъ и безсловесныхъ животныхъ, что, тогда какъ послѣднія видятъ и познаютъ только то, что находится предъ ихъ глазами, а также безъ всякаго разсужденія и разбора накидываются на то, что̀ привлекаетъ къ себѣ ихъ чувства, онъ можетъ видѣть и познавать своимъ умомъ и то, чего нѣтъ на мѣстѣ подъ глазами или руками, и если устремляется къ чему либо окончательно своею мыслію, то не иначе, какъ послѣ обдумыванія и рѣшенія, что это есть сравнительно болѣе подходящее или лучшее. Происходитъ же все это отъ того, что разумъ человѣческій къ тѣлеснымъ чувствамъ и передаваемымъ чрезъ нихъ впечатлѣніямъ относится не какъ невольный рабъ, а какъ полновластный правитель и судія, располагающій и пользующійся ими по своему личному усмотрѣнію. Онъ, поэтому, часто, если не захочетъ, не обращаетъ никакого вниманія на тѣ впечатлѣнія, которыя переносятся къ нему совнѣ находящимися въ бодрство-

---

[1]) Advers. Prax. n. 5.

[2]) In Genes. quaest. 21.

ваніи тѣлесными чувствами. Онъ, по этой же самой причинѣ, и въ то время, когда чувства находятся въ состояніи полнаго бездѣйствія или покоя, можетъ предаваться разнаго рода своимъ мыслительнымъ работамъ, и, что̀ важнѣе всего, можетъ созерцать то, что́ внѣ и выше чувствъ и выше самаго человѣка [1]).

Что же такое это, стоящее внѣ чувствъ и выше человѣка, что можетъ созерцать разумъ человѣческій, но до чего ни въ какомъ случаѣ не можетъ доходить смыслъ животныхъ? На это даютъ намъ отвѣтъ между другими слѣдующіе древнехристіанскіе учители и писатели. По *Іустину* душа человѣческая при извѣстныхъ условіяхъ можетъ созерцать Бога, потому что ей дарована способность мыслить, и дано око ума, способное созерцать истинно-сущее, что же касается душъ животныхъ, то, не имѣя ни того, ни другаго, они вовсе не могутъ видѣть Бога [2]). По *Аѳинагору*, одинъ только человѣкъ, одаренный разумомъ, согласно съ намѣреніями Творца предназначенъ къ тому, чтобы быть причастникомъ Его разумной жизни, а вмѣстѣ съ симъ быть и созерцателемъ Его величія и сіяющей во всемъ мудрости [3]). *Лактанцій* тоже одному человѣку приписываетъ назначеніе и способность цѣнить созданныя Богомъ творенія, измѣрять всеобъемлемость Его провидѣнія и удивляться величію Его могущества и власти [4]).

Если соединимъ въ одно все вышесказанное древнехристіанскими учителями и писателями, то получимъ слѣдующее общее представленіе о преимущественнѣйшей особенности богоподобнаго разума человѣческаго. Будучи совмѣстно съ душею связанъ съ тѣломъ, разумъ поставленъ въ необходимость обращаться къ внѣшнимъ чувствамъ и передаваемымъ

---

[1]) Orat. contr. gent. n. 31.

[2]) Dialog. cum Tryph. n. 4.

[3]) De resurrect. mort. n. 13.

[4]) Instit. divin. lib. VII. De vita beat. n. 5.

ими совнѣ впечатлѣніямъ, чтобы пріобрѣтать знанія о внѣ его существующемъ видимомъ мірѣ. Но тѣмъ не менѣе онъ не становится рабомъ этихъ чувствъ и этихъ чувственныхъ впечатлѣній, какъ это бываетъ съ инстинктивнымъ смысломъ животныхъ. Не становится рабомъ потому, что въ себѣ—внутри себя самаго имѣетъ нѣкоторую царственную и владычественную силу, которая твердо и надежно ограждена отъ всякихъ внѣшнихъ враждебныхъ вліяній и никогда не можетъ быть ими уничтожена или совершенно подавлена. Обладая этою-то силою, какой нѣтъ въ инстинктѣ животныхъ, разумъ не увлекается и не уносится потокомъ безчисленныхъ и разнообразныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, но всегда можетъ удержать себя и стоять выше ихъ, относясь къ нимъ не какъ безмолвный и невольный рабъ, а какъ независимый и свободный судія и распорядитель. Онъ, поэтому, можетъ не ограничиваться одною видимою ихъ стороною, а проникать въ ихъ глубину, объясняя и опредѣляя ихъ внутренній смыслъ и значеніе. Онъ, поэтому, наконецъ отъ видимаго способенъ подняться къ невидимому, и устремиться своею мыслію къ Самому Виновнику всего существующаго—Богу.

Этотъ общій выводъ изъ древне-христіанскаго ученія о Богоподобности разума человѣческаго, замѣтимъ мимоходомъ, не только не расходится съ здравою опытною психологіею, но напротивъ всецѣло ею подтверждается и оправдывается. Никто изъ внимательныхъ къ своей мысли не станетъ оспаривать того, что мыслящій духъ нашъ даже въ самой низшей области своей дѣятельности, а именно въ области чувственныхъ ощущеній, является уже, какъ нѣкоторая владычественная или царственная сила, потому что онъ, не смотря на быстроту и стремительность потока внѣшнихъ впечатлѣній, никогда не уплываетъ и не уносится вмѣстѣ съ нимъ, а напротивъ всегда удерживаетъ себя, сохраняя незыблемость своего независимаго положенія, и не только себя задерживаетъ, но

и задерживаетъ по своему усмотрѣнію нѣчто изъ этого непрерывно текущаго потока, отъ чего и происходятъ внѣшнія ощущенія, хотя образующіяся отъ внѣшнихъ впечатлѣній, но въ тоже время носящія на себѣ отпечатокъ внутренней мыслительной самодѣятельности. Въ области же чисто психической разумный духъ нашъ представляется еще болѣе царственнымъ и владычественнымъ, такъ какъ здѣсь во всѣхъ актахъ самосознанія является властителемъ и обладателемъ себя самаго, то съ одной стороны дѣлая изъ себя мыслимое, наблюдаемое и познаваемое, то съ другой стороны никогда не переставая быть мыслящимъ о себѣ самомъ, наблюдающимъ себя самаго. Никто также не станетъ отвергать, что столько же независимымъ и свободно-распорядительнымъ является мыслящій духъ нашъ и во всѣхъ другихъ мыслительныхъ своихъ работахъ и построеніяхъ, когда онъ, напр. тогда какъ природа не даетъ ему никакихъ готовыхъ о себѣ свѣденій, самъ добываетъ и умножаетъ ихъ посредствомъ своихъ неутомимыхъ опытовъ и наблюденій, тогда какъ, далѣе, таже природа представляетъ ему собою одинъ только безмолвный и не осмысленный матеріалъ, онъ самъ старается проникнуть и отчасти проникаетъ въ его внутренній смыслъ и значеніе, тогда какъ, наконецъ, природа содержитъ въ совершенномъ закрытіи всѣ главныя міровыя причины, онъ силою своей мысли дотрогивается и до нихъ, и даже, при пособіи присущей ему идеи Бога, поднимается къ самой послѣдней и верховной причинѣ всего существующаго.

Между тѣмъ, ничего подобнаго нельзя замѣчать въ мыслительной жизни животныхъ, не смотря на то, что въ нѣкоторыхъ родахъ ихъ обнаруживается значительная доля смышленности. Мыслительная сила въ животномъ безусловно рабски зависитъ отъ производимыхъ на него совнѣ впечатлѣній. Она совершенно вся увлекается и уплываетъ вмѣстѣ съ ихъ быстротечнымъ токомъ, такъ что изъ ней ничего не остается

такого, что̀ бы могло задержаться при этомъ теченіи, и твердо сохранять или отстаивать точку своей опоры. Нѣтъ, поэтому, у животныхъ ни самосознанія, ни разсудочной рефлексіи, ни произвольности въ пріобрѣтеніи знаній, ни стремленія въ ихъ развитіи и усовершенствованіи. Что знаютъ животныя, то знаютъ сразу на первыхъ же порахъ по данному имъ природою инстинкту, больше же этого они никогда и ничего не могутъ узнать. А такъ какъ природа снабжаетъ ихъ только свѣдѣніями, необходимыми для ихъ самосохраненія и поддержанія одной чувственной жизни, то, понятно, какъ узка и ограниченна область ихъ знаній. Живя, напр. на сушѣ или въ водѣ, они нѣчто знаютъ изъ относящагося къ этимъ областямъ бытія, но ровно ничего не знаютъ о другихъ подобныхъ же областяхъ или же, поражаясь разными видимыми явленіями природы, они могутъ нѣчто знать объ ихъ пользѣ или вредѣ для себя, но ничего не могутъ знать и даже гадать объ ихъ общемъ значеніи въ системѣ мірозданія, а равно и объ ихъ причинахъ, какъ ближайшихъ, такъ тѣмъ болѣе послѣдней ихъ причинѣ, стоящей глубже и выше всѣхъ причинъ.

§ 42.

Ея свобода.

Въ волѣ человѣческой образъ Божій полагали между другими древними учителями *св. Иринеи* [1]), *Иларій* [2]), *Василій великій* [3]), *Іеронимъ* [4]) и *Дамаскинъ* [5]). Что же такое признавалось ими въ волѣ человѣческой преимущественнѣйшимъ свойствомъ, уподобляющимъ ее Богу, и становящимъ ее выше

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 4.

[2]) Tract. in Psalm. 134. n. 14.

[3]) In Psalm. 48. n. 8.

[4]) Epist. 146.

[5]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

всѣхъ тварей, не исключая и тѣхъ, которыя обладаютъ нѣкоторою долею произвольности? „Богъ, какъ учитъ *св. Іустинъ*, создалъ человѣка подобно ангеламъ, съ свободною волею для дѣланія правды [1]), создалъ способнымъ избирать истинное и дѣлать доброе [2]), а не такимъ, какъ другія твари, напр. деревья и четвероногія, которыя не могутъ дѣйствовать съ свободою. Иначе бы и онъ, если бы не свободно избиралъ доброе, но былъ сотворенъ такимъ, не былъ достоинъ награды или похвалы, равно какъ не могъ бы быть по справедливости наказанъ, если бы былъ худъ не самъ по себѣ, но потому, что не могъ быть инымъ, чѣмъ каковымъ родился“ [3]). Тоже самое еще съ большею силою повторяетъ *св. Ириней*, уча, что Богъ, подобно тому, какъ въ ангелахъ положилъ свободу въ выборѣ, изъ земныхъ тварей одного только человѣка создалъ свободнымъ или имѣющимъ свою власть (точно также какъ и свою душу), добровольно, а не по принужденію, исполнять Его благую волю, чрезъ повиновеніе которой можетъ и должно быть заслужено имъ истинное благо [4]). Потому-то, напр. тогда какъ пшеница или солома, будучи предметами неодушевленными и неразумными, дѣлаются таковыми по природѣ, человѣкъ, будучи созданъ разумнымъ, а также свободнымъ въ выборѣ и самовластнымъ, самъ для себя бываетъ причиною того, что въ нравственномъ отношеніи дѣлается иногда пшеницею, иногда соломою [5]). Потому-то, тогда какъ существа неразумныя ничего не могутъ дѣлать по своей волѣ, а съ необходимостію и невольно влекутся къ добру, и имѣютъ всегда одно чувство и одинъ нравъ, не могши быть чѣмъ либо инымъ, кромѣ того, чѣмъ сотворены [6]), отъ самаго человѣка или его свободной воли зави-

[1]) Dialog. cum Tryphon. n 102.

[2]) Apolog. 1. n 28.

[3]) Ibid. n. 43.

[4]) Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 1.

[5]) Ibid. c. 4. n. 3.

[6]) Ibid. c. 37. n. 6.

ситъ, удержаться ли на той высотѣ чести, какою онъ сподобленъ своимъ Творцемъ (Пс. 48, 21), или же, ниспавъ долу, сравняться съ безсмысленными скотами и уподобиться имъ [1]). Потому-то какъ люди добрые заслуживаютъ одобреніе и похвалу, такъ и злые—порицаніе и осужденіе, чего бы вовсе не было, если бы тѣ и другіе, не по свободѣ, а по природѣ были добры или злы [2]).

Въ подобныхъ же чертахъ изображали волю человѣческую и многіе другіе древне-христіанскіе учители и писатели, признавая въ ея свободѣ такое преимущественное свойство, которое въ ряду земныхъ тварей никому другому не принадлежитъ, какъ только человѣку, дѣлая его одного только нравственнымъ и отвѣтственнымъ предъ Богомъ существомъ. Таковы, напр. были: *Аѳинагоръ* [3]), *Татіанъ* [4]), *Ѳеофилъ антіохійскій* [5]), *Тертулліанъ* [6]), *Климентъ александрійскій* [7]), *Оригенъ* [8]), *Златоустъ* [9]) и *Августинъ* [10]). Но болѣе всѣхъ другихъ обращаетъ наше вниманіе *св. Григорій нисскій* слѣдующимъ своимъ общимъ весьма характернымъ замѣчаніемъ о преимущественной особенности души, какъ свободнаго и самостоятельнаго существа, сравнительно со всѣми прочими земными тварями. „Душа, говоритъ онъ, уже тѣмъ самымъ прямо показываетъ свою царственность, превосходство и возвышенность надъ всѣмъ низменнымъ, что, ничему не подчиняясь, сама свободно и полновластно располагаетъ своими собственными желаніями.

---

[1]) Ibid. c. 4. n. 3.
[2]) Ibid. c. 37. n. 2.
[3]) Legat. pro christ. n 24.
[4]) Orat. contr. graec. n. 7.
[5]) Ad Autholic. lib. II. n. 27.
[6]) De exhortat. castitat. c. 1.
[7]) Strom. II. 4; III, 9; IV. 23.
[8]) De princip. lib. II. c. 9. n. 6.
[9]) In Genes. homil. 19. n. 1. hom. 20. n. 3. hom. 22. n. 1.
[10]) Enchirid. 105. De ver. relig c. 14. n. 27.

Ибо кому иному это свойственно какъ не царю [1])? Внѣшнимъ же отображеніемъ этого царственнаго величія души, по Григорію нисскому [2]), служитъ между прочимъ и богодарованная власть и способность господствованія надъ всѣми земными тварями, на что указывали также *Златоустъ* [3]), *Исидоръ пелусіотъ* [4]) и *Θеодоритъ* [5]).

А что дѣйствительно сила нравственной свободы составляетъ исключительное достояніе одного только человѣка, а не другой какой либо еще изъ тварей земныхъ, въ этомъ каждаго увѣряетъ личное сознаніе и самое легкое сличеніе себя со всѣми другими міровыми существами. Лишне говорить, что въ царствахъ, какъ неорганическомъ, такъ и органическомъ, гдѣ нѣтъ никакихъ признакомъ ни сознательности, ни произвольности, ровно ничего не замѣчается хотя сколько нибудь похожаго на то, что̀ мы называемъ свободою. Но нѣтъ ли свободы въ царствѣ животныхъ, гдѣ уже замѣчается своего рода смышленность и произвольность? И здѣсь нѣтъ ничего на нее похожаго. Потому что свобода въ своемъ обладателѣ необходимо предполагаетъ съ одной стороны способность къ обсужденію и оцѣнкѣ лучшаго и худшаго, а съ другой— способность къ выбору между тѣмъ и другимъ и свободному наклоненію въ ту или другую сторону, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ и сторонніхъ понужденій или принужденій. Но ничего этого нѣтъ въ животныхъ, такъ какъ вся ихъ желательная сила, равно какъ и мыслительная, совершенно уносится и поглощается потокомъ чувственныхъ и внѣшнихъ возбужденій, не можетъ никогда придти къ сосредоточенію на себѣ или самообладанію, почему и руководствуются они всегда во

---

[1]) De homin. opific. c. 4. сравн. c. 16.

[2]) Ibid c. 3.

[3]) In Genes. homil. 8. n. 3. homil. 21. n. 2.

[4]) L.b. III. epist 95

[5]) In Genes. quaest. 21.

всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ однимъ слѣпымъ и безотчетнымъ инстинктомъ, ничего другого не требующимъ, кромѣ безусловнаго себѣ удовлетворенія. Животное, напр. томимое голодомъ, при встрѣчѣ со сродною себѣ пищею, тотчасъ же, безъ всякихъ посредствующихъ соображеній или разсужденій, бросается на нее и пожираетъ, а если удерживается отъ этого, то причиною здѣсь всегда бываетъ только какая либо сторонняя внѣшняя помѣха, но ничуть не внутреннее какое либо соображеніе и рѣшеніе, что слѣдуетъ сдѣлать себѣ отказъ въ этомъ. Такъ поступаютъ животныя и во всѣхъ другихъ случаяхъ, всегда являясь безпрекословными рабами своихъ инстинктовъ и никогда не дѣлая и не пытаясь возвыситься надъ ними, по неимѣнію на то никакихъ побужденій, вслѣдствіе всякаго отсутствія у нихъ какихъ либо понятій и сужденій о дозволительномъ и недозволительномъ, о честномъ или безчестномъ, или вообще о добромъ или злomъ. Оттого въ нихъ никогда не замѣчается никакой внутренней борьбы съ собою, никакого самообладанія или самопожертвованія, а также ничего похожаго на чувство вмѣняемости своихъ дѣйствій, или же отвѣтственности за нихъ. Если они дѣлаютъ людямъ какія либо и даже весьма важныя услуги, то дѣлаютъ, вовсе не сознавая этого или вслѣдствіе ихъ къ тому приневоливанія, или же вслѣдствіе отождествленія ими своихъ услугъ съ средствами добыванія себѣ пищи. Равнымъ образомъ, если они причиняютъ какое либо зло человѣку ли, или своимъ сочленамъ, то опять не сознаютъ этого, оставаясь, по совершеніи его, всегда спокойными, какъ будто бы они его вовсе и не совершили.

Человѣкъ же, съ болѣе или менѣе полнымъ развитіемъ своихъ духовно-нравственныхъ силъ, всегда чувствуетъ въ своей волѣ силу вполнѣ достаточную для того, чтобы не уноситься ей вмѣстѣ съ непрерывно текущимъ потокомъ внѣшнихъ сторонихъ возбужденій, а стоять внѣ и выше его, сосредоточиваясь на себѣ самой и опредѣляя себя самую по своимъ соб-

ственнымъ внутреннимъ побужденіямъ и рѣшеніямъ. Оттого-то, что онъ ни дѣлаетъ, всегда хорошо сознаетъ, что дѣлаетъ самъ собою, а не кто либо другой вмѣсто его, и что дѣлаетъ не потому, что принудили его къ тому какія либо внѣшнія насилія, а потому, что самъ, вслѣдствіе извѣстнаго рода соображеній и рѣшеній, направляетъ къ этому свою волю. Правда, что часто воля человѣка повидимому совершенно невольно склоняется на сторону такого рода внѣшнихъ побужденій, которыя поражаютъ своею массою или силою, но и въ этихъ случаяхъ послѣднее основаніе принимаемаго ею направленія лежитъ не вовнѣ, а въ ней же самой, а именно въ недостаткѣ ея рѣшимости или твердости. Поэтому-то, если воля бываетъ тверда и непоколебима въ какомъ либо своемъ рѣшеніи или направленіи, то наклонить ее въ противоположную сторону не въ состояніи бываютъ никакія внѣшнія самыя сильныя побужденія и даже насилія, которыя, пожалуй, могутъ заставить ее производить и нежелаемый ею рядъ внѣшнихъ дѣйствій, но никогда не могутъ заставить ее измѣниться внутри себя самой. Такъ велика и неприкосновенна сила свободной воли человѣческой.

Но не въ этомъ только одномъ усматривается преимущественная ея особенность сравнительно съ инстинктивною волею животныхъ. Главное ея преимущество заключается въ томъ, что она, сознавая въ себѣ свободу и независимость, въ тоже время сознаетъ себя призванною и способною къ возможному осуществленію въ себѣ высочайшаго идеала божественный святости и правды, всегда зовущаго ее къ себѣ чрезъ посредство всегда присущихъ ей требованій нравственнаго чувства и внушеній совѣсти. И само по себѣ это сознаніе уже много говоритъ о высокомъ положеніи на землѣ человѣка, но чрезъ него говорится еще больше, когда оно сопровождается и болѣе или менѣе оправдывается самымъ дѣломъ. Когда, напр., человѣкъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ строго руководится не одними

интересами для себя пользы или удовольствія, а требованіями нравственнаго закона, долга и совѣсти, когда, находя при этомъ сильныхъ враговъ въ своемъ собственномъ эгоизмѣ и эгоизмѣ другихъ, ведетъ неустанную и неусыпную борьбу съ ними, оставаясь въ ней побѣдителемъ, когда, не смотря на всю трудность пути къ нравственному совершенству, все далѣе и далѣе подвигается впередъ, приближаясь къ нравственному идеалу богоподобной святости; тогда какимъ онъ является недосязаемо великимъ и высокимъ сравнительно съ другими земными тварями, не представляющими въ своей жизнедѣятельности ничего нравственнаго, да и вовсе неспособными къ самой нравственности! Это внутреннее величіе его воли, проявляющееся въ такомъ высоко-нравственномъ самообладаніи и самоусовершеніи, несравненно возвышеннѣе и превосходнѣе, чѣмъ то ея наружное величіе, какое обыкновенно обнаруживается вовнѣ въ господствованіи надъ всѣми земными тварями. А между тѣмъ и это послѣднее обстоятельство какъ громко и неумолкаемо говоритъ о превосходствѣ человѣка по силѣ своей воли предъ всѣми другими земными тварями!

§ 43.

Ея способность къ богоподобной любви и религіозному единенію съ Богомъ.

Наконецъ нужно сказать, что хотя древніе учители нарочито и не высказывали того, что образъ Божій отпечатлѣнъ и въ сердцѣ человѣческомъ, но тѣмъ не менѣе это ими само собою необходимо предполагалось, при ихъ ученіи о нераздѣльности образа Божія со всею душею человѣческою. Между тѣмъ *бл. Августинъ* даже прямо указываетъ на присущую нашему духу силу любви, какъ на отобразъ одного

изъ лицъ божественной Троицы [1]). Другіе же изъ древне-христіанскихъ учителей, что̀ здѣсь весьма важно, указываютъ на способность въ духѣ человѣческомъ любви къ Богу, а также нераздѣльную съ этимъ способность къ религіозному съ Нимъ единенію, какъ на такого рода свойства, которыя болѣе всего приближаютъ человѣка къ Богу, и уподобляютъ Ему, между тѣмъ какъ таковыя свойства составляютъ преимущественную принадлежность человѣческаго сердца. По *Иринею*, напр. всѣ люди сотворены Богомъ, какъ его дѣти [2]), и слѣдовательно способными и призванными къ тому, чтобы сыновнею любовію любить Бога. По *Клименту александрійскому*, во всѣхъ людей влита нѣкая божественная сила, которая невольно влечетъ ихъ къ познанію Бога [3]). „Мы, говоритъ *Лактанцій*, съ тѣмъ условіемъ и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновеніе порождающему насъ Богу, Его одного знать, Ему слѣдовать. Будучи связаны симъ союзомъ благочестія, мы находимся въ соединеніи съ Богомъ (Deo religati sumus), отъ чего получила названіе самая религія“ [4]). Въ другомъ же мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что религія составляетъ едва ли не самое главное, что̀ отличаетъ человѣка отъ безсловесныхъ, такъ какъ послѣднія никакого не имѣютъ понятія о Богѣ, и бывъ навсегда осуждены провидѣніемъ на наклоненное къ землѣ положеніе, этимъ самымъ уже ясно показываютъ, что ничего общаго не имѣютъ съ небомъ. Между тѣмъ человѣкъ—это небесное по своему происхожденію существо—непрестанно стремится, какъ къ чему-то себѣ родственному, къ верховному своему началу и Богу, ища и чая съ нимъ единенія, на что отчасти указываютъ и самое возвышенное и прямое положеніе его тѣла, а также обращенный вверхъ—

[1]) De Trinit. lib. IX. c. 4.

[2]) Contr. haeres. lib. IV. c. 41. n. 2; c. 37. n. 7.

[3]) Cohort. ad gent. c. 6.

[4]) Instit. divin. lib. IV. c. 28.

къ небу его взоръ [1]). И по *Григорію назіанзену*, тогда какъ всѣ прочія твари, не исключая и одушевленныхъ, далеки отъ Бога, и ничего съ Нимъ не имѣютъ общаго, духъ человѣческій, какъ дыханіе Божіе, какъ отблескъ божественнаго Свѣта, составляетъ нѣчто съ нимъ весьма близкое и родственное [2]), а потому онъ и божественнымъ Свѣтомъ, влекущимъ его къ Себѣ вверхъ, привлекается къ единенію съ Богомъ, и самъ стремится къ этому же единенію, не лишенный возможности и надежды чрезъ свое стремленіе даже достигать, что̀ составляетъ высокую тайну самаго внутренняго единенія съ Богомъ или обоженія [3]). Таково же воззрѣніе *св. Амвросія* и *бл. Августина*, изъ коихъ первый, на основаніи словъ Апостола: *сего бо и родъ есмы* (Дѣян. 17, 28), утверждаетъ, что Творецъ даровалъ намъ отъ сродства его, т. е. разумную природу, чтобы мы искали того божественнаго, которое находится *не далече отъ единаго коегождо насъ* и о которомъ мы *живемъ, движемся и есмы* (ст. 27 и 28) [4]), а послѣдній между прочимъ въ своемъ обращеніи къ Богу взываетъ такъ: Ты создалъ насъ для Себя, и душа наша дотолѣ томится, не находя себѣ покоя, доколѣ не успокоится въ Тебѣ [5]). И по *Дамаскину* Богъ создалъ человѣка для того, чтобы онъ, подобно ангелу, покланялся Богу и прославлялъ Его, а также чрезъ свое прилѣпленіе къ Нему достигалъ обоженія, обоженія, впрочемъ, по причастію въ божественномъ озареніи, а не по претворенію въ божественную сущность [6]).

А что дѣйствительно способность въ человѣкѣ любви къ Богу и религіозному съ Нимъ единенію составляетъ такую

---

[1]) Ibid. lib. VII. c. 9.
[2]) Orat. 45. n. 6 et 7.
[3]) Orat. 32. n. 15. Orat. 38. n. 11. Orat. 7. n. 23.
[4]) Epist. XVIII. Horontiano n. 10.
[5]) Confes. lib. I. c. 1.
[6]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

преимущественную особенность, которой ровно ничего нѣтъ подобнаго въ животныхъ, въ этомъ никто не станетъ сомнѣваться, будучи хотя сколько нибудь знакомъ съ природою и жизнію животныхъ. Если въ послѣднихъ часто замѣчаются явные и даже иногда поразительные признаки любви и привязанности, сходные съ любовію родительскою и привязанностію дружескою, то никогда не замѣчается того, чтобы эта любовь и привязанность восходили далѣе и выше узкихъ и грубо-чувственныхъ инстинктовъ. Не замѣчается, напр., никогда того, чтобы животное любило что либо ради отображенія и созерцанія въ немъ верховнаго блага, или чтобы въ земномъ и чувственномъ любило небесное и сверхчувственное,—въ созданномъ его Создателя. Лишнее, поэтому, говорить, что въ животныхъ вовсе нѣтъ никакихъ слѣдовъ сознательно-религіознаго влеченія или стремленія къ Богу.

§ 44.

Назначеніе первосозданнаго человѣка.

Послѣ всего вышесказаннаго не трудно видѣть, что и назначеніе первосозданнаго человѣка далеко было не то, что назначеніе всѣхъ прочихъ земныхъ тварей, сравнительно съ которыми по своей богоподобной природѣ онъ такъ былъ высокъ и превосходенъ.

Тогда какъ всѣ прочія чувственныя твари, происходя отъ земли, тяготѣютъ къ одной землѣ и земному, человѣкъ наоборотъ, какъ произшедшій по душѣ своей отъ самаго вдуновенія божественнаго, призванъ къ тому, чтобы, не ограничиваясь землею и земнымъ, непрестанно своимъ духомъ подниматься и устремляться къ Самому Богу-источнику своего бытія и своей жизни, ища въ Немъ или въ единеніи съ Нимъ послѣдней цѣли своей и полнаго удовлетворенія всѣхъ своихъ стремленій и чаяній. На это высокое назначеніе человѣка

прямо указываетъ уже одно то, что онъ былъ созданъ по образу Божію, такъ какъ этотъ образъ, будучи образомъ не чего либо земнаго или тварнаго, а самаго Творца-Бога, этимъ самымъ уже ясно показываетъ, что то первообразное, съ которымъ человѣкъ по своей душѣ имѣетъ близкое сходство, и къ которому онъ долженъ непрерывно тяготѣть въ силу самаго естественнаго закона сродства, не есть что либо земное или тварное, а есть Самый Создатель или Богъ. Между тѣмъ это подтверждается еще тѣмъ, что Самъ Іисусъ Христосъ, пришедшій въ міръ возстановить падшаго человѣка, все дѣло своего искупленія направлялъ къ тому, чтобы разорить средостѣніе ограды, отдѣлявшей человѣка отъ Бога, и чтобы привести его къ миру и единенію съ Богомъ (Іоан. 17, 21. Ефес. 2, 14. 2 Кор. 5, 19). Изъ древнихъ же христіанскихъ учителей и писателей эту мысль о назначеніи человѣка характернѣе другихъ высказывали тѣ, которые или утверждали, что, тогда какъ все въ мірѣ видимомъ создано для человѣка, самъ человѣкъ созданъ для Бога[1]) или что человѣкъ по самой своей духовной природѣ, родственной небесному и божественному, предназначенъ къ тому, чтобы всегда устремляться къ Богу, ища въ Немъ для себя покоя и блаженства[2]), или что онъ вообще призванъ изъ небытія къ бытію для религіознаго союза или единенія съ Богомъ[3]). Само собою понятно, что съ этого рода назначеніемъ человѣка совпадаетъ и назначеніе его для блаженства, потому что искать и достигать единенія съ Богомъ—значитъ тоже, что искать и достигать участія въ истинномъ блаженствѣ[4]). Далѣе, тогда какъ всѣ прочія

---

[1]) *Лакт.* Instit. lib. VII. c. 5. *Августъ.* Confess. lib. I. c. 1.

[2]) *Амвросъ.* Epist. 43. Horontian. n. 10. *Мак. вел.* Бесѣд. объ обращ. души къ Богу и соединеніи съ Нимъ. *Григ. наз.* Orat. 45. n. 7.

[3]) *Лакт.* Instit. divin. lib. IV. c. 28.

[4]) *Григор. наз.* Orat. 42 (2 in Pascha) n. 67. ed. Lips. 1690. *Григор. нисск.* Cathech. c. 5. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 29.

земныя твари, бывъ созданы для земли и существованія земнаго, вмѣстѣ съ симъ назначены жить одною только грубочувственною, неразумною *и не свободною* жизнію, человѣкъ, напротивъ, будучи созданъ для Бога и по Его образу, соотвѣтственно съ симъ предназначенъ къ совсѣмъ иной, несравненно высшей и совершеннѣйшей жизни, а именно къ разумно-свободной, богоподобной жизни, или такой, которая должна быть болѣе или менѣе точнымъ отобразомъ самой жизни Божіей, направляясь и опредѣляясь послѣднею, какъ самимъ высшимъ идеаломъ. Одаренный разумомъ, подобнымъ разуму Божію, человѣкъ вмѣстѣ съ симъ, насколько ему возможно, обязанъ стремиться и приближаться къ той истинѣ, какою обладаетъ Самъ Богъ. Равнымъ образомъ, будучи одаренъ свободою воли, подобною свободѣ воли Божіей, онъ вмѣстѣ съ симъ призванъ и къ тому, чтобы, по мѣрѣ силъ своихъ, стремиться къ достиженію той святости, какою обладаетъ Самъ Богъ. Наконецъ, будучи одаренъ, подобно Богу, способностью чувствовать и любить, онъ вмѣстѣ съ симъ обязанъ и воспитывать въ себѣ, насколько это возможно, любовь и вкусъ къ тому верховному благу, какимъ обладаетъ и есть по своей природѣ Самъ Богъ. Такимъ образомъ духовно-нравственное саморазвитіе и усовершеніе—до уподобленія Богу составляетъ другую важную и существенную цѣль, для которой былъ созданъ съ особеннѣйшею и возвышеннѣйшею природою человѣкъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ откровеніе, указывая на святость (Лев. 11, 44; 19, 2; 20, 7) и вообще на совершенство Божіе (Матѳ. 5, 48), какъ на такой идеалъ, къ которому непрерывно долженъ стремиться и направлять свою жизнь каждый человѣкъ. Объ этомъ учатъ и многіе древніе отцы и учители церкви, утверждая, напр., что, тогда какъ первозданному человѣку образъ Божій данъ былъ на первыхъ порахъ въ полномъ своемъ видѣ, подобіе Божіе сообщено было только въ зачаткѣ, съ тѣмъ, чтобы онъ самъ его

свободно развилъ и усовершилъ[1]), или что мы созданы для того, чтобы посредствомъ добрыхъ дѣлъ подражать и уподобляться Богу[2]), или что человѣкъ предназначенъ къ тому, чтобы въ своей духовной жизни постепенно возрастать и мужать, а чрезъ это достигать и возможно большаго нравственнаго уподобленія Богу, становясь сыномъ Божіимъ и какъ бы самимъ Богомъ[3]).

Таково назначеніе человѣка, разсматриваемаго по его душѣ. Но онъ созданъ не съ одною только душею, а и съ тѣломъ, и притомъ тѣломъ, составляющимъ существенную часть его природы, такъ что только вмѣстѣ съ нимъ онъ является полнымъ человѣкомъ, а не будь его, и онъ самъ не былъ бы таковымъ. Съ этой стороны разсматриваемый человѣкъ, понятно, не есть что либо совершенно чуждое матеріальному міру, а напротивъ онъ также близокъ и родственъ ему, какъ по своей душѣ близокъ и родственъ міру духовному. Ясно, поэтому, что первосозданный человѣкъ, получивъ, какъ мы видѣли, высшее—премірное назначеніе, вмѣстѣ съ симъ былъ назначенъ и для земли или земнаго существованія: такъ какъ его тѣло, произшедши изъ земли или земныхъ стихій, иначе не могло существовать, какъ только при тѣхъ условіяхъ, при какихъ существуютъ тѣла всѣхъ другихъ земныхъ тварей.

Но спрашивается, какой же смыслъ этого послѣдняго назначенія человѣка, при его небесномъ или премірномъ назна-

---

[1]) *Григ. нисск.* Orat. 2. in verba: faciamus homin. *Клим. алекс.* Strom. lib. II. c. 22. *Ориг.* De princip. lib. III. c. 6 n. 1. Амвроc De dignit. cond. hum. c. II и III. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[2]) *Григор. наз.* Orat. 39 (in sanct. lum.) n. 7. *Злат.* Apud Damasc. Sacr. Parall. in opp. T. II. p. 313. ed. Le Quien.

[3]) *Ирин.* Advers. haeres. lib. IV. c. 38. n. 3. *Григ. наз* Orat. 7. n. 23. Orat. 45. n. 7. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

ченіи. Въ какомъ отношеніи должно стоять одно къ другому то и другое назначеніе, или какимъ образомъ они могутъ и должны быть осуществлены безъ взаимнаго препятствія или ущерба? На всѣ эти вопросы и недоумѣнія отвѣтъ дается въ слѣдующихъ словахъ Самаго Бога, Который, положивъ создать на землѣ по Своему образу человѣка, сказалъ: *и да обладаетъ рыбами морскими, и птицами небесными и звѣрями и скотами, и всею землею* (Быт. 1, 26). Если бы человѣкъ предназначенъ былъ быть рабомъ земли и всего земнаго, или, что̀ тоже, если бы его духовныя силы были слабѣе силъ матеріальныхъ и физическихъ, и вслѣдствіе этого осуждены были на рабство послѣднимъ; тогда, понятно, умѣстно бы было недоумѣвать, какимъ образомъ могли бы осуществиться его высшія не земныя стремленія и даже напередъ предугадывать, что эти стремленія должны бы были быть совершенно разбиты и разрушены подъ неотразимымъ гнетомъ и давленіемъ бытія матеріальнаго и чувственнаго. Но онъ напротивъ предназначенъ своимъ Творцемъ быть владыкою и обладателемъ всей земли и всего земнаго, предназначенъ, конечно, потому, что тѣ духовныя силы, которыми былъ онъ одаренъ по своей природѣ были несравненно выше и крѣпче всего земнаго и стихійнаго, и потому способны были овладѣвать имъ и управлять. А при такомъ положеніи духовныхъ силъ человѣка въ отношеніи ко всему земному и чувственному, ясно, что его назначеніе жить на землѣ и быть при посредствѣ тѣла во внутренней связи со всѣмъ земнымъ и матеріальнымъ отнюдь не должно было мѣшать его высшему, неземному назначенію, а скорѣе должно было помогать и служить ему: потому что низшее обыкновенно подчиняется высшему, и слабѣйшее служитъ во всемъ сильнѣйшему.

Имѣя это въ виду, мы съ полнымъ основаніемъ можемъ утверждать, что богоподобный человѣкъ и созданъ для земли или земнаго существованія съ тою именно цѣлію, чтобы при

посредствѣ земли и земнаго достигать своего высшаго назначенія, подобно тому, какъ и самая душа его съ тою именно соединена съ тѣломъ цѣлію, чтобы не иначе, какъ только при посредствѣ и помощи тѣла достигать своего саморазвитія и усовершенія. Въ томъ и заключается особенность духа человѣческаго сравнительно съ духами безплотными, что, тогда какъ послѣдніе достигаютъ своего духовнаго преспѣянія въ полномъ отрѣшеніи отъ всего земнаго и чувственнаго, первому суждено того же достигать при внутренне-органической связи съ чувственнымъ и при его посредствѣ. Земля, поэтому, данная въ обладаніе человѣку, должна служить для него ничѣмъ инымъ, какъ только поприщемъ развитія и преспѣянія его духовной богоподобной природы, а все земное и чувственное, при надлежащемъ имъ пользованіи, должно быть для него ничѣмъ инымъ, какъ только подручнымъ средствомъ къ этой важной и возвышенной цѣли. Одаренный способностію познаванія, сколько онъ для своей любознательности долженъ найти самой благородной и питательной пищи въ представляемомъ ему землею въ связи съ другими міровыми тѣлами необозримомъ рядѣ безчисленныхъ и до безконечности разнообразныхъ дѣлъ Божіихъ! Имѣя же постоянно предъ глазами величественную картину твореній Божіихъ, онъ, понятно, не долженъ останавливать своего взора на ней одной, а обязанъ отъ ней своею мыслію постоянно и непрерывно подниматься къ Самому Творцу всего и Промыслителю, созерцая въ видимомъ Его открывшееся здѣсь невидимое,— Его присносущную силу и божество (Рим. 1, 20). Одаренный, затѣмъ, человѣкъ волею, способною къ самоопредѣленію и могуществу, сколько долженъ найти на данной ему въ обладаніе землѣ возбуждающихъ и вызывающихъ поводовъ къ ея обнаруженію и саморазвитію, а вмѣстѣ съ симъ и сколько внушительныхъ побужденій къ тому, чтобы ее всегда съ сыновнею покорностію и преданностію подчинять той высшей волѣ,

отъ которой она сама зависитъ, и которая, поэтому, должна быть всегдашнимъ идеаломъ и нормою всѣхъ ея стремленій и дѣйствій! Надѣленный, наконецъ, человѣкъ способностью чувства и любви, сколько долженъ найти самой возвышенной пищи для воспитанія и развитія и этой способности, бывъ помѣщенъ на землѣ, наполненной прекрасными, вызывающими удивленіе и восторгъ созданіями Божіими, и бывъ кромѣ того поставленъ въ возможность быть отсюда зрителемъ и другихъ безчисленныхъ небесныхъ міровъ, представляющихъ собою величественно-художественное произведеніе рукъ Божіихъ! Но, находя въ мірѣ столько вызывающаго восторженное удивленіе и любовь, онъ, понятно, зная, что все это, какъ дѣло рукъ Божіихъ, не есть само въ себѣ благо, а только отобразъ истиннаго верховнаго блага, не долженъ былъ своими чувствами останавливаться на немъ одномъ, а обязанъ былъ постоянно и непрерывно подниматься и восходить отъ него къ самому верховному, заключающемуся въ Богѣ благу, воспитывая только при помощи земнаго и чувственнаго вкусъ къ нему и любовь. Словомъ, предназначенный къ существованію на землѣ человѣкъ долженъ былъ найти здѣсь самое благопріятное мѣсто для воспитанія и преспѣянія своей богоподобной природы. Земля со всѣмъ видимымъ міромъ, неумолкаемо проповѣдуя объ отображаемыхъ на ней совершенствахъ Божіихъ, должна была послужить ему лучшимъ училищемъ боговѣденія [1]), а также величественнымъ храмомъ Божіимъ, въ которомъ, онъ постоянно и вездѣ замѣчая и чувствуя близкое присутствіе Божества, и самъ долженъ былъ постоянно и непрерывно обращаться къ Нему всѣми своими мыслями, чувствованіями и желаніями, и чрезъ это самое достигать большаго и большаго возрастанія въ Его познаніи и любви къ Нему, а также

---

[1]) См. *Васил. велик.* In Hexaemer. lib. I. n. 5 et 6.

болѣе и болѣе близкаго и внутренняго единенія съ Нимъ, составляющаго главную и послѣднюю цѣль его существованія.

§ 45.

О созданности человѣка въ видѣ двухъ родовыхъ индивидуумовъ, какъ способѣ размноженія на землѣ людей, по ихъ тѣлесной природѣ.

Теперь естественно приходимъ къ вопросу: въ какомъ же видѣ, согласно съ намѣреніями Божіими, имѣлъ существовать на землѣ, этомъ жилищѣ своемъ и мѣстѣ своего духовнаго развитія и преспѣянія, человѣкъ? Имѣлъ ли онъ жить и существовать здѣсь, какъ совершенно одиночное существо, или же въ видѣ многихъ и даже неисчислимо многихъ индивидуумовъ на подобіе того, какъ и въ мірѣ духовномъ жилъ не одинъ только чистый духъ, или нѣсколько такихъ духовъ, а населяло его ихъ безчисленное множество? Отвѣтъ на это дается намъ въ откровенномъ ученіи о первоначальномъ происхожденіи человѣка, не въ видѣ одиночномъ, а въ видѣ двухъ особыхъ родовыхъ индивидуумовъ,—мужа и жены, и происхожденіи таковомъ съ прямою цѣлію размноженія на землѣ путемъ рожденія людей, по ихъ тѣлесной и чувственной природѣ.

Св. Бытописатель, упомянувъ о рѣшеніи въ совѣтѣ Божіемъ создать человѣка по образу Божію и подобію (Быт. 1, 26), такъ изображаетъ выполненіе на дѣлѣ этого рѣшенія: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ* (Быт. 1, 27). Ясно, поэтому, что и въ самомъ совѣтѣ Божіемъ о человѣкѣ положено было создать его не иначе, какъ только въ видѣ двухъ особыхъ родовыхъ индивидуумовъ, мужа и жены, почему таковымъ онъ и былъ въ самомъ началѣ созданъ, что̀ подтверждалъ и Іисусъ Хри-

стосъ въ Своей рѣчи къ фарисеямъ, говоря: отъ начала созданія мужа и жену сотворилъ *я есть Богъ* (Марк. 10, 6. Матѳ. 19, 4) [1]).

Правда, Бытописатель, передавая во 2-ой главѣ болѣе подробный разсказъ о сотвореніи мужа и жены, на нѣсколько времени отдаляетъ созданіе жены отъ созданія мужа, помѣщая между тѣмъ и другимъ рядъ слѣдующихъ обстоятельствъ: насажденіе Богомъ рая и введенія въ него человѣка—мужа, преподаніе ему заповѣди о невкушеніи отъ плодовъ древа познанія добра и зла, при правѣ свободнаго пользованія плодами отъ всѣхъ прочихъ деревъ райскихъ, рѣшеніе Божіе создать ему помощницу, такъ какъ, по мысли Божіей, не хорошо было быть человѣку одному, приведеніе затѣмъ къ человѣку животныхъ для нареченія имъ именъ, при чемъ было имъ замѣчено, что не было между ними помощника подобнаго ему, и наконецъ наведеніе на него сна, во время котораго произошло самое созданіе Богомъ ему помощницы-жены, изъ одного ребра его (Быт. 2, 7—22). Но это ничуть не про-

---

[1]) Предполагать, поэтому, какъ нѣкоторые дѣлали, будто бы Бытописатель словами: *мужа и жену сотворилъ ихъ* обозначилъ не два особенные родовые индивидуума, а только два родовыя или половыя отличія, совмѣщенныя на первыхъ порахъ въ одномъ и томъ же человѣческомъ индивидуумѣ—совершенно противно и его мысли, и мысли Самаго Іисуса Христа. Что Бытописатель подъ мужемъ и женою разумѣлъ два отдѣльные индивидуума, это совершенно ясно изъ множественной формы слова: *ихъ*, а также дальнѣйшихъ словъ: *и благослови ихъ Богъ, глаголя: растителся и множителся и наполняйте землю, и господствуйте ею и обладайте* (Быт. 1, 28), и по множественной формѣ и по самому смыслу своему необходимо предполагающихъ въ первосозданныхъ мужѣ и женѣ два отдѣльныя и дѣйствительныя лица. Конечно, въ такомъ, а не иномъ смыслѣ свидѣтельство Моисеево объ изначальномъ созданіи мужа и жены разумѣлъ и Христосъ, когда ссылался на него предъ фарисеями, въ подтвержденіе богоучрежденности и нерасторжимости союза между брачущимися лицами (Марк. 10, 6). Понятно, поэтому, что въ христіанской церкви должно было быть совершенно отвергнуто, и на самомъ дѣлѣ отвергалось древне-языческое мнѣніе о мужеженственности (андрогаміи) первосозданнаго человѣка (См. *Августин.* De Genes ad lit. lib. IX. c. 3 et 6).

тиворѣчитъ вышесказанному объ изначальномъ созданіи жены наравнѣ съ мужемъ. Потому что всѣ означенныя обстоятельства, имѣвшія мѣсто между созданіемъ мужа и жены, могли произойти въ самое непродолжительное время, и дѣлать этотъ промежутокъ самымъ незначительнымъ и незамѣтнымъ. Кромѣ того они по самому характеру своему таковы, что ничуть собою не разрываютъ, а скорѣе внутренно объединяютъ два разновременные творческіе акта воли Божіей, относящіеся къ выполненію одного и того же намѣренія о созданіи человѣка. А именно они показываютъ, что хотя Богъ сперва создалъ человѣка однимъ, но при этомъ не оставлялъ мысли о созданіи жены, какъ необходимой для него подобной ему помощницы и что, поэтому, когда Онъ создалъ жену, то этимъ не сдѣлалъ чего либо новаго, прежде нежеланнаго или не положеннаго въ Своемъ первоначальномъ планѣ о созданіи человѣка, а только довелъ до конца этотъ самый планъ, въ которомъ, конечно, и положено было сперва создать мужа, какъ главу человѣчества, а потомъ уже изъ самаго его существа создать и жену, какъ имѣвшую для него быть только зависимой отъ него помощницей (1 Кор. 11, 7—10. 1 Тим. 2, 11—13) [1]).

---

[1]) Слѣдуетъ, поэтому, замѣтить, что ничего общаго съ библейскимъ ученіемъ не имѣетъ то объясненіе сравнительно съ мужемъ позднаго созданія жены, какое придумывали *Баадеръ* и подобные ему мистическіе теологи, предполагая, что первоначально вовсе не было въ планѣ Божіемъ созидать жену, и что къ этому вызванъ былъ Богъ только впослѣдствіи, чрезъ возникшее въ первомъ человѣкѣ-мужѣ, во время обозрѣнія животныхъ, а также послѣдовавшаго за симъ сна, грѣховное возбужденіе или даже самое грѣховное паденіе, преградою къ чему должно было послужить созданіе для него жены. Въ словахъ Господа: *не добро быти человѣку единому, сотворимъ ему помощника по нему* (Быт. 2, 18), прямо указывается только на необходимость человѣку имѣть подобнаго себѣ помощника, какъ на побужденіе къ созданію Богомъ жены, но нѣтъ и намека на то, чтобы подобнымъ поводомъ для Бога послужило усмотрѣніе или даже предвѣдѣніе Имъ возникновенія въ человѣкѣ плотскихъ грѣховныхъ склонностей, для огражденія бы которыхъ оказывалось нужнымъ созданіе жены. Что касается далѣе приведенія къ первому человѣку всѣхъ животныхъ для нареченія имъ именъ, то опять составляетъ одинъ чистый произволъ—видѣть въ немъ

Цѣль же, съ какою создалъ Богъ перваго человѣка не однимъ, а вмѣстѣ съ женою, св. Бытописатель такъ изображаетъ въ 1-й главѣ Бытія вслѣдъ за краткимъ указаніемъ на то, что Богъ *мужа и жену сотвори ихъ: и благослови ихъ Богъ, глаголя: раститеся и множитеся, и наполняйте землю и господствуйте ею* (Быт. 1, 28). А во 2-й главѣ, къ его болѣе подробному разсказу о происхожденіи жены, а именно, происхожденіи ея изъ мужа, вслѣдствіе чего она явилась плотію отъ плоти его и костію отъ костей его, присовокупляется такое замѣчаніе: *сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь, и прильпится къ женѣ своей, и будета два въ плоть едину* (Быт. 2, 24). Изъ приведенныхъ свидѣтельствъ ясно, что первый мужъ и жена въ самомъ началѣ благословлены были Богомъ именно на то, чтобы изъ себя производить подобныхъ себѣ, и такимъ образомъ, размножая себя чрезъ нихъ и въ лицѣ ихъ, наполнять собою всю землю и господствовать надъ нею, средствомъ къ каковому размноженію имѣла послужить ихъ брачная жизнь и рожденіе ими

искушеніе человѣка, тогда какъ, по ясному изображенію Бытописателя, оно имѣло значеніе введенія человѣка въ дарованное ему господство надъ всѣмъ царствомъ животныхъ. Ссылка здѣсь на слова: *Адаму же не обрѣтеся помощникъ подобный ему* (Быт. 2, 20) ничего подобнаго не подтверждаетъ. Потому что этими словами только обозначается фактъ сознанія Адамомъ своего по отношенію ко всѣмъ животнымъ отличія и обособленія, но ничуть не какого либо грѣховнаго возбужденія или увлеченія. Во снѣ же Адамовомъ видѣть что либо грѣховное рѣшительно воспрещаетъ уже то одно, что онъ былъ наведенъ на Адама Самимъ Богомъ, вслѣдствіе чего скорѣе слѣдуетъ, согласно съ древними учителями, признать за нимъ самое глубокое и таинственное значеніе, такъ какъ во время его полагалось Богомъ основаніе для того брачнаго союза, который имѣлъ быть образомъ таинственнаго союза Христа съ церковью (*Аванас.* Comment. in Psalm. 50. *Злат.* In Genes. homil. 18). Къ этому можно присовокупить, что противъ возникновенія въ первомъ человѣкѣ до вкушенія отъ запрещеннаго плода всякаго рода грѣховныхъ помысловъ и чувствъ ясно говоритъ свидѣтельство Самаго Бога, по заключеніи шестидневнаго творенія а слѣдовательно и по окончаніи созданія жены, что *вся, елика сотвори, добра зѣло* (Быт. 1, 31), а также свидѣтельство Бытописателя о начальномъ состояніи Адама и жены его, что они *бѣста оба нага и не стыдястася* (Быт. 2, 25).

изъ себя подобныхъ себѣ. Это подтвердилъ и Самъ Іисусъ Христосъ, сославшись предъ фарисеями на то, что *сотворивый искони мужескій полъ и женскій сотворилъ я есть, и рече: сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь, и прильпится къ женѣ своей, и будета оба въ плоть едину* (Матѳ. 19, 4. 5), какъ на доказательство изначальной богоучрежденности брака и отсюда проистекающей его нерасторжимости.

Предполагать, поэтому, какъ нѣкоторые дѣлали [1]), будто бы Богъ, могши придумать многіе способы для размноженія на землѣ людей, вначалѣ вовсе не имѣлъ намѣренія употреблять въ средство для этой цѣли брачную жизнь, и что только послѣ и вслѣдствіе паденія первыхъ людей, остановился на таковомъ средствѣ, значило бы совершенно произвольно отстранять прямую мысль писанія о брачномъ союзѣ, какъ о богоучрежденномъ и священномъ союзѣ, и на мѣсто ея поставлять свое личное и одностороннее мнѣніе объ этомъ союзѣ, какъ о чемъ-то не чуждомъ нечистоты и грѣховности, тогда какъ онъ самъ вначалѣ не былъ и никогда бы не былъ таковымъ, если бы не привмѣшалась въ него грѣховная зараза, поразившая людей послѣ ихъ паденія. Если брачный союзъ, по слову *ап. Павла* (Еф. 5, 28), и въ настоящее время, при дѣйствіи благодати Христовой, можетъ являться настолько высокимъ и таинственнымъ, чтобы быть образомъ союза Христова съ церковью, то почему онъ не могъ быть таковымъ до паденія или безъ паденія первыхъ людей, особенно если принять во вниманіе то, что и ему предназначено было послужить средствомъ не къ чему либо иному, какъ къ самому высокому и великому дѣлу, — къ умноженію на землѣ членовъ царствія Божія, или церкви Божіей?

Если же при этомъ можетъ еще найти для себя мѣсто такого рода умствованіе, почему бы Богу не благоугодно было

[1]) Изъ древнихъ отцевъ церкви одинъ *Григорій нисскій* высказывалъ такое предположеніе (De opific. homin. c. 17), которое другими не раздѣлялось.

избрать другой какой либо высшій способъ для размноженія на землѣ людей, вмѣсто того, чтобы ихъ наравнѣ съ низшими земными существами подчинять одному и тому же общему закону рожденія, то на это остается отвѣчать тѣмъ, что подобное умствованіе совершенно равносильно тому, какъ если бы мы стали такъ разсуждать: для чего бы человѣка, обладающаго богоподобнымъ духомъ, внутренно и органически связывать съ тѣломъ, и чрезъ это подчинять его тѣмъ условіямъ земнаго существованія, какимъ подчиняются всѣ чувственныя и неразумныя существа? Почему бы и безъ тѣла не создать его такимъ, чтобы онъ былъ близокъ къ землѣ и всему земному и обладалъ имъ, но въ тоже время стоялъ внѣ и выше тѣхъ условій и законовъ, которымъ подчинено все земное и чувственное? Но каждый легко пойметъ, какъ неумѣстно и даже нелѣпо умствованіе послѣднее, а между тѣмъ ничѣмъ не разнится отъ него по своему существу и первое. Если Богу благоугодно было создать человѣка не безплотнымъ духомъ, а духомъ во плоти, и создать таковымъ съ тѣмъ, чтобы онъ по своей тѣлесной природѣ былъ живымъ членомъ между всѣми земными существами; то можетъ ли быть рѣчь объ изъятіи человѣка по его тѣлесной природѣ отъ тѣхъ общихъ условій и законовъ существованія, какимъ угодно было Богу подчинить всѣ земныя существа? Если здѣсь можно задуматься надъ чѣмъ либо, то развѣ надъ тѣмъ, не приравниваетъ ли человѣка къ животнымъ такое подчиненіе земнымъ законамъ и условіямъ, а также не принижаетъ ли и не подавляетъ ли высшихъ требованій и стремленій его духовной природы? Но, какъ мы выше видѣли, Богъ облекъ духъ человѣка плотію, и оградилъ его разными внѣшними условіями чувственными не съ тою цѣлію, чтобы онъ, подобно неразумнымъ и безсловеснымъ, совершено увлекался и порабощался чувственностію, а съ тою, чтобы онъ, именно, при помощи и посредствѣ тѣлеснаго и чувственнаго постоянно поднимался до духовнаго

и сверхъ-чувственнаго, составляющаго существенную потребность его богоподобной природы. Все, поэтому, матеріальное и чувственное въ лицѣ человѣка, насколько оно служитъ его духовной жизни, а также само ею проникается и одухотворяется, должно было получить другой высшій характеръ и смыслъ, сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ оно обыкновенно является и бываетъ въ одной чисто физической жизни неразумныхъ животныхъ. По этой же причинѣ, высшій духовный смыслъ и значеніе должны были получить въ лицѣ человѣка и тѣ физическіе законы и процессы, какіе установлены были Богомъ въ тѣлесныхъ организмахъ, какъ для поддержанія ихъ собственнаго существованія, такъ и для произведенія изъ себя другихъ подобныхъ же организмовъ. Если же такъ должно было быть, то, конечно, и на самомъ дѣлѣ могло быть, особенно на первыхъ порахъ, когда человѣкъ обладалъ еще полнотою здоровыхъ и ничѣмъ не поврежденныхъ своихъ духовныхъ силъ, и стоялъ твердою ногою на прямомъ пути къ своему высокому назначенію. Если и въ настоящемъ положеніи человѣческое тѣло со всѣми своими естественными условіями и состояніями, не исключая и брачныхъ, настолько можетъ одухотворяться и возвышаться, что можетъ становиться храмомъ Духа Святаго (1 Кор. 6, 19), то тѣмъ болѣе это могло и должно было имѣть мѣсто въ первобытномъ невинномъ состояніи человѣка, когда духъ его вполнѣ свободно и безпрепятственно управлялъ тѣломъ, и когда тѣло было ему вполнѣ послушнымъ органомъ и столь же предупредительнымъ сотрудникомъ.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ неумѣстныя недоумѣнія и строго придерживаясь библейскаго ученія, мы съ полнымъ правомъ и увѣренностію можемъ и должны утверждать, что первые люди, бывъ созданы Богомъ, какъ два особенные родовые индивидуума, или какъ мужъ и жена, вмѣстѣ съ этимъ въ самомъ же началѣ были предназначены къ тому, чтобы

быть прародителями всего рода человѣческаго, т. е. такого рода лицами, которые какъ бы въ зачаткѣ заключали въ себѣ все человѣчество, и отъ которыхъ имѣли путемъ непрерывающагося рожденія произойти всѣ люди и въ такомъ количествѣ, въ какомъ благоугодно было Богу помѣстить ихъ на землѣ, для населенія ея и обладанія ею. Утверждая же это, мы, что̀ само собою понятно, совмѣстно съ симъ утверждаемъ и то, что положеніе, какое предназначено было занять въ отношеніи ко всему человѣчеству первому мужу и жёнѣ, было положеніемъ исключительнымъ и единственнымъ, такъ какъ имъ однимъ только опредѣлено было стать родоначальниками всѣхъ имѣющихъ произойти на землѣ людей. Конечно, при дальнѣйшемъ разрастаніи и развѣтвленіи рода человѣческаго, и кромѣ ихъ имѣли появиться многіе подобные имъ второстепенные или третьестепенные родоначальники, но послѣдніе такъ должны были относиться къ первымъ, какъ многіе въ деревѣ стволы относятся къ одному и тому же корню, на которомъ они сами утверждаются, и изъ котораго почерпаютъ растительную жизнь, хотя въ тоже время производятъ и держатъ на себѣ многія вѣтви и снабжаютъ ихъ полученною отъ корня жизнію.

Между тѣмъ, что̀, въ силу даннаго прародителямъ благословенія Божія, имѣло быть, то и на самомъ дѣлѣ было и есть, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ само откровеніе, уча, что всѣ люди произошли не отъ многихъ и различныхъ родоначальниковъ, а отъ одной первосозданной четы, почему и составляютъ одно органическое единство или одинъ родъ, имѣющій въ своей главѣ одного единственнаго праотца Адама съ его женою Евою. А такъ какъ эта истина встрѣчала и встрѣчаетъ не мало разныхъ пререканій, то скажемъ о ней подробнѣе.

§ 46.

Адамъ и Ева—единственные родоначальники въ человѣчествѣ, откуда и единство всего рода человѣческаго.

Что откровеніе только первосозданнаго Адама и его жену Еву признаетъ одними и единственными родоначальниками всего человѣчества и исключаетъ при этомъ всякую мысль о другихъ такихъ же родоначальникахъ, созданныхъ Богомъ независимо отъ нихъ, или прежде ихъ, или современно съ ними, это прежде всего совершенно ясно изъ свидѣтельствъ самаго Бытописателя. Такъ, говоря о данномъ Богомъ благословеніи на возрастаніе и умноженіе людей (Быт. 1), онъ прямо прикрѣпляетъ его только къ той четѣ, которая создана была Богомъ, вслѣдъ за Его рѣшеніемъ сотворить человѣка по Своему образу и подобію, къ четѣ одной и единственной, къ четѣ, состоящей не изъ нѣсколькихъ, или многихъ мужей и женъ, а только изъ одного мужа и одной жены. А этимъ, понятно, устраняется всякая мысль о созданіи кромѣ означенной другой еще какой либо четы, могшей произойти или раньше ея, или современно съ нею, съ подобною же цѣлію размноженія людей на землѣ. Но не разумѣлъ ли здѣсь Бытописатель подъ первозданнымъ мужемъ и женою другихъ какихъ либо лицъ, а не Адама и Еву, такъ какъ онъ не назвалъ ихъ никакими именами? И не были ль, поэтому, Адамъ и Ева, о которыхъ рѣчь во 2-ой главѣ, какъ полагали нѣкоторые, созданы уже впослѣдствіи, почему и явились родоначальниками только одной особенной отрасли человѣчества, тогда какъ родоначальниками другой отрасли были прежде ихъ созданные мужъ и жена (преадамиты)? Что св. Бытописатель подъ первосозданнымъ мужемъ и женою, о которыхъ говоритъ въ 1-ой главѣ, разумѣлъ не кого либо инаго, какъ только Адама и Еву, это становится прежде всего несомнѣннымъ и очевиднымъ изъ сличенія его разсказа въ 1-ой главѣ

о созданіи мужа и жены съ разсказомъ во 2-ой главѣ о созданіи Адама и Евы, такъ какъ послѣдній въ отношеніи къ первому составляетъ только пополненіе или болѣе подробное уясненіе, но ничуть не изображеніе какого либо новаго особеннаго творенія, все равно какъ указанія во 2-й же главѣ на созданіе неба и земли и растеній (Быт. 2, 4. 5) содержатъ въ себѣ только повтореніе сказаннаго въ главѣ 1-ой, но ничуть не изображеніе какого либо новаго творенія неба, земли и растеній. Кромѣ того, Адамъ и Ева, о которыхъ начинается рѣчь во 2-ой главѣ, такъ изображаются, какъ первосозданные мужъ и жена, ни прежде которыхъ, ни современно съ которыми не было еще ни одного человѣка на землѣ. Такой именно смыслъ имѣютъ замѣчанія у Бытописателя предъ описаніемъ созданія Адамова, что „не было человѣка для воздѣлыванія земли“ (Быт. 2, 5), и послѣ изображенія обозрѣванія Адамомъ всѣхъ животныхъ и нареченія имъ именъ, что „для человѣка не нашлось помощника, подобнаго ему“ (Быт. 2, 20), а также указаніе на то, что Адамъ потому назвалъ свою жену Евою (жизнію), что „она стала матерію всѣхъ живущихъ“ (Быт. 3, 20). Въ пятой же главѣ, что̀ весьма важно, Бытописатель совершенно ясно и прямо отождествляетъ Адама и Еву съ тѣмъ первосозданнымъ человѣкомъ, о которомъ у него рѣчь въ 1-ой главѣ, и котораго здѣсь называетъ только общимъ именемъ человѣка, не прилагая къ нему другаго частнаго или особеннаго имени. Такъ онъ говоритъ: „вотъ родословіе Адама, когда Богъ сотворилъ человѣка, по подобію Божію создалъ его, мущину и женщину сотворилъ, и благословилъ ихъ, и нарекъ имъ имя: человѣкъ, въ день сотворенія ихъ“ (Быт. 5, 1 и 2). Здѣсь, что̀ не трудно сразу видѣть, съ лицемъ Адама и подразумѣваемою его женою внутренне и нераздѣльно соединяются тѣ самыя черты, подъ которыми изображенъ первосозданный человѣкъ въ 1-ой главѣ Бытія, а именно, что онъ созданъ былъ по подобію, Божію, и созданъ въ видѣ двухъ родовыхъ чело-

вѣческихъ индивидуумомъ, мужчины и женщины, съ полученіемъ благословенія Божія, конечно, на возрастаніе и умноженіе человѣческаго рода. Кромѣ того, и въ самой предлагаемой здѣсь родословной Адамъ тоже изображается, какъ самый начальный или первый родоначальникъ, отъ котораго по нисходящей линіи произошли всѣ знаменитѣйшіе допотопные патріархи, и въ числѣ ихъ Ной, ставшій послѣ потопа и самъ единственнымъ родоначальникомъ всего произшедшаго отъ него послѣпотопнаго человѣчества. Также точно изображается Адамъ и въ родословной, содержащейся въ 1-й главѣ 1 книги Паралипоменовъ.

Понятно послѣ этого, что въ ветхозавѣтной церкви не могло быть и на самомъ дѣлѣ не было иного вѣрованія относительно происхожденія рода человѣческаго, кромѣ того, что онъ происходилъ отъ одного Адама и жены его Евы, или что Адамъ съ своею женою былъ его единственнымъ главою и родоначальникомъ. Какъ на свидѣтельство такой вѣры, можно указать на то, что *Товитъ* въ своей молитвѣ къ Богу между прочимъ говоритъ: „Ты сотворилъ Адама и далъ ему помощницею Еву, подпорою—жену его, отъ которыхъ произошелъ родъ человѣческій“ (Тов. 8, 6), а *Премудрый* называетъ Адама первозданнымъ отцемъ міра, который сотворенъ былъ одинъ (Прем. Солом. 10, 1).

Между тѣмъ и въ новозавѣтномъ откровеніи съ особенною ясностію и силою повторяется эта истина. Такъ, *ев. Лука*, представляя родословную Іисуса Христа по восходящей линіи, заканчиваетъ ее Адамомъ, выражаясь о послѣднемъ, что тогда какъ другіе предки Іисусовы происходили отъ подобныхъ себѣ людей, онъ есть Божій (Лук. 3, 38), т. е. произшедшій уже не отъ людей, а отъ самаго Бога, бывъ непосредственно Имъ созданъ. По этой же причинѣ *ап. Павелъ* созданнаго Богомъ изъ земной персти Адама называетъ *человѣкомъ первымъ* (1 Кор. 15, 47), или такимъ, ни прежде котораго, ни совмѣстно съ

которымъ не было людей, ставшихъ жить только послѣ его. Тотъ же Апостолъ учитъ о Богѣ, что *Онъ сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному* (Дѣян. 17, 26). Слѣдовательно, всѣ люди, гдѣ бы и подъ какими бы то ни было условіями не жили на земномъ шарѣ, происходятъ отъ одной крови, или отъ одного общаго корня, образуя собою, вслѣдствіе этого, одно-внутреннее, родовое и органически нераздѣльное единство. Въ виду же этой внутренней зависимости всего рода человѣческаго отъ своего единственнаго родоначальника, Апостолъ и самое распространеніе между всѣми людьми грѣховности и съ нею неразлучной смерти такъ изъясняетъ, что *единѣмъ человѣкомъ* (т. е. Адамомъ, Рим. 5, 14) *грѣхъ въ мірѣ вниде и грѣхомъ смерть, и тако смертъ во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Рим. 5, 12). Слѣдовательно, по Апостолу, самая всеобщность между людьми грѣховности и смерти служитъ всегдашнимъ и неумолкаемымъ свидѣтельствомъ тому, что всѣ люди происходятъ отъ одного и единственнаго родоначальника—Адама, въ которомъ всѣ согрѣшили (Рим. 5, 19), и всѣ умираютъ (1 Кор. 15, 22). Къ этому слѣдуетъ присовокупить, что ап. Павелъ находитъ еще самую близкую и строгую параллель между Адамомъ, по его генетическимъ отношеніямъ къ человѣчеству, и Іисусомъ Христомъ, по его подобнымъ же, хотя только духовно-благодатнымъ отношеніямъ къ тому же человѣчеству (Рим. 5, 18—21. 1 Кор. 15, 22. 45. 47—49), чѣмъ еще болѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, что Адамъ, какъ родоначальникъ человѣчества, былъ такимъ же единственнымъ и исключительнымъ лицемъ, какимъ былъ въ отношеніи къ человѣчеству и Самъ Іисусъ Христосъ.

Послѣ же столь яснаго откровеннаго ученія о единствѣ родоначальника въ человѣчествѣ, или единствѣ самаго рода человѣческаго, понятно, что въ церкви христіанской эта истина должна была признаваться несомнѣнною истиною, и сохраняться въ

ней твердо и неизмѣнно, тѣмъ болѣе, что она стояла во внутренней и неразрывной связи съ христіанскимъ ученіемъ о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, а также съ ученіемъ о самомъ искупленіи человѣка. Оттого то у всѣхъ древнихъ отцевъ и учителей она представляется стоящею выше всякаго рода колебаній и сомнѣній, и всегда ими или прямо и рѣшительно высказывается, или же необходимо предполагается, при ученіи ихъ о переходѣ прародительскаго грѣха отъ Адама ко всѣмъ людямъ. Какъ на болѣе же характерное ея свидѣтельствованіе, можно указать на то, что древніе учители, руководясь ею, такъ напр. выражались: что отъ плоти Адамовой происходятъ всѣ дѣти [1]), что всѣ по преемству отъ Адама получаютъ естество, и чрезъ преемство этого естества отъ одного на всѣхъ распространяется и преемство грѣха [2]), или что въ каждомъ изъ насъ есть Адамъ [3]), и всѣ мы были въ Адамѣ, бывъ въ немъ обольщены и осуждены, подобно тому, какъ въ новомъ Адамѣ-Христѣ оправданы и спасены [4]), и т. п. Нѣкоторые же изъ учителей указывали на единство родоначальника, и отсюда происходящее единство всего человѣчества, какъ на одно изъ самыхъ важныхъ и дѣйствительныхъ побужденій къ тому, чтобы на всѣхъ людей смотрѣть, какъ на связанныхъ узами крови членовъ одной и той же семьи, и вслѣдствіе этого ко всѣмъ питать чувство братской дружбы и любви [5]).

---

[1]) *Кипріанъ* Epist 59 ad Fidum. По *Тертулліану* весь родъ человѣческій происходитъ отъ сѣмени согрѣшившаго, вслѣдствіе обольщенія діаволомъ перваго человѣка (De testim. animae. c. 3).

[2]) *Амвросъ.* Apol. David. II. c. 12. n. 71.

[3]) Ibidem.

[4]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. V. c 16. *Илар.* In Matt. c. XVIII. r. 16. *Августъ.* De civit Dei, lib. XIII c. 14.

[5]) *Амвросъ.* De paradis. 48. *Августъ.* Serm. 90 de verb. evang. Matt. 22. n. 7. Serm. 268. n. 3. De bono conjung c. 1.

Между тѣмъ, тогда какъ означенная истина получила столь важное и обширное примѣненіе въ церкви христіанской, не мало, особенно въ позднее время, стало появляться противниковъ, которые пытаются ее поколебать и даже ниспровергнуть, дѣлая это, какъ увидимъ, ничуть не изъ сознанія необходимости уступки справедливымъ требованіямъ какихъ либо неоспоримыхъ научныхъ данныхъ или открытій, а скорѣе изъ одной слѣпой непріязни къ самому христіанству и ко всему тому, что́ для него важно и дорого. Такъ одни изъ нихъ (начиная съ одного ученаго XVII в. Пейерія) утверждаютъ, что Адамъ не былъ первымъ родоначальникомъ, такъ какъ задолго до него жили на землѣ люди [1]), другіе же (многіе естествоиспытатели конца прошедшаго и начала нынѣшняго столѣтія) къ этому присовокупляютъ, что ни Адамъ и никто либо иной изъ людей не былъ единственнымъ родоначальникомъ въ человѣчествѣ, такъ какъ для объясненія происхожденія разныхъ расъ человѣческихъ необходимо предположить многихъ родоначальниковъ. Но спрашивается, какія имѣютъ они для этого основанія, и настолько ли послѣднія резонны и сильны, чтобы ради ихъ слѣдовало жертвовать тѣмъ, что въ теченіе столькихъ вѣковъ признавалось въ христіанствѣ за несомнѣнную истину?

Сторонники гипотезы существованія преадамитовъ прежде всего обращаются къ самому откровенію за ея подтвержденіемъ и думаютъ найти таковое въ разсказѣ Моисеевомъ въ 1-ой главѣ Бытія о созданіи Богомъ мужа и жены, отъ котораго, по ихъ мнѣнію, должно быть отличаемо, какъ новое болѣе позднее твореніе, описанное во 2-ой главѣ созда-

[1]) Можно замѣтить, что еще *Юліанъ* мелькомъ высказывалъ подобныя мысли. Пейеріемъ же онѣ были вполнѣ развиты и послѣдовательно изложены въ его сочиненіи: Praeadamitae (ed. 1655 г.). Хотя Пейерій отъ своего лжеученія клятвенно отрекся предъ папою Александромъ VIII, но оно нашло себѣ между раціоналистами не малое число послѣдователей.

ніе Адама и Евы, а также въ томъ, что, по изображенію же Моисееву, Каинъ, убивъ брата своего Авеля, подъ дѣйствіемъ смущенной совѣсти, высказываетъ опасеніе, какъ бы и его самаго не убилъ кто либо, при встрѣчѣ съ нимъ (Быт. 4, 14. 15), и что кромѣ того онъ удаляется въ землю Наидъ, беретъ себѣ жену и населяетъ городъ (ст. 16 и 17), чего будто бы не могло произойти, если бы не существовало людей прежде Адама. Но по поводу перваго рода ссылки на Моисея, лишне было бы съ нашей стороны говорить что либо, послѣ достаточно вышесказаннаго объ отношеніи разсказа Моисеева въ 1-ой главѣ Бытія о созданіи первыхъ людей къ подобному же его разсказу во 2-ой главѣ о созданіи Адама и Евы. Развѣ только для большей убѣдительности сошлемся еще на сужденіе одного изъ древнихъ самыхъ глубокихъ и знаменитыхъ знатоковъ и толковниковъ слова Божія, *св. Василія великаго*, который вотъ что говоритъ, касаясь этого предмета: „иногда говорится намъ (въ писаніи) вообще, а иногда повѣствуется подробно, какимъ именно образомъ что произошло. Такъ точно выше (въ 1-ой гл. Бытія) сказано только о томъ, что̀ сотворилъ Богъ, но объ образѣ сотворенія умолчано, а здѣсь (во 2-ой главѣ) показано и то, какъ сотворилъ. Ибо если бы сказано было только просто: *сотвори* (человѣка), то можно бы было подумать, что сотворилъ такъ, какъ звѣрей, какъ растенія, какъ траву. Потому-то, чтобы остеречь тебя считать себя за одно съ дикими и безсмысленными животными, Слово (Божіе) для обозначенія особеннѣйшаго по отношенію къ тебѣ употребленнаго художническаго дѣйствія Божія и выразилось: *взялъ Богъ персть отъ земли.* Тамъ сказано только, что сотворилъ, а здѣсь и какъ сотворилъ: „взялъ персть отъ земли и создалъ собственными Своими руками“ [1]). Столь же мало смысла и значенія содержитъ въ себѣ ссылка

[1]) De homin. structur. orat. 2. n. 1.

защитниковъ преадамитовъ на вышеозначенныя обстоятельства изъ жизни Каиновой. Какъ извѣстно, убійство Каиномъ Авеля случилось на 129 или, по 70-ти, на 229 г. жизни Адамовой, а въ такое продолжительное время могли быть у него многіе сыновья, дочери (Быт. 5, 4), и даже внуки. Было, слѣдовательно, кого бояться Каину, опасавшемуся возмездія за убійство брата, въ жену же себѣ онъ, конечно, взялъ одну изъ сестеръ своихъ [1]) и могъ мало по малу основать и населить городъ, понимаемый въ смыслѣ заселеннаго мѣста.

Но ясное дѣло, что означенные противники наши, если и обращаются къ откровенію, то вовсе не за тѣмъ, чтобы извлечь изъ него его подлинную мысль, а только затѣмъ, чтобы приспособить его къ своимъ собственнымъ, напередъ придуманнымъ и предрѣшеннымъ теоріямъ. Если бы было иначе, то они не останавливались бы только на нѣкоторыхъ, взятыхъ отрывочно, мѣстахъ писанія, а постарались бы проникнуть въ духъ и смыслъ всего какъ ветхозавѣтнаго, такъ и новозавѣтнаго откровенія. Что же собственно лежитъ въ основѣ преадамитской гипотезы? Она, какъ должно полагать, обосновалась главнымъ образомъ на томъ возникшемъ съ XVII вѣка между раціоналистами мнѣніи, что будто бы родъ человѣческій существуетъ на землѣ несравненно раньше, чѣмъ какъ по лѣтосчисленію Моисееву сталъ жить на землѣ Адамъ, поводомъ къ чему послужили сказанія древнихъ народовъ о ихъ необычайной древности, обнимающей собою сотни тысячъ, и даже милліоны лѣтъ, такого же рода ихъ астрономическія вычисленія и таблицы, претендующія на подобную древность. Такъ, древніе египтяне насчитывали десятки тысячъ лѣтъ своего политическаго существованія, а индійцы и китайцы насчитываютъ даже цѣлые милліоны. Что же касается астрономи-

---

[1]) *Θеодоритъ* In Genes. quaest. 42. *Злат.* In Genes. homil. 20. Август. De civit. Dei, lib. XV. c. 16.

ческихъ наблюденій, то они у халдеевъ еще въ дни Александра македонскаго представлялись восходящими за 472 тысячи лѣтъ, а у индійцевъ и китайцевъ они представляются обнимающими цѣлые милліоны лѣтъ[1]). Но всѣ эти претензіи древнихъ народовъ на столь непомѣрную древность, какъ неоспоримо доказано, проистекали изъ одного пустаго самохвальства, не заключая подъ собою никакихъ дѣйствительныхъ основаній. Насчитыванію халдеями и египтянами десятковъ тысячъ лѣтъ своего политическаго существованія еще древне-языческіе писатели, какъ напр. *Цицеронъ* и *Діогенъ Лаэрцій*, не питали никакого довѣрія и не придавали никакого серьезнаго значенія, объясняя его однимъ суетнымъ тщеславіемъ и пустымъ самохвальствомъ[2]). Это же самое, послѣ новѣйшихъ ученыхъ изысканій, вполнѣ оправдалось и относительно индійцевъ и китайцевъ, достовѣрная исторія которыхъ оказывается простирающеюся только за двѣ тысячи слишкомъ лѣтъ до Рождества Христова[3]). И самые китайскіе историки, по свидѣтельству *О. Іакинѳа*, хорошо ознакомившагося съ литературою китайскою, безусловно отвергаютъ, какъ басни, древне-китайскія преданія о милліонахъ лѣтъ существованія китайцевъ[4]). Само собою понятно, что таковыми же должны быть признаны и сотни тысячъ или милліоны лѣтъ, усвоявшіеся древнимъ астрономическимъ наблюденіямъ. По новѣйшимъ тщательнымъ изслѣдованіямъ, у халдеевъ и египтянъ они восходятъ едва за 800 л. до Р. Х., а астрономическія таблицы индійцевъ и китайцевъ еще оказываются новѣе[5]).

---

[1]) Herod. lib. II, c. 99, 100; Діод. Сицил. Истор. Библіот. кн. II, стр. 212. Спб. 1774 г. Bailly, Ttaitè de l'astronomie indienne et orientale, p. 110, 129, ed. Paris. 1787.

[2]) *Cicero*—de divin. 1, 1. § 19. Diogen. Laert. lib. IX. serm. 35.

[3]) Will. lones. De la chronologie des Hindous (recherches sur l'Asie. T. II). Abel. Remusat. nouveaux melanges asiatiques. T. I. p. 61. Paris 1829.

[4]) Статист. описс. кит. имперіи, ч. I. стр. 159, 161.

[5]) *La Place.* Exposition du systeme du monde. liv. V. c. 1. *Klaproth.* Memo res relatifs a l'Asie, p. 397. Paris. 1824. Сравн. *Глера*: Les l.vres saints venges. T. I. p. 127—239. Paris. 1845.

Защитники же многихъ первоначальныхъ родоначальниковъ человѣчества (коадамитовъ) оставляютъ совершенно въ сторонѣ указанія откровенія, и вмѣсто этого, въ подтвержденіе своего ученія, ссылаются только на замѣчаемыя у людей нѣкоторыя особенно выдающіяся племенныя разности, которыя имъ кажутся настолько коренными и существенными, что будто бы иначе не могутъ быть объяснены, какъ только при предположеніи разныхъ первоначальныхъ родоначальниковъ. Какого же рода эти разности? Это во первыхъ разности чисто физіологическаго характера, заключающіяся въ разныхъ цвѣтахъ кожи, — отъ бѣлаго до чернаго, а также въ разныхъ формахъ головнаго черепа и лицеваго угла, у однихъ восходящаго до 80°, а у другихъ нисходящаго до 60°, и во вторыхъ разности характера филологическаго, заключающіяся въ разнообразіи языковъ и нарѣчій.

Но спрашивается, такого ли рода эти разности, чтобы необходимо было ихъ признать коренными и существенными, а не случайными или нажитыми, и чтобы ихъ вовсе нельзя было объяснить дѣйствіемъ какихъ либо случайныхъ причинъ, а необходимо было обратиться къ предположенію для разныхъ племенъ человѣческихъ разныхъ и отдѣльныхъ первоначальныхъ родоначальниковъ? Такими онѣ дѣйствительно могли многимъ казаться, пока не подверглись вполнѣ серьезному и всестороннему изслѣдованію неоспоримо компетентныхъ и безпристрастныхъ знатоковъ своего дѣла, знаменитыхъ физіологовъ и филологовъ. Но теперь, благодаря этого рода изслѣдователямъ и изслѣдованіямъ, взглядъ на нихъ совершенно измѣнился. Уже безпристрастными мыслителями онѣ вовсе не признаются существенными или коренными разностями, ихъ происхожденіе находятъ возможнымъ объяснить чрезъ дѣйствіе однихъ внѣшнихъ или случайныхъ причинъ, а вслѣдъ за симъ ими, само собою понятно, отстраняется всякаго рода необходимость въ предположеніи для разныхъ племенъ разныхъ первоначальныхъ родоначальниковъ.

Такъ, напр. всѣ физіологическія разности людей находятъ вполнѣ возможнымъ удовлетворительно объяснить изъ дѣйствія однихъ внѣшнихъ случайныхъ причинъ знаменитѣйшіе естествоиспытатели и физіологи,—*Галлеръ*, *Блюменбахъ*, *Вагнеръ*, *Серресъ*, *Виземанъ* и другіе. По ихъ объясненію, какъ бѣлый, такъ оливковый и черный цвѣтъ кожи у людей всецѣло зависитъ отъ разныхъ климатическихъ условій, отъ разной степени температуры, разнаго рода пищи, образа жизни и т. п. Потому-то племена бѣлолицыхъ, переселяясь въ флору и фауну, составляющую среду чернолицыхъ, мало по малу принимаютъ на себя ихъ цвѣтъ, а спустя нѣсколько вѣковъ и сами становятся чернокожими, равно какъ и наоборотъ люди чернокожіе, поселяясь въ мѣстностяхъ благопріятствующихъ бѣлизнѣ лица и кожи, мало по малу теряютъ свою черноту, и если не они сами, то ихъ отдаленные потомки, отъ брачныхъ союзовъ съ бѣлыми, становятся по своему цвѣту совершенно похожими на послѣднихъ, подтвержденіемъ чему служатъ евреи и португальцы, съиздавна поселившіеся въ Индостанѣ, а также цыгане, за нѣсколько вѣковъ назадъ поселившіеся въ Европѣ. По ихъ же убѣжденію, и замѣчаемое у грубыхъ и дикихъ племенъ большое различіе въ формѣ головнаго черепа и лицеваго угла не составляетъ чего либо неизмѣнно родоваго, потому что оно исключительно зависитъ отъ неразвитости ихъ мозга, которая въ свою очередь зависитъ отъ усыпленія ихъ мысли, отказывающейся пользоваться этимъ своимъ чувственнымъ органомъ, почему и можетъ быть мало по малу устранено съ пробужденіемъ въ нихъ и надлежащимъ развитіемъ ихъ мыслительной дѣятельности, что и замѣчалось (въ Америкѣ) на тѣхъ изъ негровъ, которые успѣли подчинить себя облагороживающему вліянію образованія, въ особенности же на ихъ дѣтяхъ и внукахъ [1]).

[1]) Смотр. напр. *Blumenbach.* Manuel. d'hist. naturelle trad. l'allem. T. I.

Между тѣмъ, тогда какъ одними изъ ученыхъ естествовѣдовъ объяснялись такимъ образомъ физіологическія разности всѣхъ племенъ человѣческихъ, другими учеными, спеціально ознакомившимися съ филологіею (напр. *Гумбольтомъ* и *Шлегелемъ*) стали съ неменьшимъ успѣхомъ изъясняться въ подобномъ же смыслѣ и лингвистическія или филологическія ихъ разности, казавшіяся прежде вовсе необъяснимыми безъ допущенія въ человѣчествѣ многихъ первоначальныхъ родоначальниковъ, говорившихъ разными языками. Ихъ изслѣдованіями открыты общія и основныя начала и законы человѣческой рѣчи, благодаря чему оказывается теперь возможнымъ всѣ существующіе многочисленные языки и нарѣчія свести только къ тремъ (индо-европейской, семитической и малайской) или даже къ двумъ отраслямъ (индо-европейской и семитической) общечеловѣческаго слова. Нѣкоторые же изъ филологовъ пытаются и надѣются эти отрасли языковъ возвести даже къ одному корню или къ одному изъ самыхъ древнихъ языковъ [1]). Но если бы это вполнѣ и не осуществилось, то во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ вытекающій отсюда тотъ весьма важный выводъ, что съ одной стороны какъ бы ни разнообразились языки и нарѣчія, всегда въ нихъ будетъ сохраняться нѣчто общее и родственное, вслѣдствіе лежащей въ нихъ одной общей основы—одинаковой по своему существу мысли человѣческой, а съ другой какой бы ни былъ языкъ и въ какомъ бы племени ни появился онъ вначалѣ, впослѣдствіи, съ дробленіемъ этого племени на многія отрасли и съ перемѣною для каждой изъ нихъ разныхъ внѣшнихъ условій, непремѣнно и самъ станетъ постепенно дробиться и до крайности разнообразиться, что̀ служитъ явнымъ признакомъ того,

---

p. 77—80. Metz. 1803. *Wiseman.* Discours sur les rapports entre la science et la religion revelée. p. 96—141. ed. 1843.

[1]) Wiseman. Discours sur les rapports entre la science et la relig. p. 1—96. Paris. 1843.

что разности въ языкахъ и нарѣчіяхъ зависятъ не столько отъ родовыхъ особенностей людей, сколько отъ разностей ихъ внѣшнихъ условій, имѣющихъ вліяніе на большую или меньшую развитость или отупѣлость мысли, на тотъ или иной образъ представленія о вещахъ, и т. п. [1]).

Къ сказанному слѣдуетъ присовокупить, что новѣйшимъ естествовѣденіемъ представлено не мало и прямыхъ несомнѣнныхъ данныхъ въ пользу истины единства рода человѣческаго, каковы напр. общность у всѣхъ племенъ и одинаковость анатомическаго строенія тѣла, вслѣдствіе чего ни у кого изъ самыхъ разноплеменныхъ людей не оказывается ни одного лишняго мускула, или ни одного лишняго позвонка или зуба, общая у всѣхъ ихъ способность чрезъ скрещиваніе самыхъ разновидныхъ расъ производить плодовитыхъ потомковъ, чего не бываетъ при скрещиваніи между собою самыхъ ближайшихъ породъ животныхъ, напр. лошади и осла; общность затѣмъ, у всѣхъ ихъ законовъ такъ называемой животной экономіи, касающихся рожденія, условій существованія, возрастовъ и смерти, и наконецъ общность у всѣхъ ихъ въ существенномъ схожихъ между собою религіозныхъ вѣрованій, а также древнихъ преданій о первыхъ людяхъ, о ихъ блаженномъ состояніи, паденіи, о потопѣ, и т. п.

Между тѣмъ заслуживаетъ вниманія и то обстоятельство, что въ преданіяхъ какъ древнихъ [2]), такъ и болѣе

---

[1]) Защитники коадамитовъ ссылались еще на невозможность безъ допущенія многихъ родоначальниковъ объяснить заселеніе нѣкоторыхъ странъ, напр. недавно открытой Америки. Но теперь считается неоспоримымъ, что Америка была извѣстна древнимъ народамъ, имѣвшимъ съ нею свои сношенія, что американцы—переселенцы изъ Азіи, о чемъ свидѣтельствуютъ памятники азіатской культуры, и что переселеніе могло найти для себя путь чрезъ проливъ Беринговъ и Алеутскіе острова.

[2]) Fourmont. Reflexions sur l'origine, l'hist. et la success. des ancien. peuples T. I. liv. 1. ed. Paris. 1747.

позднихъ народовъ [1]), родъ человѣческій производится отъ одной человѣческой четы, и прародители нерѣдко называются тѣми же самыми именами, какими и у св. Бытописателя.

§ 47.

О богоустановленномъ способѣ размноженія на землѣ людей, по ихъ духовной природѣ.

Теперь намъ остается рѣшить еще одинъ вопросъ, касательно установленнаго Творцемъ способа размноженія на землѣ людей. Говоря о созданіи Богомъ перваго человѣка въ видѣ двухъ родовыхъ индивидуумовъ, мужа и жены, а также о данномъ имъ Богомъ благословеніи на ихъ возрастаніе и размноженіе, мы утверждали, что Богъ уже этимъ самымъ установилъ способъ дальнѣйшаго размноженія людей на землѣ, имѣвшій заключаться въ послѣдовательномъ и непрерывномъ происхожденіи ихъ путемъ рожденія отъ своихъ родителей, начиная съ праотцевъ Адама и Евы. Но, утверждая это, мы имѣли въ семъ случаѣ въ виду только размноженіе людей, по ихъ тѣлесной природѣ. Между тѣмъ, какъ извѣстно, одна тѣлесная природа въ человѣкѣ не составляетъ еще человѣка, онъ не есть только одно тѣло, а вмѣстѣ и духъ, или, точнѣе сказать, онъ и есть самый духъ, только въ связи съ тѣломъ или въ тѣлѣ, вслѣдствіе чего послѣднее само по себѣ не дѣлается даже существенною частію человѣка, а становится таковою только тогда, когда внутренно или органически соединяется съ проникающимъ и оживляющимъ его духомъ. Спрашивается, поэтому, какой же предначертанъ былъ Богомъ способъ для размноженія людей, по ихъ духовной природѣ,

---

[1]) Klaproth Tableaux hist. de l'Asie. Paris. 1814; Annales de philosophie chretienne. T. VIII, № 43. Paris. 1834: Voyage et traditions, croyances, superstitions et reste des traditions primitives, observées par M. Dumont D'Orville dans son voyage autour du monde.

или, что̀ тоже, какимъ образомъ, согласно съ волею Божіею, имѣли происходить человѣческія души и соединяться съ тѣлами, имѣвшими зарождаться въ утробахъ матернихъ и путемъ рожденія появляться въ этотъ міръ? Вопросъ же этотъ представляется намъ вполнѣ естественнымъ и умѣстнымъ по той простой причинѣ, что мы, хорошо зная изъ самаго же откровенія, какъ глубоко и существенно душа по своей природѣ отличается отъ тѣла, никакъ не можемъ остановиться своею мыслію на томъ предположеніи, чтобы способъ ея происхожденія вполнѣ совпадалъ съ способомъ происхожденія тѣла, а вмѣстѣ съ этимъ не можемъ не предполагать и того, что для происхожденія душъ человѣческихъ долженъ бы существовать какой либо другой особенный способъ, совершенно отличный отъ установленнаго Богомъ способа для происхожденія человѣческихъ тѣлъ.

Какъ же учитъ объ этомъ откровеніе? Какъ бы ни было интересно для насъ получить въ семъ случаѣ отъ него прямой отвѣтъ, но оно не даетъ его намъ, конечно, потому, что не находитъ его для насъ полезнымъ или необходимымъ. Правда, есть въ писаніи нѣсколько указаній, относящихся къ занимающему насъ предмету, но они не настолько ясны и опредѣленны, чтобы на основаніи ихъ можно было прямо придти къ одному какому либо опредѣленному и несомнѣнному выводу.

Такъ, напр. въ словахъ Бытописателя: *и благослови ихъ* (мужа и жену) *Богъ, глаголя: растителся и множителся* (Быт. 1, 28), повидимому та заключается мысль, что благословеніемъ Божіимъ въ такую же зависимость поставлено отъ прародителей происхожденіе душъ человѣческихъ, какъ и происхожденіе тѣлъ, такъ какъ предметомъ этого благословенія служитъ происхожденіе отъ прародителей ихъ потомковъ, не по одной только какой либо части своей, а по всему существу своему, существу въ томъ цѣлостномъ его видѣ, какой оно имѣло въ лицѣ самихъ прародителей. Но съ другой стороны здѣсь не

исключается и такого рода пониманіе, что хотя Богъ благословилъ прародителей на возрастаніе и умноженіе ихъ въ ихъ потомствѣ, но благословилъ быть имъ дѣйствующими посредниками въ этомъ великомъ дѣлѣ, конечно настолько, насколько они по своей природѣ могли быть таковыми, остальное предоставивши Своей собственной непосредственной творческой дѣятельности. Не исключается потому, что благословеніе, данное Богомъ первымъ людямъ на происхожденіе отъ нихъ подобныхъ же людей, вовсе не означаетъ собою перерыва здѣсь божественной дѣятельности, а напротивъ скорѣе указываетъ на рѣшеніе воли Божіей на долгое время продлить свою дѣятельность, и продлить, конечно, въ такой мѣрѣ и степени, въ какой это необходимо было для непрерывнаго происхожденія людей, при посредствѣ ихъ родителей, такъ что въ отношеніи къ образованію человѣческихъ тѣлъ, могшихъ чрезъ рожденіе произойти отъ тѣлъ родителей, она могла являться, какъ посредствующая только общепромыслительная дѣятельность, въ происхожденіи же человѣческихъ душъ, если таковыя не могутъ родиться отъ родителей, естественно должна была открывать себя, какъ непосредственная или творческая дѣятельность [1]). Не исключаютъ подобнаго изъясненія и слова Бытописателя, что Адамъ родилъ сына—Сиѳа по своему подобію и образу (Быт. 5, 3), такъ какъ Адамъ могъ быть названъ всецѣло отцемъ Сиѳа и по причинѣ одного только рожденія имъ изъ себя его тѣла, а не и души вмѣстѣ, и именно могъ быть названъ такъ, вслѣдствіе внутренняго орга-

[1]) Ссылка въ семъ случаѣ на подобное же благословеніе Божіе, данное и животнымъ (Быт. 1, 22), нисколько не мѣшаетъ такого рода изъясненію. Потому что сущность и сила этого благословенія, сравнительно съ даннымъ первымъ людямъ, конечно, должны быть совершенно иные, точно также какъ и самыя животныя по природѣ своей совершенно иныя, чѣмъ люди. Кромѣ того, ничего намъ откровеніе не говоритъ и мы ничего не знаемъ и о томъ, какъ происходятъ души животныхъ.

ническаго соединенія души съ тѣломъ, на подобіе того, какъ Пресвятая Дѣва была названа матерію Божіею, вслѣдствіе только ипостаснаго соединенія Божества съ рожденнымъ изъ нея человѣчествомъ Іисуса Христа.

Между тѣмъ мы не мало встрѣчаемъ въ писаніи и такихъ мѣстъ, въ которыхъ происхожденіе душъ человѣческихъ прямо возводится къ творческой дѣятельности Божіей, хотя опять слѣдуетъ замѣтить, что они не настолько ясны и опредѣленны, чтобы ихъ не иначе можно было понимать, какъ только въ смыслѣ безусловнаго и непосредственнаго творенія Богомъ душъ, при всякомъ исключеніи здѣсь участія родителей. Такъ въ книгѣ Екклезіастъ говорится: *и возвратится персть въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (Еккл. 12, 7). Здѣсь, что̀ не трудно видѣть, рѣчь о каждомъ въ частности человѣкѣ, такъ какъ каждый долженъ подвергнуться смерти, или, что́ тоже, разлученію души отъ тѣла. Слѣдовательно о каждомъ человѣкѣ можно сказать, что духа или душу далъ ему Богъ, или что своимъ происхожденіемъ она обязана отнюдь не чему либо земному, или кому либо изъ земнородныхъ, а только одному Богу. Но съ другой стороны, принимая здѣсь во вниманіе то, что Екклезіастъ черты, относимыя имъ къ каждому человѣку, беретъ съ человѣка перваго, созданнаго Богомъ по тѣлу изъ земной персти, а по душѣ чрезъ вдуновеніе Божіе, можно безъ большаго насилія понять означенныя слова такъ, что Богъ есть податель души каждаго человѣка по тому самому, что вначалѣ чрезъ творческое дуновеніе Свое Онъ даровалъ ее первому человѣку, а чрезъ него и всѣмъ людямъ, или, что́ тоже, Богъ есть податель душъ человѣческихъ не въ смыслѣ непосредственнаго творца ихъ, а только въ смыслѣ общаго виновника всего. Тоже самое можно сказать и относительно другихъ подобныхъ мѣстъ писанія, напр. словъ Псалмопѣвца: *создавый наединѣ сердца ихъ* (Пс. 32, 15); Исаіи: *тако глаголетъ Господь Богъ сотво-*

ривый небо и водрузивый е, утверждей землю и яже на ней, и даяй дыханіе людемъ, гиже на ней, и духъ ходящимъ на ней (Ис. 42, 5), Іереміи: *прежде неже Мнѣ создати тя во чревѣ, познахъ тя* (Іерем. 1, 5) и пр. Захаріи: *глаголетъ Господь, простырый небо и основаяй землю, и созидаяй духъ человѣка въ немъ* (Зах. 12, 1). Всѣ эти ветхозавѣтныя мѣста, что̀ само собою очевидно, могутъ быть понимаемы и въ смыслѣ непосредственнаго творенія Богомъ душъ изъ ничего, и въ смыслѣ общей зависимости ихъ, наравнѣ со всѣмъ, по своему бытію отъ Творца. Потому-то вѣра ветхозавѣтной церкви относительно происхожденія душъ не могла найти для своего выраженія лучшей формы, чѣмъ была та, въ какой характерно выразила ее благочестивая мать Маккавеевъ, обратившись къ нимъ передъ ожидающими ихъ мученіями за вѣру, между прочимъ съ слѣдующими словами: *не вѣмъ, како во чревѣ моемъ явистеся, ниже бо азъ духъ и животъ дахъ вамъ, и коегождо уды не азъ составихъ, но міра Творецъ, создавый родъ человѣчь и всѣхъ изобрѣтый рожденное, и духъ и жизнь вамъ паки воздастъ съ милостію* (2 Макк. 7, 22. 23).

И въ новозавѣтномъ откровеніи не находимъ яснаго и опредѣленнаго ученія о происхожденіи душъ. Нѣкоторые въ словахъ Спасителя: *рожденное отъ плоти плоть есть, а рожденное отъ Духа духъ есть* (Іоан. 3, 6), думаютъ видѣть ясное указаніе на то, что души точно также, какъ и тѣла, происходятъ отъ родителей. Но здѣсь ясно говорится только о томъ, что раждаемые подъ вліяніемъ плотскаго начала, или раждаемые отъ родителей, живущихъ по плоти, а не по духу, и сами являются въ нравственномъ отношеніи плотскими, подобно тому, какъ рожденные отъ Св. Духа, являются духовными. О томъ же, какъ они физически раждаются отъ родителей, раждаются ли совмѣстно по тѣлу и по душѣ, или только по тѣлу, ничего здѣсь прямо не говорится. Между тѣмъ *ап. Павелъ*, въ противоположность нашимъ родителямъ,

какъ плотскимъ, Бога называетъ отцемъ нашимъ, какъ *отцемъ духовъ* (Евр. 12, 9), чѣмъ повидимому совершенно ясно и прямо происхожденіе душъ человѣческихъ относитъ къ Богу, тогда какъ происхожденіе тѣлъ относитъ къ родителямъ. Но нельзя сказать, чтобы употребленнаго здѣсь наименованія Бога отцемъ духовъ или душъ человѣческихъ вовсе нельзя было безъ особеннаго насилія объяснить, какъ и дѣлаютъ нѣкоторые, и въ смыслѣ болѣе обширномъ или несобственномъ, т. е. въ смыслѣ первоосновнаго или главнаго виновника, къ которому въ своемъ послѣднемъ основаніи обязано своимъ происхожденіемъ, какъ все вообще въ мірѣ, такъ въ особенности человѣческія души.

Послѣ сказаннаго становится понятнымъ и то, почему и въ церкви христіанской, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, какъ свидѣтельствуетъ *Оригенъ* [1]), не было одного опредѣленнаго и установившагося ученія относительно происхожденія душъ, а вмѣсто него появилось только нѣсколько различныхъ мнѣній, изъ которыхъ уже впослѣдствіи предпочтительное значеніе и силу получило то, которое большинствомъ учителей церкви признано было болѣе умѣстнымъ и вѣроятнымъ. Какія же это были мнѣнія, и какое изъ нихъ получило господствующее положеніе въ церкви?

Въ древне-языческомъ мірѣ, какъ извѣстно, благодаря такого рода авторитетнымъ сторонникамъ своимъ, каковы были *Пивагоръ* и *Платонъ*, было въ большомъ ходу мнѣніе о предсуществованіи, а также переселеніи душъ, и оно перешло вначалѣ христіанства къ еретичествующимъ гностикамъ, а быть можетъ и къ нѣкоторымъ христіанамъ. Его то имѣя въ виду, *св. Иринеи* противопоставляетъ ему ту весьма важную, заключающуюся въ немъ несообразность, что если бы дѣйствительно существовали души человѣческія до вселенія ихъ въ тѣла, то

---

[1]) De princip. lib. 1. proleg. n. 5.

онѣ должны бы были помнить что либо изъ этого періода своей жизни, а между тѣмъ онѣ ничего подобнаго не помнятъ, и объясненія этого обстоятельства тѣмъ, что будто бы души, при вступленіи въ міръ, поятся чашею забвенія, или дѣлаются забывчивыми, вслѣдствіе соединенія съ тѣлами, оказываются не выдерживающими никакой критики, такъ какъ о предлагаемой домірнымъ душамъ чашѣ забвенія никто ничего не знаетъ, о связи же ихъ съ тѣломъ знаемъ, что она ничуть не служитъ для нихъ источникомъ забвенія во время ихъ земной жизни[1]). Вмѣстѣ же съ симъ Ириней высказываетъ и свое собственное мнѣніе о происхожденіи душъ, выражая его такъ: „какъ каждый изъ насъ получаетъ свое тѣло чрезъ художество Божіе, такъ получаетъ и свою душу. Ибо Богъ не такъ бѣденъ и скуденъ, чтобы не могъ даровать каждому тѣлу особую свою душу, равно какъ и особенный характеръ“ [2]). Въ этомъ мнѣніи, что̀ не трудно видѣть, время происхожденія каждой души человѣческой прямо относится ко времени происхожденія каждаго тѣла, и виновникомъ этого происхожденія поставляется не кто̀ иной, какъ Самъ Богъ. Но нельзя сказать, чтобы здѣсь ясно опредѣлялось то, какого именно рода оказываетъ Богъ участіе въ происхожденіи души, общепромыслительное ли только, или же особенно̀йшее непосредственно творческое участіе. Сопоставленіе потребной для образованія души дѣятельности Творца съ Его художествомъ, открывающимся въ устроеніи человѣческаго тѣла, не исключаетъ собою мысли объ одномъ только посредствующемъ участіи Божіемъ въ происхожденіи человѣческихъ душъ. Но замѣчаніе, что „Богъ не такъ бѣденъ и скуденъ, чтобы не могъ даровать каждому тѣлу особую свою душу, равно какъ и особый характеръ“ скорѣе или прямѣе подходитъ къ мысли о непосредственномъ твореніи душъ Самимъ Богомъ.

[1]) Contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 1—3.

[2]) Ibid. n 5.

Подобно Иринею, и *Тертулліанъ* съ особенною силою возставалъ противъ теоріи предсуществованія душъ, указывая между прочимъ на ту весьма важную, по его мнѣнію, въ ней несообразность, что предполагаемое ею покаяніе и исправленіе, для котораго будто бы души посылаются въ тѣла, не можетъ имѣть никакого смысла и значенія, такъ какъ души ничего не помнятъ изъ своей домірной жизни, а безъ памяти и сознанія прежде содѣянныхъ грѣховъ никакое покаяніе и исправленіе немыслимо и невозможно [1]). Но самимъ Тертулліаномъ противопоставляемая своя собственная теорія не есть теорія творенія душъ, а теорія прямаго и рѣшительнаго традуціонизма или генератизма, заключающаяся въ допущеніи происхожденія душъ не инымъ способомъ, какъ путемъ ихъ рожденія отъ подобныхъ себѣ душъ на подобіе того, какъ и тѣла рождаются отъ подобныхъ себѣ тѣлъ [2]). По этой теоріи, такъ какъ отъ рождающаго тѣла отдѣляется сѣмя для образованія изъ себя другаго тѣла, совмѣстно съ симъ и отъ души отдѣляется свое особенное душевное сѣмя, для образованія изъ себя новой подобной же души. По своемъ же отдѣленіи то и другое сѣмя вначалѣ находятся въ безразличномъ смѣшеніи, но въ послѣдствіи времени чрезъ постепенное развитіе они все болѣе и болѣе опредѣляются и отособляются, пока наконецъ не получатъ каждое свой совершенно особый и отличный видъ и характеръ. Первымъ, поэтому, и единственнымъ источникомъ или первою матерью душъ человѣческихъ была душа перваго человѣка Адама. Въ ней въ сѣменномъ видѣ заклю-

---

[1]) De anim. c. 24.

[2]) Этотъ видъ традуціонизма не долженъ быть смѣшиваемъ съ тѣмъ его грубѣйшимъ видомъ, по которому предполагалось, что душа происходитъ отъ того же сѣмени родителей, отъ котораго происходитъ и тѣло. Въ послѣднемъ видѣ традуціонизмъ, отождествлявшій духъ съ матеріею, составлялъ достояніе однихъ совершенно чуждыхъ христіанству матеріалистовъ и еретиковъ *люциферіанъ* (*Августъ.* Haeres. 81. *Геннад.* De dogm. eccles c. 16). А потому у насъ, при обозрѣніи гипотезъ происхожденія душъ, не можетъ быть о немъ и рѣчи

чены были всѣ дальнѣйшія души человѣческія, и однѣ изъ нихъ произошли изъ нея непосредственно, другія же произошли и происходятъ преемственнымъ путемъ рожденія чрезъ посредство уже другихъ проистекшихъ изъ нея душъ, и такимъ образомъ будетъ длиться непрерывное и преемственное происхожденіе душъ до тѣхъ поръ, пока не благоугодно будетъ Богу прекратить дальнѣйшее ихъ размноженіе [1]).

Между тѣмъ, тогда какъ Ириней и Тертулліанъ такъ твердо и рѣшительно возставали противъ теоріи предсуществованія душъ, противопоставляя ей то гипотезу творенія душъ (св. Ириней), то гипотезу рожденія ихъ отъ подобныхъ себѣ (Тертулліанъ), *Оригенъ* напротивъ съ такою же твердостію и рѣшительностію выступаетъ на защиту и оправданіе первой, равно какъ и на опроверженіе послѣднихъ. По его мнѣнію, въ объясненіи происхожденія душъ не можетъ имѣть для себя мѣста гипотеза рожденія душъ отъ душъ, потому что она стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ духовностію души, какъ такого существа, которое, бывъ просто и недѣлимо, не можетъ дѣлиться на части, а слѣдовательно не можетъ и сообщать свою сущность другимъ. Не можетъ быть также принята и гипотеза творенія душъ, потому что при ней остается не объяснимымъ, почему бы Богъ, будучи всемогущимъ и благимъ, не вначалѣ и не сразу создалъ души, а сталъ бы творить ихъ мало по малу постепенно, и однѣ раньше, а другія позже? Еще же важнѣе здѣсь то, что остается вовсе неразрѣшимымъ, почему Самъ Богъ, творя души, и творя, конечно, одинаково чистыми и невинными, сразу обрекаетъ ихъ на самыя разнообразныя и даже до противоположности различныя состоянія и образы существованія въ здѣшнемъ мірѣ. Одни напр. люди, какъ показываетъ опытъ, раждаются съ тѣлами вполнѣ здоровыми и красивыми, другіе наоборотъ

---

[1]) De anim. c. 19, 25, 27, 36 et 37.

съ тѣлами болѣзненными и даже уродливыми, пораженными или всегдашнею слѣпотою, или хромотою, или же нѣмотою; одни раждаются среди удобствъ, довольства и даже излишествъ, другіе же среди скудости, бѣдности и даже вопіющей нужды; одни раждаются отъ просвѣщенныхъ и благовоспитанныхъ родителей и сразу окружаются просвѣтительною и нравственно-воспитательною средою, другіе же происходятъ отъ дикихъ и грубыхъ варваровъ и не знаютъ другой среды, кромѣ невѣжества, варварства, грубости и жестокости,—словомъ одни съ самаго дѣтства обрекаются на жизненныя условія сравнительно самыя благопріятныя, отрадныя и счастливыя, другіе же наоборотъ на самыя незавидныя, тяжелыя, и нерѣдко съ большимъ трудомъ переносимыя. Чѣмъ же объяснить все это, если только души творятся Богомъ, и если онѣ, тотчасъ по выходѣ изъ рукъ Творца, ровно ничего не могли сдѣлать такого, чѣмъ бы могла быть заслужена ими счастливая или несчастная участь на землѣ? Развѣ вмѣстѣ съ послѣдователями Маркіона, Валентина и Василида предположить, что причина сему, независимо ни отъ какихъ нравственныхъ заслугъ душъ, заключается въ одной безусловной волѣ Божіей, которая, единственно по Своему личному усмотрѣнію, однѣ души созидаетъ по самой ихъ природѣ совершенными или добрыми, другія же менѣе совершенными, а нѣкоторыя совершенно злыми, и соотвѣтственно съ симъ каждымъ изъ нихъ предопредѣляетъ ту или иную участь на землѣ? Но не будетъ ли это значить—изрекать клевету и хулу на Бога; ибо гдѣ тогда будетъ святость и правда Божія?

Между тѣмъ всѣ эти и подобныя недоумѣнія, по Оригену, разрѣшаются сами собою въ гипотезѣ *предсуществованія душъ*, которою предполагается, что души въ самомъ началѣ еще до созданія чувственнаго міра, бывъ сотворены совершенно одинаковыми по своей природѣ, впослѣдствіи

времени, смотря по степени большаго или меньшаго охлажденія въ своей любви къ Богу, больше или меньше ниспали въ своемъ нравственномъ отношеніи, и что, поэтому, онѣ, въ видахъ наказанія и исправленія, посылаются Богомъ въ тѣ или иныя тѣла, соотвѣтственно съ ихъ прежними нравственными состояніями и заслугами, а также соотвѣтственно съ симъ обрекаются на тѣ или иныя внѣшнія состоянія и условія въ здѣшней жизни. Правда, прямаго и яснаго ученія объ этомъ предметѣ въ писаніи нѣтъ, но нѣкоторые, хотя и неясные, на него намеки есть. Такъ, *ап. Павелъ*, касаясь судьбы Іакова и Исава, говоритъ, что „прежде, чѣмъ они родились, и сдѣлали что либо доброе или худое, дабы изволеніе Божіе въ избраніи происходило не отъ дѣлъ, но отъ призывающаго, сказано было ей (Ревеккѣ): „большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго, какъ и написано: Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ“ (Рим. 9, 11—13), и вслѣдъ за симъ, какъ бы задумываясь надъ могущею представиться здѣсь кажущеюся неправдою Божіею, онъ присовокупляетъ слѣдующее: „что же скажемъ? Неужели неправда у Бога? Никакъ“ (ст. 14). Здѣсь Апостолъ утверждаетъ только, что въ предназначеніи Богомъ различной участи Исаву и Іакову вовсе никакой нѣтъ неправды, но почему нѣтъ, этого самъ онъ не объясняетъ, предполагая, что каждымъ благомыслящимъ означенный случай не иначе можетъ и долженъ быть изъясненъ, какъ только въ согласіи съ правдою Божіею. Какъ же можно иначе изъяснить его безъ противорѣчія правдѣ Божіей, если не предположить, что Іаковъ и Исавъ, прежде чѣмъ родились и сдѣлали что-либо доброе или злое въ этомъ чувственномъ мірѣ, уже существовали и жили въ мірѣ духовномъ, успѣвъ тамъ обнаружить свои различныя нравственныя состоянія и склонности, соотвѣтственно съ чѣмъ и предназначена была имъ различная на землѣ участь, также произошло и то, что тогда какъ одного Богъ возлюбилъ, другаго возненавидѣлъ? Между тѣмъ, по

Оригену, подобное разсужденіе имѣетъ мѣсто и въ примѣненіи къ общему, замѣчаемому между всѣми людьми, неравенству, по ихъ внѣшнимъ земнымъ условіямъ и состояніямъ. При взглядѣ на это неравенство людей, тоже можно спросить: „неужели неправда у Бога?“ и также нужно отвѣчать: „никогда, никогда“.—Но почему же? Конечно, потому, что, подобно тому, какъ Іаковъ и Исавъ, и всѣ люди, прежде чѣмъ имъ родиться на этотъ свѣтъ, уже существовали и жили, какъ духи, въ домірное время, и тогда уже успѣли обнаружить свою значительную разность въ умственномъ и нравственномъ состояніяхъ, вслѣдствіе чего и посылаются въ различныя чувственныя тѣла, а также обрекаются на разныя въ этой земной исправительно-воспитательной жизни внѣшнія условія и положенія [1]).

Дабы болѣе оправдать и подкрѣпить свои предположенія, Оригенъ ссылается на тотъ фактъ, что многіе люди съ самаго младенчества обнаруживаютъ крайне злыя расположенія и склонности, являясь какъ бы одержимыми демонами, тогда какъ наоборотъ другіе уже отъ груди матерней являются несказанно добрыми, кроткими, благопослушными и даже таковыми бываютъ еще во чревѣ матернемъ, привлекая этимъ къ себѣ благоволеніе Божіе, что̀ видно на примѣрахъ Іакова (Рим. 9, 11—13), Іереміи (Іерем. 1, 5) и Іоанна Крестителя (Лук. 1, 14) [2]).

Кромѣ того онъ указываетъ еще на общее всѣмъ людямъ высшее знаніе божественнаго, какъ на такое знаніе, которое будто бы по своему существу есть ничто иное, какъ припоминаніе чего-то повидимому нѣкогда извѣстнаго, и на семъ основаніи опять находитъ умѣстнымъ предположить вмѣстѣ съ Пиѳагоромъ, Платономъ и Эмпедокломъ, что души чело-

---

[1]) De princip. lib. I. c. 6. n. 2; c. 8. n. 2. lib. II. c. 1. n 1; c. 9. n. 3, 5—7. lib. III. c. 3. n. 3. 5. c. 5. n. 4.

[2]) Ibid. lib. I. c. 7. n. 4. lib. II. c. 8. n. 4. lib III. c. 3. n. 5.

вѣческія являются въ сей жизни съ готовымъ духовно-нравственнымъ достояніемъ изъ прошлой жизни, съ готовыми нажитыми тамъ настроеніями и расположеніями [1]).

Это положительная сторона въ ученіи Оригеновомъ о предсуществованіи душъ. Но имъ не обойдена и отрицательная его сторона, или то, что́ ему могло бы быть противопоставлено въ видѣ возраженій. Прежде всего спрашивалось, не исключаетъ ли это ученіе древне-церковнаго ученія о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, и если нѣтъ, то какимъ образомъ съ нимъ оно можетъ быть примирено? На это у Оригена отвѣтъ тотъ, что хотя человѣческія души появляются въ этомъ мірѣ съ своею готовою личною грѣховностію, нажитою ими въ жизни прежней, но въ тоже время не оказываются чуждыми и наслѣдственной прародительской грѣховной порчи, не оказываются чуждыми потому, что воплощаются въ тѣла, происходящія отъ Адама и пораженныя наслѣдственною грѣховною нечистотою или порчею, которая, вслѣдствіе ихъ внутренней связи съ тѣлами, необходимо касается и ихъ самихъ [2]). Для чего же, спрашивалось, души посылаются въ тѣла, когда послѣднія, бывъ грубы и къ тому же еще грѣховны, могутъ повидимому для нихъ служить только отягощеніемъ и помѣхою въ достиженіи ихъ желаній и стремленій? На это Оригенъ отвѣчалъ тѣмъ, что это именно и найдено Богомъ однимъ изъ самыхъ лучшихъ и цѣлесообразныхъ средствъ къ тому, чтобы способствовать къ покаянному очищенію содѣянныхъ прежде душами грѣховъ, а также къ ихъ нравственному исправленію и усовершенію [3]). Наконецъ на естественно возникающій здѣсь вопросъ: мыслимо ли покаяніе и нравственное исправленіе, когда души не помнятъ

[1]) De orat. n. 24. Contr. Cels. lib. I. n. 33.

[2]) In epist. ad Rom. lib. V. n. 1. In Luc. homil. 14 et 39. In Iohan. t. I. n. 22. Contr. Cels lib. VIII. n. 50 In Lev. hom. 8. n. 3; hom. 12 n. 4.

[3]) In Ierem. homil. II. n. 5. De princip. lib. II. c 3. n 1; c. 8. n. 3.

совершенныхъ ими прежде грѣховъ, находимъ у Оригена тотъ отвѣтъ, что для покаянія и исправленія душъ достаточно и одного глубокаго чувства своей грѣховности, а также живаго сознанія утраты и необходимости возвращенія высшихъ небесныхъ благъ, о которыхъ постоянно напоминаютъ имъ неизгладимые въ нихъ остатки образа Божія, а также не потухаемыя въ нихъ влеченія къ добру и стремленія къ горнему и небесному или божественному [1]).

Такимъ образомъ на первыхъ же порахъ появились въ христіанствѣ три различныя гипотезы происхожденія душъ: гипотеза творенія, рожденія и предсуществованія душъ. Вмѣстѣ же съ этимъ, что̀ само собою понятно, вслѣдствіе неустановленности общецерковнаго по сему предмету ученія, раздѣлялись въ своихъ мнѣніяхъ и дальнѣйшіе отцы и учители, а также христіанскіе писатели, изъ коихъ одни больше склонялись въ пользу одной, а другіе—другой или третьей гипотезы. Впрочемъ это длилось не долго. Вскорѣ въ пользу гипотезы творенія душъ стали склоняться знаменитѣйшіе изъ отцевъ и учителей церкви какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, вслѣдствіе чего она стала мало по малу пріобрѣтать предпочтительное значеніе сравнительно съ другими гипотезами, а затѣмъ получила преимущественное и господствующее положеніе въ самой церкви. Что же касается гипотезъ рожденія и предсуществованія душъ, то онѣ, понятно, совмѣстно съ симъ должны были совершенно пасть и потерять всякое свое значеніе въ христіанской церкви.

Такъ, гипотеза рожденія душъ, благодаря авторитетному вліянію Тертулліана, на первыхъ порахъ, какъ свидѣтельствуетъ *бл. Іероним*ъ [2]), находила на западѣ весьма не мало

[1]) In Genes. hom. 1. n. 13. In Iohan. t. 20. n. 3. In Cant. homil. 2. n. 9. In Proverb select. n 9. In epist. ad Rom lib III. n. 7. lib. II. n. 9. De princip. l b. II. c. 8. n. 3.

[2]) Epist. 78. ad Marcell.

послѣдователей. Но уже въ четвертомъ вѣкѣ она начинаетъ все болѣе и болѣе ослабѣвать и упадать, нашедши для себя сильныхъ противниковъ въ знаменитѣйшихъ представителяхъ богословствующей мысли на западѣ, а также въ достоуважаемыхъ пастыряхъ и учителяхъ на востокѣ. Первымъ противъ ней съ твердостію и рѣшительностію возсталъ *Лактанцій*, показавъ въ ней тотъ главный ея недостатокъ, что она никакъ не мирится съ духовностію души. На вопросъ: „происходитъ ли душа отъ отца, или отъ матери, или отъ обоихъ“, вотъ какъ отвѣчаетъ Лактанцій. „Я, говоритъ онъ, смѣло рѣшаюсь отвѣчать на этотъ вопросъ тѣмъ, что душа не происходитъ ни отъ отца, ни отъ матери, ни отъ обоихъ вмѣстѣ. Тѣло можетъ произвесть другое тѣло, сообщивъ ему часть своей сущности; но душа имѣетъ такую тонкую сущность, что не можетъ отдѣлить отъ себя никакой части“ [1]). Это убѣжденіе Лактанціево относительно невозможности происхожденія душъ отъ душъ, на подобіе того, какъ тѣла раждаются отъ тѣлъ, вполнѣ раздѣляли *св. Иларій* [2]) и *Амвросій* [3]). *Іеронимъ* же мнѣніе о рожденіи душъ человѣческихъ отъ подобныхъ себѣ душъ считаетъ унизительнымъ для человѣка, котораго оно по образу происхожденія совершенно уравниваетъ съ безсловесными животными, а также признаетъ его вовсе не церковнымъ [4]). Тоже самое можно сказать и о мнѣніи папы *Льва великаго*, признававшаго церковнымъ ученіемъ только ученіе о происхожденіи душъ отъ Самаго Бога [5]). Относительно же *бл. Августина* нужно замѣтить, что въ молодые годы своей жизни онъ прямо склонялся на сторону традуціонизма, но за то въ болѣе позднее время измѣнилъ свой взглядъ, не посовѣстив-

---

[1]) De opific. Dei. c. 18.

[2]) De Trinit. X. 20.

[3]) Ex nullo homine generantur animae (De Noe et arca 4).

[4]) Contr. Ioan. Hierosolym. ad Pammach. c. 22.

[5]) Epist. 15 ad Turribium de Priscill. error. c. 9.

шись признаться въ своемъ полномъ невѣденіи по сему предмету, стоящему далеко за предѣлами опыта и знанія человѣческаго [1]). Подобное признаніе впослѣдствіи высказано было и *Григоріемъ великимъ* [2]). Что касается восточныхъ отцевъ и учителей церкви, то изъ нихъ на сторонѣ традуціонизма были только *Макарій великій* [3]) и *Анастасій пресвитеръ* [4]), всѣ же остальные ее не раздѣляли и отвергали, руководясь въ семъ случаѣ, согласно съ западными учителями, тѣмъ о душѣ представленіемъ, что, будучи духовнымъ и недѣлимымъ существомъ, она не можетъ раждаться отъ души, подобно тому какъ тѣло раждается отъ тѣла [5]).

Не болѣе благопріятный пріемъ въ христіанской церкви имѣла и гипотеза предсуществованія душъ. Кромѣ *св. Меѳодія* [6]) и защитника Оригенова *Памфила* [7]), можно указать развѣ только какъ на болѣе или менѣе выдающихся ея сторонниковъ, на *Арновія* [8]), *Викторина* [9]), *Евагрія* [10]), *Дидима александрійскаго* [11]) и *Синезія* [12]). Большинство же именитыхъ

---

[1]) Epist. 190 ad Optat. c. 5. n. 16. De anima et orig. l. 15. 16.

[2]) Epist. 52.

[3]) Бесѣд. 30. § 1.

[4]) Ap. Band. Monum. Eccles. T. II. p. 54. Contr. Monophys. or. 4. Можно замѣтить, что Іеронимъ Аполлинарія относитъ къ сторонникамъ традуціонизма (Epist. 78 ad Marcell.).

[5]) *Златоустъ* напр: „душа не раждаетъ, ни раждается“ (Homil. 25 in varia Math.).

[6]) Compefis. Auct. PP. noviss. p. 97.

[7]) Въ своей апологіи (cap. 9) Памфилъ не обвиняетъ, а совершенно оправдываетъ Оригена, по поводу его мнѣнія о предсуществованіи душъ, какъ такого мнѣнія, которое не выдавалось за догматъ, а только не безъ основанія предлагалось, какъ болѣе вѣроятное, сравнительно съ другими мнѣніями.

[8]) Advers. gent lib. I.

[9]) In Ephes. 1, 4. 7.

[10]) Apud Phot. cod. 119.

[11]) Maii Collect. auct. 7, 178.

[12]) Hymn. I. 89; III, 588. По свидѣтельству *Іеронима* (Epist. 38 de error. Ioan. hierosol.) и *Августина* (Haeres. 70), ея держались манихеи и приспиліане.

пастырей и христіанскихъ писателей не сочувствовало ей, и даже прямо ее отвергало. Таковы были на востокѣ *Григорій нисскій* [1]) и *Григорій назіанзенъ* [2]), *Епифаній* [3]), *Кириллъ александрійскій* [4]), *Θеодоритъ* [5]) и *Дамаскинъ* [6]), а на западѣ: *Лактанцій* [7]), *Іеронимъ* [8]), *Августинъ* [9]) и *Левъ великій* [10]). Важнѣе же всего то, что она, какъ миѳическая, была отвергнута и осуждена (въ 1-мъ правилѣ) на второмъ константинопольскомъ вселенскомъ соборѣ.

Между тѣмъ тогда какъ гипотезы рожденія и предсуществованія душъ все болѣе и болѣе были ослабляемы и вытѣсняемы изъ своего употребленія въ церкви, гипотеза творенія душъ наоборотъ стала входить все въ большее и большее употребленіе и силу, а вмѣстѣ съ симъ и пріобрѣтать господствующее значеніе какъ въ церкви восточной, такъ и въ западной. По *Златоусту*, „душа ни раждается, ни раждаетъ, и не знаетъ другаго какого либо отца, кромѣ Того, Кѣмъ сотворена“ [11]). Тоже повторяютъ *Ефремъ сиринъ* [12]) и *Кириллъ александрійскій* [13]). *Θеодоритъ* же, не только самъ раздѣляетъ мнѣніе о твореніи душъ Богомъ, но и свидѣтельствуетъ уже, что оно было раздѣляемо самою церковью, ставши предметомъ ея вѣрованія и ученія. „Церковь, говоритъ онъ, вѣря боже-

---

[1]) De opific. homin. c. 28.

[2]) Orat. 31, 37.

[3]) Epist. ad Ioan. hieros.

[4]) In Ioan. 1, 9.

[5]) Divin. decret. epitom. c. 9.

[6]) De fid. orthodox. lib. II. c. 12

[7]) Instit. lib. III. c. 18.

[8]) Epist. 226. ad Marcell.

[9]) De peccat. orig. c. 31. Epist. 217 ad Vital. 5. Epist. 166. ad Hieron. 9. De Genes. ad lit. VI. 9.

[10]) Epist. 15. ad Turrib. c 10.

[11]) Homil. 25 in varia Matth.

[12]) De inspirat.

[13]) Advers. Nestor. lib. I. (In Opp. T. VI. p. 18. ed. Lut. 1638).

ственному писанію, учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, но не такъ, чтобы съ самимъ сѣменемъ, изъ котораго образуется тѣло, и она получала бытіе, а такъ, что, по волѣ Творца, тотчасъ является въ тѣлѣ, по его образованіи [1]). На западѣ же первый *Лактанцій*, съ особенною силою возставъ противъ мнѣнія о предсуществованіи и рожденіи душъ отъ родителей, прямо и рѣшительно высказалъ то свое убѣжденіе, что одинъ только Богъ можетъ творить и творитъ души, почему всѣ люди по душѣ имѣютъ одно небесное происхожденіе и одного Отца, т. е. Бога [2]). Вслѣдъ за Лактанціемъ и *св. Иларій* прямо и положительно училъ, что тогда какъ тѣло всегда раждается отъ тѣла, всякая душа происходитъ отъ Бога, и что, поэтому, души каждый день появляются въ тѣлахъ,

---

[1]) Divin. decret. epitom. c. 9. Въ потвержденіе своей мысли Ѳеодоритъ между прочимъ ссылается на слова Моисеевы: *аще изыдетъ младенецъ изображенъ, да будетъ око за око, зубъ за зубъ, аще же изыдетъ не изображенъ, тщетою отщетится* (Исх 21, 22—24), видя здѣсь тоже указаніе на то, что въ первомъ случаѣ необходимо предполагается уже существованіе души въ тѣлѣ младенца, а въ послѣднемъ таковое предположеніе исключается.

[2]) Вотъ самое, стоющее вниманія, разсужденіе Лактанціево. Указавши на то, что душа, вслѣдствіе духовности своей природы, не можетъ дѣлиться, а потому не можетъ раждать изъ себя другой души и сама раждаться, онъ говоритъ слѣдующее: „Итакъ причина происхожденія душъ принадлежитъ одному и только одному Богу, почему и всѣ мы, какъ говоритъ Лукрецій, имѣемъ одно и тоже небесное происхожденіе и одного и тогоже (небеснаго) Отца. Ибо отъ смертнаго человѣка ничто не можетъ родиться, что не было бы смертно также, какъ и онъ. И отцемъ не долженъ также почитаться тотъ, кто вовсе не чувствуетъ того, что изъ своей души отдѣляетъ или передаетъ душу, а если бы и чувствовалъ, то не запоминаетъ, когда и какъ это бываетъ. Отсюда становится яснымъ, что души даются не отъ родителей, а отъ одного и того же Отца всѣхъ—Бога, Который одинъ держитъ (въ своей власти) законъ и способъ (ихъ) рожденія, равно какъ одинъ и производитъ его... Потому-то (родители) испрашиваютъ себѣ у Бога рожденія дѣтей, показывая этимъ, что не отъ нихъ самихъ зависитъ имѣть ихъ... По этой же причинѣ часто отъ родителей ученыхъ дѣти раждаются глупые, равно какъ наоборотъ отъ глупыхъ раждаются умные“ (De opific. Dei. cap. 19).

вслѣдствіе сокровенной и недовѣдомой силы Божіей [1]). Это же ученіе о происхожденіи душъ вполнѣ раздѣлялъ *св. Амвросій* [2]). А *бл. Іеронимъ* уже прямо признаетъ церковнымъ, такъ въ формѣ вопросовъ характерно выражая о немъ свою мысль: „откуда всѣ люди имѣютъ души? Ужели отъ родителей (ex traduce), подобно неразумнымъ животнымъ, такъ что какъ тѣло раждается отъ тѣла, такъ душа отъ души? Или разумныя твари, ниспавши на землю, по пристрастію къ тѣламъ, содиняются съ человѣческими тѣлами? Или дѣйствительно ежедневно творитъ души Богъ, Коего хотѣніе есть уже дѣло, и Который не перестаетъ быть Творцемъ (какъ и церковь учитъ на основаніи словъ Спасителя: *Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17), и словъ Захаріи: *созидаяй духъ человѣка въ немъ* (Зах. 12, 1) и Псалмопѣвца: *создавый наединѣ сердца ихъ* (Пс. 32, 15) [3])? Подобное же свидѣтельство относительно вѣрованія въ V вѣкѣ западной церкви въ твореніе душъ передаетъ *Левъ великій*, хотя самая мысль о твореніи душъ передается имъ не такъ ясно и опредѣленно, какъ Іеронимомъ. Въ своемъ посланіи къ Туррибію онъ писалъ между прочимъ слѣдующее: каѳолическая вѣра исповѣдуетъ, что каждый человѣкъ по своему тѣлу и душѣ образуется и одушевляется въ утробѣ матерней Творцемъ всяческихъ, такъ впрочемъ, что остается зараза грѣха и смерти, переходящая отъ прародителей на потомство [4]). Здѣсь, что̀ не трудно видѣть, твореніе душъ, чрезъ его постановку въ параллель съ твореніемъ тѣлъ, повидимому сводится на одно общепромыслительное дѣйствіе Божіе о человѣкѣ, но оно можетъ быть понято и въ болѣе строгомъ смыслѣ, если принять во вниманіе замѣтку: „такъ впрочемъ (творится), что остается

[1]) De Trinit. X. 20. Tract. in Psalm. 91. § 3.

[2]) Nöe et arca. 4.

[3]) Contr. Ioann. hierosolym. ad Pammach. c. 22.

[4]) Epist. 15. ad Turrib. c. 9.

зараза грѣха и смерти, переходящая отъ прародителей на потомство", потому что эта замѣтка имѣетъ свой смыслъ только при томъ предположеніи, что души происходятъ не отъ родителей, а отъ Бога. Въ такомъ именно, какъ намъ кажется, смыслѣ и объясняетъ себя *Левъ великій* въ другомъ мѣстѣ, мысль свою выражая такъ: „каѳолическая вѣра постоянно и неложно проповѣдуетъ, что души людей прежде чѣмъ стали жить въ своихъ тѣлахъ, не существовали, и что онѣ воплощаются въ тѣлахъ не отъ кого либо другаго, какъ отъ Зиждителя Бога, Который есть Творецъ ихъ и тѣлъ" [1]).

Такимъ образомъ въ V-мъ вѣкѣ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, мнѣніе о твореніи душъ Самимъ Богомъ признавалось обще-церковнымъ. Въ VI-мъ же вѣкѣ и (пятый) вселенскій соборъ такъ объ этомъ выразился, осуждая мнѣніе Оригеново о предсуществованіи душъ: „церковь, послѣдуя божественнымъ словамъ, утверждаетъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, а не такъ, чтобы одно творилось прежде, а другое послѣ, по лжеученію Оригена" [2]). Правда, соборъ здѣсь не высказалъ съ точностію мысли о свойствѣ творенія душъ Богомъ, такъ какъ его прямою задачею было только отвергнуть ученіе Оригеново о созданіи Богомъ душъ еще до созданія міра вещественнаго и вещественныхъ тѣлъ. Но то самое, что соборъ въ Оригеновомъ лжеученіи отвергъ только мысль о премірномъ созданіи, а не о самомъ созиданіи душъ Богомъ, даетъ основаніе думать, что, говоря о твореніи душъ, онъ (какъ и Оригенъ) понималъ его въ строгомъ смыслѣ сего слова, но только тѣсно и внутренно прикрѣплялъ его ко времени образованія тѣлъ, въ которыхъ должны жить созданныя Богомъ души. Во всякомъ случаѣ въ дальнѣйшее время мы уже не встрѣчаемся съ недоумѣніями по вопросу о происхожденіи

---

[1]) Ibid. c. 10.

[2]) Apud Mansi. IX. p. 396.

душъ, и, какъ должно думать, съ этого времени твердо установилось въ церкви, какъ предпочтительное предъ всѣми другими, мнѣніе о происхожденіи душъ чрезъ всегдашнее посредствованіе творчества Божія, и творчества не въ обширномъ, а въ тѣсномъ и строгомъ смыслѣ сего слова. Такъ по крайней мѣрѣ оно было формулировано въ одобренномъ восточными патріархами православномъ исповѣданіи каѳолической восточной церкви, въ которомъ, по вопросу (вопр. 28) о происхожденіи душъ, читаемъ слѣдующее: „тѣло человѣческое отъ сѣмени Адамова происходитъ, но душа происходитъ отъ Бога, какъ говоритъ писаніе: *простый небо и основаяй землю, и созидаяй духъ человѣка въ немъ* (Зах. 12, 1), и въ другомъ мѣстѣ: *и возвратится персть въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (Еккл. 12, 7)... Дается же отъ Бога душа тогда, когда образуется тѣло, и сдѣлается способнымъ принять ее, и когда она входитъ, то разливается во всемъ тѣлѣ, подобно тому, какъ огонь въ раскаленномъ желѣзѣ“ [1]). Можно замѣтить, что мнѣніе о твореніи душъ осталось господствующимъ и въ западной церкви, какъ въ средніе вѣка [2]), такъ и въ позднѣйшее время [3]).

§ 18.

Замѣчанія о сравнительномъ достоинствѣ гипотезъ происхожденія человѣческихъ душъ.

Между тѣмъ, не смотря на это, въ позднѣйшее время, какъ на востокѣ, такъ особенно на западѣ, стало обнаруживаться замѣтное охлажденіе къ гипотезѣ творенія душъ, вмѣстѣ съ этимъ многіе стали склоняться больше въ пользу гипо-

---

[1]) Прав. испов. ч. 1. Отв. на вопр. 28.

[2]) Напр. Бернардъ. 27. in Cant. n. 6. In nativit. Domin. serm. 2.

[3]) Берляг. Catholisch. dogmatik. T. IV. (ed. 1853 г.). § 34.

зезы традуціонизма [1]), или даже предсуществованія душъ [2]). Въ виду то этого, намъ не лишне сказать нѣсколько словъ о сравнительно немалозначительныхъ недостаткахъ двухъ послѣднихъ гипотезъ, заставляющихъ отвергнуть ихъ, равно какъ и о сравнительномъ достоинствѣ первой, дающемъ основаніе и право на предпочтительное ея принятіе.

Гипотеза предсуществованія душъ предрасполагала и предрасполагаетъ въ свою пользу уже тѣмъ однимъ, что, поставляя душу, наравнѣ съ безплотными духами, выше и даже прежде условій ея тѣлеснаго существованія, самимъ этимъ совершенно ограждаетъ и ставитъ выше всякаго сомнѣнія ея духовность. Нельзя также сказать, чтобы она стояла въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, и не могла быть, при нѣкотораго рода вышеуказанныхъ нами натяжкахъ, съ нимъ примирена. Болѣе же всего она привлекала и можетъ привлекать къ себѣ тѣмъ, что бросаетъ нѣкоторый свѣтъ на замѣчаемое въ мірѣ крайнее неравенство внѣшнихъ состояній и условій, распредѣляемыхъ между людьми, начиная съ самаго ихъ рожденія и дѣтства, независимо ни отъ какихъ со стороны ихъ личныхъ заслугъ. Но на чемъ же другомъ основывается эта гипотеза, кромѣ однихъ чисто произвольныхъ предположеній? Если бы дѣйствительно души существовали въ другомъ мірѣ до перехода своего въ этотъ міръ, то естественно ожидать, что въ нихъ, какъ сознающихъ себя и помнящихъ себя существахъ, должны бы остаться болѣе или менѣе ясныя воспоминанія или представленія о прежнемъ мірѣ и прежней своей въ немъ жизни. А между тѣмъ ничего подобнаго не замѣчается въ сознаніи человѣческихъ душъ. Правда, этого рода психическое явленіе можетъ быть объясняемо забывчивостію души, происходя-

---

[1]) На западѣ напр. Клей, Майергоферъ и другіе. У насъ пр. Филаретъ.

[2]) Кантъ, Шеллингъ съ послѣдователями и сторонники спиритизма.

щею отъ неотразимаго вліянія на нее совершенно новыхъ условій тѣлесной жизни, но только отчасти, а не вполнѣ. То неоспоримо, что вслѣдствіе вліянія тѣла, особенно же при поврежденіи или притупленіи его органовъ въ душѣ могутъ изглаживаться живыя и ясныя представленія о ея прошломъ, обращаясь въ одни общія неопредѣленныя и слитыя представленія; но этого рода представленія никогда не доходятъ до такой степени слабости, чтобы поселяли въ душѣ сомнѣніе относительно дѣйствительности ея прошлаго, или чтобы исторгали изъ нея увѣренность въ томъ, что она существуетъ съ опредѣленнаго періода времени. А между тѣмъ и такого рода общихъ и неопредѣленныхъ представленій о прошлой домірной жизни не оказывается въ душѣ человѣческой, а вмѣстѣ съ этимъ не замѣчается въ ней и никакихъ признаковъ увѣренности въ томъ, чтобы она до появленія въ своемъ тѣлѣ прежде существовала. Ссылки въ семъ случаѣ на присущую душѣ идею Бога, а также на ея влеченіе къ горнему и небесному ничего не говорятъ въ пользу ея предсуществованія, потому что все это можетъ быть объяснено изъ самаго существа души, по своей природѣ близкой и родственной Богу и міру духовному. Между тѣмъ независимо отъ этого, гипотеза предсуществованія душъ не имѣетъ для себя никакого основанія въ св. писаніи, а также въ преданіи церкви, которою она, какъ мы видѣли, была осуждена, вслѣдствіе чего натурально, должна быть отвергнута.

Что сказать, далѣе, о гипотезѣ традуціонизма или рожденія душъ отъ душъ? Ея защитники стараются прежде всего обосновать ее на самомъ св. писаніи, ссылаясь обыкновенно въ семъ случаѣ на данное Богомъ благословеніе прародителямъ—расти́ться и множиться (Быт. 1, 28), на свидѣтельство Бытописателя о томъ, что Адамъ родилъ сына (Сиѳа) по своему подобію и образу (Быт. 5, 3), а также на слова Спасителя, что *рожденное отъ плоти плоть есть* (Іоан. 3, 6). Кромѣ

того, свою гипотезу они считаютъ единственною гипотезою, которая можетъ мириться съ церковнымъ ученіемъ о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ и даже объяснять его собою. Наконецъ, какъ на важный аргументъ въ пользу своей гипотезы, они ссылаются на сходство съ родителями дѣтей, не только въ тѣлесномъ, но и въ духовномъ отношеніи.

Но вышеуказанныя мѣста св. писанія, что уже мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, вовсе не таковы, чтобы прямо и необходимо приводили къ мысли о происхожденіи душъ непосредственно отъ родителей, а не отъ самаго Бога. Только тогда они могли бы быть понимаемы въ подобномъ смыслѣ, когда бы въ другихъ мѣстахъ писанія прямо и ясно утверждалось, что души человѣческія раждаются отъ душъ родителей. Но, какъ извѣстно, ничего этого нѣтъ въ писаніи. Правда, нѣтъ въ немъ и прямаго отрицанія мысли о происхожденіи душъ отъ душъ родителей, но нельзя сказать, чтобы оно не отрицало этого косвеннымъ образомъ. Такъ оно ясно учитъ о томъ, что человѣкъ *малымъ чѣмъ умаленъ отъ ангелъ* (Пс. 8, 6. Евр. 2, 7),—конечно, не по тѣлу, а по душѣ. Между тѣмъ, по совершенно ясному ученію Спасителя, ангелы *ни женятся, ни посягаютъ* (Матѳ. 22, 30), а слѣдовательно не раждаютъ, и не могутъ раждать изъ себя подобныхъ себѣ духовъ. Перенося же этотъ образъ представленія на души человѣческія, разсматриваемыя въ самихъ себѣ, независимо отъ тѣла, мы, понятно, и относительно ихъ не безъ основанія можемъ утверждать, что, подобно безплотнымъ духамъ, и онѣ не могутъ жениться и посягать, а также раждать изъ себя подобныя себѣ души.

Что касается, далѣе, того особеннаго и даже исключительнаго значенія, какое приписывается гипотезѣ традуціонизма въ отношеніи къ ученію о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, то нужно сказать, что оно если не вполнѣ не вѣрно, то по крайней мѣрѣ слишкомъ преувеличено. Правда, озна-

ченная гипотеза, предполагая, что души всецѣло получая свое бытіе отъ душъ родителей, вмѣстѣ съ симъ получаютъ отъ нихъ и нажитое ими зло, дѣлаетъ чрезъ это повидимому совершенно яснымъ то, какимъ образомъ грѣхъ прародителей перешелъ и постоянно переходитъ къ ихъ потомкамъ. Но въ тоже время она ведетъ къ неразрѣшимымъ затрудненіямъ, поставляя себя въ необходимость допустить не только то, что прародительскій грѣхъ переходитъ отъ родителей къ дѣтямъ, но и что всѣ личные свободно-нажитые грѣхи первыхъ переходятъ цѣликомъ къ послѣднимъ, вслѣдствіе чего грѣхъ долженъ являться чѣмъ-то существенно и необходимо связаннымъ съ природою душъ человѣческихъ, или какъ бы самою ихъ природою. Между тѣмъ съ точки зрѣнія этой гипотезы остается неразрѣшимымъ и то, какимъ образомъ прародительскій грѣхъ переходитъ къ дѣтямъ отъ такихъ родителей, которые уже сами освободились или очистились отъ него, бывъ освящены и возрождены благодатію Св. Духа?

Наконецъ и фактъ душевнаго сходства дѣтей съ родителями, составляющій для защитниковъ традуціонизма весьма важный аргументъ, вовсе не имѣетъ такого всеобщаго и безусловнаго значенія, какое они приписываютъ ему. Если часто замѣчается поразительное между дѣтьми и родителями сходство и по умственнымъ способностямъ и по нравственнымъ склонностямъ или расположеніямъ, то за то часто встрѣчается и самое поразительное между тѣми и другими несходство во всѣхъ означенныхъ отношеніяхъ. Іаковъ и Исавъ родились отъ однихъ и тѣхъ же родителей и даже въ одно и тоже время, но какъ они были не похожи другъ на друга, а вмѣстѣ съ симъ и неодинаково похожи на своихъ родителей! Иногда отъ родителей, ничѣмъ не выдѣляющихся изъ среды своей фамиліи или цѣлаго общества, раждаются такого рода дѣти, которые по своимъ талантамъ и духовнымъ силамъ становятся выше не только своихъ родителей или своей фа-

миліи, но и всего общества, сообщая всей его жизни какое либо новое, особенное движеніе или направленіе.

Между тѣмъ не мало можно сказать резоннаго и прямо противъ гипотезы традуціонизма. Какъ бы кто внимательно и глубоко ни всматривался въ способность къ самопроизводительности своей души, ничего другаго не примѣтитъ здѣсь, кромѣ того, что душа, благодаря этой способности, можетъ достигнуть болѣе или менѣе яснаго самосознанія, или, что̀ тоже, можетъ произвести сама собою и изъ себя болѣе или менѣе ясное о себѣ самой понятіе; но чтобы душа это же самое понятіе о себѣ могла обратить въ дѣйствительное и живое подобное себѣ существо, до сознанія въ своей душѣ такой способности, никто и никогда не доходилъ. Какъ же, спрашивается, объяснить отсутствіе въ каждомъ подобнаго сознанія, если только дѣйствительно каждая душа способна производить изъ себя другую подобную душу, и на самомъ дѣлѣ производитъ таковую? Вѣдь душа, будучи сознательно-разумнымъ существомъ, болѣе или менѣе ясно сознаетъ всѣ присущія ей разнообразныя способности, почему же она не сознаетъ въ себѣ одной изъ самыхъ важныхъ способностей— производить другія души, если бы только ею на самомъ дѣлѣ обладала? Но допустимъ на время съ традуціонистами, что души происходятъ отъ душъ родителей. Тогда естественно возникаетъ слѣдующій вопросъ: отъ какой же души происходитъ другая душа, отъ души ли отца, или матери, или же отъ душъ обоихъ, а также, какъ она происходитъ: чрезъ отдѣленіе или извѣстной части отъ душъ отца и матери, или же другимъ какимъ либо образомъ? На это традуціонисты (вмѣстѣ съ своимъ представителемъ Тертулліаномъ) должны будутъ отвѣтить тѣмъ, что душа происходитъ отъ души какъ отца, такъ и матери, и происходитъ чрезъ отдѣленіе отъ ихъ душъ нѣкоторыхъ долей, образующихъ изъ себя нѣчто въ родѣ душевнаго сѣмени, переходящаго путемъ развитія въ полный и цѣ-

лостный организмъ души? Но какъ въ семъ случаѣ сохранится простота и духовность души. Не окажется ли она, подобно тѣлу, сложною изъ частей и способною дробиться на части, а вмѣстѣ съ этимъ и способною умаляться и разрушаться? Ссылка здѣсь на то, что не противорѣчитъ простотѣ существа Божія рожденіе изъ него Слова или Сына Божія, нисколько не помогаетъ дѣлу, потому что рожденіе Слова происходитъ внутри или въ области самаго существа Божія, рожденіе же души отъ души не иначе можетъ быть представляемо, какъ только происходящимъ внѣ самаго существа души. Гипотеза традуціонизма кромѣ того предполагаетъ, что всѣ души человѣческія въ своемъ сѣменномъ видѣ существовали въ душѣ Адамовой, и что, поэтому, онѣ суть ничто иное какъ части и отростки одной и той же общечеловѣческой или родовой Адамовой души. Но понятно, что въ семъ случаѣ всѣ души человѣческія по своей природѣ должны быть одинаковы или равны. Какъ же объяснить замѣчаемое всегда и вездѣ разнообразіе духовныхъ свойствъ душъ, простирающееся до безконечности, и чуть чуть не до противоположности? Развѣ предположить, что оно происходитъ отъ сравнительно большей или меньшей доли духовной природы, выдѣляемой изъ себя одними душами для образованія другихъ душъ? Но тогда опять возникаетъ прежнее недоумѣніе: какъ же это будетъ мириться съ простотою и духовностію души?

Къ сказанному остается присовокупить, что, какъ мы уже видѣли, противъ традуціонизма было значительное большинство древнихъ отцевъ и учителей церкви, и что церковь, если не прямо, то косвенно его осудила и отвергла тѣмъ, что на V-мъ вселенскомъ соборѣ своимъ вѣрованіемъ признала только вѣрованіе въ твореніе душъ, а также тѣмъ, что осудила и отвергла мнѣніе о предсуществованіи душъ, каковое отчасти допускаетъ и традуціонизмъ, предполагая, что души въ сѣменномъ видѣ существовали въ душѣ Адама, и продолжаютъ существовать въ душахъ всѣхъ родителей.

Послѣ этого понятно, что остается признать за болѣе умѣстную и вѣроятную одну послѣднюю гипотезу, т. е. гипотезу творенія душъ. Она не только не противорѣчитъ св. писанію, но, какъ мы уже видѣли, нѣкоторыя мѣста его, а именно въ книгѣ Екклезіастъ, гдѣ говорится, что духъ дается Богомъ, къ Которому и возвращается, по обращеніи тѣла въ персть (Еккл. 12, 7), и въ посланіи ап. Павла къ евреямъ, гдѣ Богъ называется *Отцемъ духовъ* — въ противоположность отцамъ плотскимъ (Евр. 12, 9), повидимому совершенно прямо ее подтверждаютъ. И церковь также, какъ мы видѣли, признала за ней предпочительное значеніе. Кромѣ того, въ пользу ея много говоритъ то обстоятельство, что она находится въ полномъ согласіи съ совершенно яснымъ откровеннымъ ученіемъ о душѣ, какъ особенномъ и отличномъ отъ тѣла духовномъ началѣ, не только ничѣмъ не колебля его, но еще болѣе подтверждая и подкрѣпляя: потому что, по смыслу ея, Богъ, подобно тому, какъ создалъ душу перваго человѣка не изъ чего либо земнаго или стихійнаго, и не при помощи какихъ либо сторонніхъ физическихъ силъ, а единственно чрезъ Свое непосредственное творческое дуновеніе, такъ точно и всѣ другія человѣческія души продолжаетъ Онъ созидать не изъ чего либо земнаго и не при помощи какихъ либо тварныхъ посредствующихъ дѣятелей, а единственно чрезъ Свое непрерывно-продолжающееся творческое дуновеніе. Къ ея преимуществамъ также можетъ быть отнесено то, что, при ея посредствѣ, легко объясняется необъясняемое гипотезою традуціонизма качественное разнообразіе душъ, легко объясняется потому, что оно поставляется въ прямую зависимость отъ Самаго Бога, сообразно съ своими особенными премудрыми и благими цѣлями въ большей или меньшей мѣрѣ раздающаго душевные таланты, и, сообразно съ тѣми же цѣлями, въ одно время творящаго души съ обычными или не выдающимися, а въ другое время съ рѣдкими и необычайными силами и дарованіями.

Но тѣмъ не менѣе и эта гипотеза вызываетъ не мало очень серьзныхъ недоумѣній и возраженій, на которыя хотя можно отвѣчать, но не на всѣ съ одинаковою удовлетворительностію. Прежде всего здѣсь представляется такой вопросъ: не противорѣчитъ ли твореніе душъ свидѣтельству Бытописателя, что, послѣ шести дней творенія, въ день седьмый Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ (Быт. 2, 2)? На это можно отвѣчать тѣмъ, что Богъ дѣйствительно почилъ отъ всѣхъ дѣль первоначальнаго Своего творенія, переставъ, послѣ созданныхъ Имъ въ шесть дней, созидать другія, новыя твари, но не почилъ ни отъ Своей промыслительной, ни отъ творческой дѣятельности, насколько та и другая потребна для продолженія родовъ и видовъ, предназначенныхъ къ бытію существъ, что̀ подтверждаетъ и самъ Іисусъ Христосъ Своими словами: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17), такъ какъ этими словами, хотя ближе всего указывается на непрерывно проявляющуюся въ мірѣ промыслительную Божію дѣятельность, но не исключается и непосредственное или творческое участіе Божіе тамъ, гдѣ при осуществленіи предначертаній Божіихъ оказываются безсильными вторичные или посредствующіе тварные дѣятели.

Не малозначительное также недоумѣніе вызывается тѣми мѣстами св. писанія, въ которыхъ плотскіе родители представляются повидимому всецѣло отцами своихъ дѣтей, получающихъ отъ нихъ свой полный человѣческій видъ и образъ, а слѣдовательно и душу (Быт. 5, 3). Но на это недоумѣніе, съ точки зрѣнія гипотезы творенія душъ, можно отвѣчать тѣмъ, что Богъ, предположивши, чтобы человѣкъ не былъ ни однимъ тѣломъ и ни одною душею, а внутреннимъ единствомъ того и другаго, вмѣстѣ съ симъ предустановилъ и то, чтобы съ естественнымъ актомъ рожденія отъ родителей тѣла всегда внутренно соединялся и совпадалъ творческій актъ произведенія души, предназначенной собою проникать и ожив-

лять тѣло. А потому родители, хотя изъ себя производятъ одни только тѣла своихъ дѣтей, но вслѣдствіе внутренне органической связи съ этими тѣлами творимыхъ для нихъ Богомъ душъ, они могутъ назваться и всецѣло родителями своихъ дѣтей, отъ нихъ и чрезъ нихъ получающихъ всю свою человѣческую природу.

Далѣе, противники гипотезы творенія душъ указываютъ на случаи рожденія дѣтей отъ незаконныхъ брачныхъ связей, и возражаютъ, что признавать въ семъ случаѣ Бога Творцемъ душъ значило бы Его творческую дѣятельность поставлять въ зависимость отъ преступныхъ страстей человѣческихъ, а также значило бы усвоять Ему самое потворство этимъ страстямъ. На это можно отвѣчать слѣдующимъ. Если Богъ отъ начала предуставилъ, чтобы съ актомъ рожденія по плоти дѣтей отъ своихъ родителей всегда соединялся Его непосредственный актъ творенія душъ, то, понятно, что творитъ ли Онъ души для дѣтей, раждаемыхъ отъ браковъ законныхъ или отъ связей преступныхъ, поступаетъ въ семъ случаѣ, какъ прилично Богу, совершенно независимо и свободно, сообразуясь не съ личными расположеніями или склонностями людей, а единственно съ предначертаннымъ Своимъ премудрымъ планомъ объ умноженіи людей. Можно ли требовать, чтобы Богъ отступалъ отъ предуставленнаго Имъ Самимъ закона происхожденія людей ради того только, что къ акту плотскаго рожденія дѣтей привмѣшиваются порочныя пожеланія ихъ родителей, тогда какъ самъ въ себѣ актъ рожденія не заключаетъ ничего злаго и преступнаго? Допуская же примѣсь къ этому порочныхъ и незаконныхъ пожеланій со стороны родителей, Богъ въ семъ случаѣ поступаетъ такъ, какъ поступаетъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, не потворствуя злу, а только допуская его, ради дарованной Имъ человѣку свободы.

Но самое важное затрудненіе, представляемое гипотезою творенія душъ, заключается въ томъ, какъ съ нею при-

мирить ученіе о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ? Понятное дѣло, что если души творятся непосредственно Самимъ Богомъ, то творятся чистыми и невинными. Какъ же, спрашивается, переходитъ въ эти невинныя души прародительскій грѣхъ, въ чемъ онъ состоитъ? На это приходится отвѣчать тѣмъ, что прародительскій грѣхъ не составляетъ самаго личнаго грѣха, принадлежащаго однимъ прародителямъ, а только его послѣдствія, переходящія отъ прародителей ко всѣмъ потомкамъ, вслѣдствіе родоваго и моральнаго между ними единства. Послѣдствія же эти состоятъ съ одной стороны въ недостаткѣ утраченныхъ еще прародителями сверхъестественныхъ даровъ Божіихъ, а съ другой—въ поврежденности, тяготѣніи къ чувственности и смерти, зарождающагося подъ вліяніемъ грѣховныхъ пожеланій, и вслѣдствіе своей внутренней связи съ душею и на душу вредоносно дѣйствующаго тѣла, а также въ грѣховно-моральномъ вліяніи на дѣтей со стороны ихъ родителей, начиная съ утробы матерней. Но при этомъ естественно возникаетъ новый вопросъ: для чего же Богъ обрекаетъ на столь неблагопріятныя и тяжелыя условія неповинныя, Имъ Самимъ созидаемыя души? На это опять остается отвѣчать только тѣмъ, что Богъ, положивши созидать человѣческія души для тѣлъ, имѣвшихъ путемъ рожденія происходить отъ самихъ прародителей, положилъ вмѣстѣ съ симъ и соединить внутренно ихъ судьбу съ судьбою прародителей, вслѣдствіе чего, хотя опѣ, ставши членами человѣчества, должны были совмѣстно съ прародителями подвергнуться всѣмъ тягостнымъ слѣдствіямъ ихъ паденія, но за то вмѣстѣ же съ ними имѣли сдѣлаться причастниками тѣхъ благъ, какія имѣли быть дарованы человѣчеству его Искупителемъ.

Не трудно видѣть, что предложенное разрѣшеніе, вызываемыхъ гипотезою творенія душъ, возраженій далеко не настолько удовлетворительно, чтобы послѣ себя не оставляло

мѣста ни для какихъ недоумѣній. Этимъ между прочимъ можетъ быть объяснено то обстоятельство, почему нѣкоторые изъ позднѣйшихъ богослововъ пытаются умѣрить смыслъ гипотезы творенія душъ, понимая твореніе ихъ не въ смыслѣ непосредственнаго Самимъ Богомъ ихъ творенія, а въ смыслѣ творенія ихъ только посредствомъ родителей, раждающихъ души изъ своихъ же душъ, только при особенномъ содѣйствіи Божіемъ. Но такъ понимать гипотезу творенія душъ—значило бы обращать ее въ гипотезу традуціонизма, которая не была принята церковію. Лучше, поэтому, какъ намъ кажется, не смотря на нѣкоторыя недоумѣнія, прямо держаться принятой церковью гипотезы творенія душъ какъ гипотезы болѣе гармонирующей съ духовною природою души; но только слѣдуетъ при этомъ помнить, что происхожденіе душъ человѣческихъ составляетъ тайну, вѣдомую одному Богу [1]), о которой только гадать можетъ отчасти нашъ разумъ, но которой вполнѣ разгадать онъ не въ силахъ, потому что она стоитъ выше всякаго опыта и не ясно открыта въ словѣ Божіемъ.

---

[1]) Кирил. алекс. Advers. Nestor. lib. I. Геннад. De eccl. dogm. c. 14.

ГЛАВА II.

О БОГѢ-ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА.

§ 49.

Теперь мы переходимъ къ ученію о томъ никогда не прекращающемся и непрерывно продолжающемся дѣйствіи Божіемъ въ отношеніи къ созданному міру, которое направляется къ его сохраненію, а также къ достиженію предназначенной ему цѣли, и которое обыкновенно носитъ названіе промысла Божія о мірѣ. Слѣдуя же принятому нами плану, мы сперва изложимъ общее ученіе о промыслѣ Божіемъ въ мірѣ, а послѣ ученіе частное о Богѣ-Промыслителѣ міра частныхъ духовъ и рода человѣческаго.

ОБЩЕЕ УЧЕНІЕ

О БОГѢ-ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА ВООБЩЕ.

§ 50.

Ученіе откровенное.

Какъ же учитъ откровеніе о промышленіи Божіемъ въ мірѣ? По его изображенію, Богъ, создавши міръ, не сталъ вдали отъ него, какъ чего-то чуждаго или враждебнаго Себѣ, предоставивъ его себѣ самому, а напротивъ никогда и ни на

одно мгновеніе не прерывалъ Онъ и не прерываетъ Своихъ самыхъ близкихъ, живыхъ и дѣятельныхъ отношеній къ нему, какъ къ Своему родственному созданію, всегда нуждающемуся въ Его всесохраняющей и всѣмъ правящей промыслительной дѣятельности. Онъ небо и землю наполняетъ (Іерем. 23, 24), небо—престолъ Его, земля же подножіе ногъ Его (Матѳ. 5, 34. 35). Пребывая же вездѣ, а также зная все подъ счетомъ (Ис. 40, 26. Матѳ. 10, 30), вѣсомъ и мѣрою (Іов. 28, 25), Онъ не остается однимъ безразличнымъ и безучастнымъ зрителемъ всего того, что̀ есть и происходитъ въ мірѣ, а напротивъ здѣсь всегда Онъ является тѣмъ, чѣмъ есть отецъ въ *своемъ домѣ* (*Матѳ. 5, 45; 6, 26. 32*), *или верховный владыка и* царь въ своемъ царствѣ (1 Пар. 29, 11. 12; Пс. 102, 19). Ибо „кто кромѣ Его промышляетъ о землѣ и кто управляетъ всею вселенною“ (Іов. 34, 13)? отъ начала міра донынѣ Онъ никогда не прекращаетъ въ немъ своей дѣятельности (Іоанн. 5, 17). Имъ все стоитъ (Колос. 1, 17), Онъ все держитъ словомъ силы Своей (Евр. 1, 3), въ Его рукѣ душа всего живущаго (Іов. 12, 10), и у Него ничто не выбываетъ (Ис. 40, 26). Зная, что еслибы сокрыто было Имъ лицо Его, то все пришло бы въ смятеніе (Пс. 103, 29), и еслибы Имъ было обращено Его сердце къ Себѣ, то вдругъ погибла бы всякая плоть (Іов. 34, 14. 15), Онъ не закрылъ совершенно отъ тварей лица Своего и не отнимаетъ у нихъ Своего зиждительнаго духа, посылая его для обновленія лица земли (Пс. 103, 30), оживляя Имъ все (Неем. 9, 6), и всему дая жизнь, и дыханіе, и все (Дѣян. 17, 25). Отъ Него зависятъ законы бытія, движенія и жизни: *о Немъ бо живемъ, и движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28). Имъ назначаются мѣста и времена для жительства твари (Дѣян. 17, 26; Пс. 103, 8. 9), а также подается все нужное для ихъ существованія и жизни. Покрывая небо облаками, Онъ приготовляетъ для земли дождь, произращаетъ на горахъ траву (и злакъ на пользу человѣку),

даетъ скоту его пищу и птенцамъ ворона, взывающимъ къ Нему (Пс. 146, 8. 9; 64, 10—14; 103, 13. 14; Дѣян. 14, 17). Потому то очи всѣхъ уповаютъ на Него и Онъ даетъ имъ пищу ихъ въ свое время, открываетъ руку Свою и насыщаетъ все живущее по благоволенію (Пс. 144, 15. 16).

Если же Богъ такъ печется о мірѣ, что ничего не оставляетъ безъ Своей промыслительной заботы [1]), даже и полевыхъ лилій, Имъ Самимъ одѣваемыхъ, и птицъ небесныхъ, безъ Его воли не падающихъ (Матѳ. 6, 29. 30; 10, 29. 30), то тѣмъ болѣе Онъ печется о человѣкѣ, составляющемъ предметъ Его особеннѣйшей отеческой заботливости. Самый его зародышъ Своими очами видитъ Богъ, и въ книгѣ Своей опредѣляетъ всѣ дни существованія его на землѣ (Пс. 138, 16). Изводя изъ чрева матери, Онъ вселяетъ въ него упованіе у груди матерней (Пс. 21, 10), и во всю его жизнь, какъ отецъ, всѣ заботы о немъ принимаетъ на Самаго Себя (1 Петр. 5, 7) и до того простираетъ Свою попечительность о немъ, что безъ Его воли и волосъ съ головы его не падаетъ (Матѳ. 10, 30). Будучи близокъ къ каждому (Дѣян. 17, 27), и вѣдая помышленія каждаго (Пс. 138, 2), чувствованія (Пс. 7, 10), и даже вздохи (Пс. 77, 11), Онъ подаетъ потребное всѣмъ, прежде чѣмъ у Него попросятъ о томъ (Матѳ. 6, 32), а также приклоняетъ ухо Свое къ молитвѣ просящаго (Пс. 85, 1; 17, 7) и исполняетъ просимое имъ (Пс. 19, 2—5; Матѳ. 7, 11), если только оно проистекаетъ изъ искренней и живой вѣры (Матѳ. 17, 20), и согласно бываетъ съ волею (Матѳ. 6, 10) и славою Божіею (Іоанн. 14, 13), а также съ собственнымъ благомъ просящаго, заключающимся въ достиженіи царствія

---

[1]) Эту мысль о всеобщности промысла Божія Премудрый весьма характерно выражаетъ въ слѣдующемъ обращеніи къ Богу: „Ты любишь все существующее и ничѣмъ не гнушаешься, что сотворилъ; ибо не создалъ бы, если бы что ненавидѣлъ. И какъ могло бы пребывать что либо, если бы Ты не восхотѣлъ? Или какъ бы сохранилось то, что̀ не было призвано Тобою“ (Прем. 11, 25. 26)?

Божія, котораго, поэтому, и нужно искать прежде всего другого (Матѳ. 6, 33). Къ этой высокой цѣли направляетъ Господь и всю судьбу человѣка, до безконечности разнообразя и согласуя ее то съ нравственными потребностями человѣка, то съ требованіями своей милости и правды (Пс. 24, 10; 88, 15; Ис. 28, 17). Онъ направляетъ шаги человѣка, не знающаго своего пути (Притч. 20, 24), дѣлаетъ его нищимъ и обогащаетъ, унижаетъ и возвышаетъ (1 Цар. 2, 7), причиняетъ раны, и Самъ обвязываетъ ихъ, поражаетъ и Его же руки врачуютъ (Іов. 5, 18). Любя праведныхъ (Пс. 145, 8), и ненавидя всѣхъ дѣлающихъ беззаконіе (Пс. 5, 6), Онъ хранитъ первыхъ какъ зѣницу ока (Пс. 16, 8; 36, 24; 33, 16; 90, 4—7), и содѣйствуетъ имъ во всемъ къ ихъ благу (Рим. 8, 28), тогда какъ надъ послѣдними открываетъ съ неба Свой гнѣвъ и попускаетъ имъ ходить въ похотяхъ сердецъ своихъ, предавая ихъ превратному уму—дѣлать непотребства (Рим. 1, 18. 24. 28). Но безъ своего промыслительнаго попеченія не оставляетъ Онъ и грѣшниковъ, такъ какъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ (Матѳ. 5, 45) и Сына Своего въ міръ послалъ не для того, чтобы однихъ праведныхъ, а и грѣшниковъ призвать къ покаянію (Лук. 5, 32). Если Онъ посѣщаетъ жезломъ беззаконія грѣшниковъ и ударами неправды ихъ (Пс. 88, 33), то, какъ долготерпѣливый и многомилостивый, не до конца гнѣвается и не во вѣкъ негодуетъ (Пс. 102, 8. 9), но долготерпитъ и долготерпитъ съ тою именно цѣлію, чтобы посредствомъ Своей благости привести ихъ къ покаянію (Рим. 2, 4); такъ какъ Онъ *не хощетъ смерти грѣшника, но еже обратитися и живу быти ему* (Іезек. 33, 11). И людей праведныхъ Господь допускаетъ часто и много страдать, подобно Іову, отъ разныхъ внѣшнихъ бѣдствій и людскихъ неправдъ, и притомъ даже среди повидимому незаслуженнаго благоденствія грѣшниковъ (2 Тим. 3,

12); но и въ семъ случаѣ Онъ поступаетъ такъ не по чему либо иному, какъ по внушенію Своей правды и любви. Поступаетъ такъ, съ одной стороны, для болѣе полнаго очищенія ихъ подобно серебру (Притч. 25, 4) отъ примѣси всякихъ нечистотъ грѣховныхъ, неимѣніемъ которыхъ не можетъ похвалиться ниодинъ смертный даже въ одинъ какой либо день жизни своей на землѣ (Притч. 20, 9; Іов. 14, 4), а съ другой стороны для ихъ испытанія и утвержденія въ добродѣтели (1 Кор. 10, 13; Рим. 5, 3—5), за которую каждый получитъ полное воздаяніе только въ жизни будущей (2 Тим. 4, 7. 8). Можетъ ли, поэтому, кто сказать Господу: Ты поступаешь несправедливо (Іов. 36, 23)? *Тѣмъ же*, пишетъ ап. Павелъ, *прежде времени ничтоже судите, дондеже пріидетъ Господь, иже во свѣтѣ приведетъ тайная тмы и объявитъ совѣты сердечныя, и тогда похвала будетъ комуждо отъ Бога* (1 Кор. 4, 5).

Къ этимъ же высшимъ нравственнымъ цѣлямъ направляетъ Господь и судьбы цѣлыхъ народовъ и царствъ. Назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію (Дѣян. 17, 26), Онъ, какъ царь по всей землѣ (Пс. 46, 3. 8), владѣетъ царствами человѣческими, давая ихъ тому, кому хочетъ (Дан. 4, 14), Онъ устанавливаетъ и всѣ власти земныя (Рим. 13, 1), такъ что Имъ цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду (Прит. 8. 15). Поставляя же царей и содержа въ рукѣ Своей сердца ихъ (Притч. 21, 1), Онъ, когда находитъ нужнымъ, и низлагаетъ ихъ (Дан. 2, 21), равно какъ и благопотребныхъ людей въ одно время воздвигая среди того или другаго народа (Сир. 10, 4; Исх. 31, 3—6), въ другое время отнимаетъ ихъ у него, истребляя изъ среды его судью и умерщвляя всѣхъ князей его (Амос. 2, 3). Сообразуясь съ нравственнымъ состояніемъ народовъ, Онъ въ одни времена обильно подаетъ имъ всѣ блага земли (Ис. 1, 19), и даруетъ тихую и безмятежную жизнь (1 Тим. 2, 2), въ дру-

гія времена наводитъ на нихъ глады, моры, землетрясенія (Матѳ. 24, 7), мечъ (Ис. 1, 20), порабощеніе и всѣ другія общественныя бѣдствія (Дан. 3, 28). По Его же волѣ, одни царства колеблятся и падаютъ, а другія возвышаются и стоятъ твердо (Дан. 2, 37—44), одни народы призываются въ церковь Христову и прививаются къ ней, какъ къ благодатной лозѣ, а другіе или остаются до времени вовсе не призванными въ нее, или же, бывъ призваны и даже привившись къ ней, опять отламливаются отъ этой лозы, чтобы когда либо впослѣдствіи при помощи вѣры и силы Божіей снова привиться къ ней (Рим. 11, 17—23). И кто опять можетъ сказать Господу: Ты поступаешь несправедливо (Іов. 36, 23), зная, что какъ небо выше земли, такъ и пути Его выше путей нашихъ (Ис. 55, 9)? При созерцаніи этихъ-то путей Божіихъ, являющихся въ судьбахъ человѣчества, Апостолъ, отклоняя всякую мысль о неправдѣ Божіей (Римл. 9, 14), восклицаетъ: *о глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко неиспытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его* (Римл. 11, 33).

Вотъ въ главныхъ и существенныхъ чертахъ общее откровенное ученіе о промыслѣ Божіемъ въ мірѣ!

Ученіе древне-отеческое.

§ 51.

Это ученіе во всей его силѣ было принято древне-вселенскою церковью и въ ея символѣ выражено въ самой сжатой формѣ, а именно только въ одномъ приложенномъ къ Богу словѣ: *Вседержителя*, чѣмъ, конечно, обозначалось не что иное, какъ то непрерывно продолжающееся и въ самыхъ разнообразныхъ видахъ открывающееся въ мірѣ дѣйствіе Божіе, которое необходимо для его сохраненія и управленія, и которое носитъ названіе промысла.

Но древніе отцы и учители, а также писатели церковные, какъ сейчасъ увидимъ, не мало занимались его разъясненіемъ и оправданіемъ въ виду разныхъ недоумѣній и ложныхъ мнѣній, почему и высказали немало замѣчательнаго и стоющаго нашего вниманія.

Чтобы оправдать необходимость вѣры въ промыслъ Божій, *Аѳинагоръ* говоритъ слѣдующее: „тѣ, которые признаютъ Бога Творцемъ всего, если хотятъ быть вѣрными своимъ началамъ, необходимо должны допустить, что все сотворенное находится подъ сохраненіемъ и промышленіемъ премудрости и правды Его“ [1]). По заключающейся въ сихъ словахъ мысли, если и можно кому либо не вѣрить въ промыслъ Божій, то развѣ только тѣмъ, которые не вѣрятъ въ бытіе Самаго Бога. Вѣрующіе же въ Бога ни въ какомъ случаѣ не могутъ не признавать Его промыслителемъ міра, такъ какъ это было бы противорѣчіемъ ихъ началамъ, или же самимъ себѣ. Имѣя въ виду эту самую мысль, *Климентъ александрійскій* говоритъ: „очевидно, что всякъ не признающій промысла... есть поистинѣ безбожникъ“ [2]). *Лактанцій* же выражаетъ ее еще полнѣе и опредѣленнѣе. Коснувшись ученія Епикурова, который, допуская бытіе Божіе, отвергалъ провидѣніе, тогда какъ всѣ другіе древніе философы, вѣрившіе въ Бога, вѣрили и въ Его провидѣніе, онъ говоритъ слѣдующее: „я не знаю, что можетъ быть болѣе этого себѣ противорѣчащаго. Если существуетъ Богъ, то, конечно, существуетъ, какъ промышляющій Богъ... Отвергая, поэтому, провидѣніе, Епикуръ долженъ бы былъ отвергнуть бытіе Божіе, равно какъ и наоборотъ признавая бытіе Божіе, онъ долженъ бы былъ допустить и бытіе провидѣнія, потому что одно безъ другаго немыслимо и существовать не можетъ“ [3]).

---

[1]) De resurrect. mort. n. 18.

[2]) Strom. lib. V. c. 1.

[3]) De ira Dei, c. 9.

Почему же, спрашивалось, было немыслимымъ и невозможнымъ, чтобы, вѣруя въ Бога и признавая Его Творцемъ міра, въ тоже время не признавать Его и Промыслителемъ міра? На это самъ Лактанцій отвѣчаетъ тѣмъ, что „Богъ по тому самому, что Онъ—Богъ, не иначе можетъ мыслиться нами, какъ такъ, что Онъ помнитъ прошедшее, знаетъ настоящее и предусматриваетъ будущее“ [1]). Но эту же мысль яснѣе и прямѣе выражаютъ св. Амвросій, Ѳеодоритъ и Дамаскинъ. „Какой дѣятель, спрашиваетъ *Амвросій*, вознебрежетъ о своемъ произведеніи? Кто оставитъ и отринетъ то, что̀ самъ же восхотѣлъ создать? Если несообразно съ чѣмъ либо промышлять, то не болѣе ли несообразно творить, когда не сотворить чего либо нѣтъ никакой несправедливости, а не заботиться о томъ, что̀ создалъ, крайнее немилосердіе“? [2]). „Какъ можетъ, спрашиваетъ также *Ѳеодоритъ*, нерадѣть о Своей твари Тотъ, Кто создалъ ее по множеству Своей благости“? [3]). „Одинъ Богъ, говоритъ *Дамаскинъ*, по естеству благъ..., а, какъ благій, Онъ промышляетъ, потому что не промышляющій не благъ (такъ какъ и люди, и безсмысленныя животныя естественно пекутся о своихъ дѣтяхъ), и кто не печется, тотъ подвергается порицанію“ [4]). *Златоустъ* же къ мысли о благости Божіей, какъ такомъ свойствѣ, которое не можетъ не вызывать Бога на промышленіе о созданномъ Имъ мірѣ, присовокупляетъ еще мысль о всемогуществѣ Божіемъ, которое такое промышленіе дѣлаетъ для Бога вполнѣ возможнымъ и удобоосуществимымъ. „Если бы, говоритъ онъ, потребовались и десятки тысячъ такихъ міровъ (каковъ настоящій) и даже безконечное число

---

[1]) Ibidem.

[2]) De offic. I. c. 13.

[3]) Contr. haeres. lib. V. c. 10.

[4]) De fid. orthodox. lib. II. c. 29. Эту же мысль ясно высказывали также *Ѳеофилъ антіохійскій* (Ad Authol. lib. 1. n. 3) и *Немезій* (De nat. homin. c. 42).

ихъ, то Богъ равно былъ бы достаточенъ для всѣхъ, и не только къ созданію ихъ, но и къ тому, чтобы промышлять о нихъ по созданіи“ [1]).

Но при этомъ естественно возникалъ такой вопросъ: можетъ быть міръ не имѣетъ и нужды въ промышленіи Божіемъ, можетъ быть онъ и самъ собою можетъ продолжать свое существованіе, бывъ созданъ и устроенъ совершеннѣйшимъ образомъ Всесовершеннымъ Творцемъ? На это у древне-христіанскихъ учителей и писателей былъ тотъ отвѣтъ, что все созданное, какъ созданное изъ ничего, само съ себѣ по своей природѣ есть ничто [2]), что оно измѣнчиво и удоборазрушимо [3]), а потому, бывъ предоставлено самому себѣ, могло бы тотчасъ возвратиться въ ничтожество [4]). Всякое, поэтому, сотворенное естество и видимое и умопредставляемое для поддержанія своего имѣетъ нужду въ Божіемъ попеченіи [5]). Если бы когда либо хотя на одно мгновеніе оставила міръ сила Всесильнаго и Вседержащаго Творца, то тогда бы вдругъ перестали существовать всѣ твари во всѣхъ ихъ видахъ, тогда погибла бы вся природа [6]).

И порядокъ міровой самъ въ себѣ не составляетъ чего либо неизмѣннаго, такъ какъ онъ не принадлежитъ міровому веществу существенно и необходимо, а потому всегда можетъ нарушиться безъ внѣшней поддержки со стороны Мірополравителя. Хотя у насъ на землѣ воздвигнутое зданіе стоитъ (при существующихъ условіяхъ) даже послѣ того, когда строитель, окончивъ свою работу, оставитъ его и отойдетъ, но міръ

---

[1]) In Ioann. homil. 5, ad verba: in Ipso vita erat.

[2]) *Лактанцій.* De fals. sapient. c. 28. 7. *Іерон.* Epist. 43. n. 6. ad Clesiph. advers. Pelag.

[3]) *Аванас.* Orat. contr. gent. n. 41.

[4]) *Кирилл. александр.* In Ioann. lib. IX. p. 793.

[5]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. ad Amphiloch. c. 8.

[6]) *Августъ.* De Genes. ad litt. IV. c. 12. n. 22.

не могъ бы стоять и на мгновеніе ока, если бы Богъ отъялъ отъ него Свое промышленіе [1]). Если бы хоть на одинъ день Богъ оставилъ дѣло Своего управленія тварями, онѣ тотчасъ бы уклонились отъ своихъ естественныхъ путей, которыми ведутся и направляются къ достиженію полноты своего развитія и перестали бы быть тѣмъ, чѣмъ есть каждая въ своемъ родѣ [2]), и міръ, носимый случаемъ, какъ вихремъ корабль долженъ бы былъ, по причинѣ безпорядочныхъ движеній вещества, мгновенно разрушиться и возвратиться въ первоначальный хаосъ и неустройство [3]).

Если же, не смотря на свою измѣнчивость и удоборазрушимость, міръ, въ теченіе столькихъ тысячелѣтій, стоитъ твердо и незыблемо; то о чемъ свидѣтельствуетъ это, какъ не о томъ, что о немъ неусыпно промышляетъ его Творецъ, непрерывно сообщая ему ту твердость и прочность, какихъ въ себѣ онъ не имѣетъ [4]). Если, далѣе, и порядокъ въ мірѣ, не смотря на способность послѣдняго къ безпорядочности, въ теченіе столькихъ вѣковъ, остается совершенно цѣлымъ и нерушимымъ; то опять не говоритъ ли это неумолкаемо о всегдашнемъ, никогда не прерывающемся блюденіи за міромъ его Верховнаго Правителя? „Если кто увидитъ, говоритъ *св. Θеофилъ антіохійскій*, снаряженный въ морѣ и идущій къ берегу корабль, тотъ непремѣнно заключитъ, что есть на немъ кормчій, управляющій его движеніемъ. Такъ точно должно думать, что есть Богъ Правитель вселенной, хотя Онъ и невидимъ плотскими глазами по Его безконечности“ [5]). „Вижу зданіе, повторяетъ тоже *св. Ефремъ*, и заключаю о здателѣ; вижу міръ, и познаю промыслъ; вижу, что корабль безъ кормчаго тонетъ»

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid. n. 23.

[3]) *Григор. наз.* Orat. 14. n. 33.

[4]) *Θеодорит.* De provident. Orat. 1.

[5]) Ad Autholic. n 5.

и дѣла человѣческія ничѣмъ не оканчиваются, если Богъ не управляетъ ими... Отъ пастыря зависитъ стадо, а отъ Бога— все, что̀ возрастаетъ на землѣ... Въ волѣ царя расположить полки воиновъ, а въ волѣ Божіей—опредѣленный уставъ для всего... На землѣ ничего нѣтъ не возглавленнаго, потому что начало всему Богъ“ [1]). Отвергать, поэтому, промыслъ Божій или утверждать, что міръ, состоящій изъ неба и земли, безъ кормчаго носится въ такомъ согласіи и порядкѣ, по *Θеодориту*, „совершенно похоже на то, какъ если бы кто, сидя на кораблѣ, и переплывая море, и видя, какъ кормчій распоряжается веслами и по надлежащему править кормиломъ, сталъ утверждать явную ложь, будто бы не стоитъ кормчій на кормѣ, корабль не имѣетъ веселъ, не направляется движеніемъ кормила, но несется самъ собою, преодолѣваетъ стремленія волнъ, побѣждаетъ нападенія вѣтровъ, не нуждается въ помощи корабельщиковъ или кормчаго, который бы всѣмъ гребцамъ давалъ нужныя приказанія“ [2]).

Итакъ „твореніемъ управляетъ Творецъ, не оставивъ безъ управленія корабля, Имъ построеннаго, бывъ Самъ его строителемъ и садовникомъ, возрастившимъ вещество. Онъ и вещество сотворилъ, и корабль построилъ, и постоянно управляетъ его кормиломъ“ [3]). Съ перваго же мгновенія, какъ только былъ устроенъ міръ, Богъ по великимъ и непреложнымъ законамъ движетъ и водитъ его, какъ кубарь, ходящій кругами подъ ударомъ, не предоставляя его самому себѣ, чтобы не разстроился заведенный въ немъ величественный строй на подобіе того, какъ и ликъ пѣвцовъ разстраивается, если только никто имъ не правитъ [4]). Вмѣсто же этого „подобно тому,

---

[1]) Облич. себѣ самому и испов. Твор. св. отцевъ, XII, 216. Снес. *Златоуст.* In epist. ad Coloss. c. 2. homil. 5; In Ioann. homil. 18. n. 2.

[2]) De provident. Orat. 2.

[3]) *Θеодорит.* De provident.

[4]) *Григор. наз.* Таинств. пѣснопѣн. слов. 5. въ Твор. св. отц. IV. 231.

какъ какой либо виртуозъ, настроя лиру и искусно совокупляя звуки высокіе, средніе и низкіе, производитъ одну стройную пѣснь, и Онъ, содержа мудростію Своею вселенную, какъ лиру, и совокупляя воздушное съ земнымъ, небесное съ воздушнымъ, и всѣмъ управляя Своею волею и мановеніемъ, чудно и прекрасно соблюдаетъ единый міръ и единый порядокъ“ [1]). И всѣ эти промыслительныя дѣйствія свои на міръ Богъ производитъ не откуда либо издалека, какъ бы отошедши отъ міра, и совнѣ только движа эту громаду, а производитъ Своимъ непосредственнымъ присутствіемъ [2]), и производитъ, простирая Свою міропромыслительную и міроправительную дѣятельность, не на одни болѣе общіе или главные виды бытія, а безусловно на все существующее, не исключая никакихъ, даже повидимому самыхъ незначительныхъ и ничтожныхъ частичекъ вселенной. „Всемощное и святѣйшее Слово (Бога) Отца, обтекая все, и повсюду проявляя силы Свои, и освѣщая все видимое и невидимое, все содержитъ и объемлетъ въ Себѣ, такъ что ничего не оставляетъ непричастнымъ силы Своей, но все и во всемъ каждое существо порознь и всѣ существа вмѣстѣ оживляетъ и сохраняетъ“ [3]). „Какъ на небѣ, такъ и на землѣ ничто не изъято изъ управленія и провидѣнія Божія и попеченіе Творца простирается на все какъ на невидимое, такъ и на видимое, какъ на великое, такъ и на малое, потому что и всѣ творенія имѣютъ нужду въ промышленіи Творца и каждое порознь, по своей природѣ и по своему назначенію“ [4]). „Каждая вещь (не сама по себѣ, а) по провидѣнію Божію, получила и получаетъ и собственный видъ, и порядокъ, и число, и величину, такъ что ничего не было и не бываетъ напрасно

---

[2]) *Аванас.* Contr. gent. n. 42 et 44. Сравн. *Клим. Рим.* Epist. 1. ad Corinth. c. 20.

[3]) *Августъ.* In Ioann. Tract. II. n. 10.

[3]) *Аванас. велик.* Orat. contr. gent. n. 42.

[4]) *Аѳинаг.* De resurr. mort. n. 18.

и случайно“ [1]). Въ томъ собственно и открываются съ особенною силою благость и величіе Творца, что Онъ промышляетъ не только о великомъ и громадномъ, но и о маломъ и по видимому ничтожномъ, не только промышляетъ о небѣ и землѣ, ангелѣ и человѣкѣ, но и о малѣйшихъ животныхъ, птицахъ, травахъ, цвѣтахъ и деревьяхъ [2]).

Но въ ряду всѣхъ другихъ земныхъ тварей предметомъ особеннѣйшей промыслительной попечительности Божіей является человѣкъ, котораго Богъ больше любитъ, чѣмъ любитъ другъ своего друга, или отецъ и мать свое родное дитя [3]). Назначая ему предѣлы жизни, Онъ отъ его рожденія до смерти неусыпно блюдетъ за его судьбою, удовлетворяя и безъ прошеній и по его прошеніямъ всѣмъ его существеннымъ нуждамъ, устрояя всѣ внѣшнія жизненныя его условія и положенія, и все направляя къ полезному и лучшему, хотя часто тяжелыми и недовѣдомыми для людей путями [4]). Самымъ же осязательнымъ свидѣтельствомъ промыслительной любви Божіей къ человѣку служитъ исторія судебъ падшаго человѣчества [5]) и божественнаго домостроительства, направляемая единственно къ тому, чтобы спасти падшаго человѣка, и спасти, такъ какъ онъ созданъ свободно-нравственнымъ существомъ, не противъ его воли, а согласно съ его желаніемъ, и не путемъ насилія и принужденія, а только побужденія и убѣжденія [6]). По этой же причинѣ Богъ тогда какъ, вслѣдствіе

---

[1]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. II. c. 26. n. 3. Туже мысль повторяли: *Климентъ алекс.* (Strom. I. c. II), *Оригенъ* (In Num. hom. 23. n. 4) и *Минуцій Феликсъ* (Octav. n. 17).

[2]) *Августъ.* De civit. Dei, lib. V. c. 11. *Григор. велик.* Lib. XXVII. c. 18. n. 35 in cap. 37. Iов.

[3]) *Златоуст.* In Matth. homil. 19. n. 7.

[4]) *Васил. велик.* Epist. 97 (101); *Григор. наз.* Orat. 14. n. 33.

[5]) *Златоуст.* In Epist. ad Colos. c. 2. homil. 5.

[6]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. c. 14. *Григор. наз.* Orat. 31. (Theolog. 5) n 25.

Своей святости, любитъ въ людяхъ одно доброе и содѣйствуетъ только доброму, въ тоже время, по Своему благоснисхожденію, попускаетъ и терпитъ злое [1]), хотя его слѣдствія преграждаетъ и направляетъ къ торжеству добра [2]). По этой же причинѣ, тогда какъ Онъ любитъ праведниковъ, терпитъ и грѣшниковъ, въ ожиданіи отъ нихъ покаянія и обращенія, къ которому призываетъ и побуждаетъ Своими безчисленными и разнообразными средствами [3]).

Не иными побужденіями и цѣлями руководится Богъ и въ управленіи цѣлыми народами и государствами. Потому что „Богъ Самъ раздаетъ земныя царства и добрымъ и недобрымъ, и раздаетъ не безъ намѣренія, не по случаю или счастію, но сообразно съ ходомъ дѣлъ и временъ, для насъ сокрытымъ, для Него же совершенно извѣстнымъ“ [4]). Нѣкоторые изъ царей даются Имъ для улучшенія и пользы подданныхъ и для сохраненія правды, нѣкоторые же для устрашенія, наказанія и укоренія, а иные — для униженія или возвышенія народовъ, смотря по тому, чего бываютъ они достойны [5]). „И то находится во власти Вседержителя, чтобы каждый на войнѣ или былъ побѣжденъ, или побѣдилъ, одни получили царства, а другіе содѣлались подданными царей“ [6]).

Но при этомъ спрашивалось, какъ же примирить съ промысломъ Божіимъ существованіе въ мірѣ такъ называемаго зла физическаго, такъ часто и тяжело поражающаго человѣка,

---

[1]) *Златоуст.* In Acta Apost. homil. 23. n. 4. In 2 Epist. ad Timoth. c. 4. homil. 8. n. 4. *Феодорит.* In cap. 38 Ezechielis. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. 2. c. 29.

[2]) *Ориг.* In genes. homil. 3. n. 2. *Васил. вел.* Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 29.

[3]) *Кирилл. іерус.* Orat. cathech. 8 n. 4. *Златоустъ.* Ad Stagir. orat. 1. n 2.

[4]) *Августъ.* De civit. Dei, lib. IV. c. 33.

[5]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. V. c. 24. n. 3.

[6]) *Августин.* De civit Dei, lib. XVIII. c. 2.

не смотря на его мольбы къ Богу о его милостяхъ и щедротахъ, а также зла нравственнаго, не только находящаго для себя мѣсто въ жизни свободно-нравственныхъ существъ, но и часто пріобрѣтающаго повидимому совершенное торжество или побѣду надъ добромъ въ лицѣ благоденствующихъ грѣшниковъ и страждущихъ праведниковъ? На это древніе учители даютъ нижеслѣдущіе отвѣты. То, что представляется для нѣкоторыхъ несовершенствомъ въ видимой природѣ, напр. землетрясенія, бури, наводненія и разные перевороты земные, само по себѣ, безъ отношенія къ чувствующимъ существамъ, не есть зло, а напротивъ въ общей системѣ міровой составляетъ тоже, что въ живописи, при свѣтлыхъ краскахъ,—тѣни, что въ музыкѣ, при возвышенныхъ и тонкихъ звукахъ,—звуки грубые и низкіе [1]), (или что въ организмѣ тѣла, при ровной поверхности, вдающіяся и выдающіяся въ немъ части [2]).) Зломъ же оно является только по отношенію къ чувствующимъ тварямъ и владыкѣ ихъ, покорившему чрезъ свой грѣхъ всю тварь суетѣ (Рим. 8, 20), и нашедшему въ этомъ самомъ и наказаніе за свой грѣхъ [3]). Но, наказывая такимъ образомъ человѣка, Богъ вмѣстѣ съ симъ его и врачуетъ, обращая разныя физическія бѣдствія въ одно изъ самыхъ важныхъ и дѣйствительныхъ средствъ къ тому, чтобы вразумлять людей, удерживать отъ порока и приводить къ добродѣтели. „Болѣзни, говоритъ *св. Василій великій*, въ городахъ и народахъ, засухи, безплодіе земли и бѣдствія, встрѣчающіяся съ каждымъ въ жизни, пресѣкаютъ возрастаніе грѣха. И всякое подобное зло посылается отъ Бога, чтобы предотвратить порожденіе истинныхъ золъ. Ибо и тѣлесныя страданія и внѣшнія бѣдствія измышлены къ обузданію грѣха. Итакъ не отъ Бога зло, а

---

[1]) *Августин.* De Genes. ad litt. imperf. cap. 5.

[2]) *Григ. наз.* Orat. 14. n. 31.

[3]) *Θеофил. антіох.* Ad Autholic. lib. II. n. 17. *Tatian.* Ad Graec. c. 12. *Август.* Contr. Iulian. op. imperf. V, 8.

Богъ истребляетъ зло, подобно тому какъ и врачъ истребляетъ болѣзнь, а не влагаетъ ее въ тѣло. Разрушенія же городовъ, землетрясенія, наводненія, гибель войнъ, кораблекрушенія, всякое истребленіе многихъ людей, происходящее отъ земли или моря, воздуха или огня, и всякой другой причины, бываютъ для того, чтобы уцѣломудрить оставшихся, потому что Богъ всенародные пороки уцѣломудриваетъ всенародными казнями" [1]).

Что касается, далѣе, явленій въ мірѣ зла нравственнаго, то хотя оно и допускается Богомъ ради сохраненія неприкосновенности человѣческой свободы, условливающей возможность самаго добра [2]), но Имъ, какъ можно видѣть изъ вышесказаннаго, вовсе не поддерживается, и не только не поддерживается, но и пресѣкается или уничтожается, чтобы уступить свое мѣсто возрастанію и торжеству добра. Если же часто праведники, повидимому, оставляются Богомъ, не смотря на свои непрестанныя и теплыя молитвы къ Нему, и подвергаются самымъ тяжелымъ бѣдствіямъ, тогда какъ грѣшники благоденствуютъ, то при этомъ не нужно забывать того, что никто изъ людей самыхъ добродѣтельныхъ не можетъ похвалиться тѣмъ, чтобы не нуждался въ испытаніи своей добродѣтели [3]), а также въ живомъ чувствительномъ напоминаніи о томъ, что настоящая жизнь не есть истинная, блаженная жизнь, а только путь къ этой жизни [4]). Кромѣ того никто не видитъ того, что происходитъ внутри людей благочестивыхъ и нечестивыхъ, какую высокую радость первые получаютъ въ своей совѣсти, и какое тяжкое послѣдніе несутъ наказаніе отъ той же самой совѣсти [5]). Болѣе же всего нужно при этомъ

[1]) Quod Deus non est auct. mal. n. 5.

[2]) *Аѳанас.* Contr. gent. n. 7. *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 6. *Августъ.* De genes. contr. Manich. lib. II. c. 29.

[3]) *Августъ.* Contr. Faust. lib. I. c. 3. lib. 22. c. 20.

[4]) *Григ. велик.* Mor. I. 23. c. 24. n. 46.

[5]) *Августъ.* Enarr. in psalm. 53. n. 8.

помнить то, что настоящая жизнь не есть жизнь полнаго воздаянія за добродѣтель и порокъ, и что таковаго воздаянія нужно ожидать только въ жизни будущей. „Если намъ открыто царствіе небесное, говоритъ *Златоустъ*, и показано воздаяніе въ будущей жизви, то уже не стоитъ и изслѣдовать, почему праведные здѣсь терпятъ скорби, а порочные живутъ въ удовольствіяхъ. Ибо если тамъ каждаго ожидаетъ награда по заслугамъ, то для чего возмущаться здѣшними событіями счастливыми и несчастными? Этими бѣдствіями Богъ покорныхъ Ему упражняетъ, какъ мужественныхъ борцовъ, а болѣе слабыхъ, нерадивыхъ и не могущихъ переносить ничего тяжкаго предварительно вразумляетъ на добрыя дѣла“ [1]). „Не нужно, поэтому, какъ замѣчаетъ *Григорій Богословъ* (въ виду подобныхъ явленій), дивиться, не постигая недомыслимой глубины Божіихъ распоряженій, по которымъ все совершается. Не нужно дивиться, зная, что міромъ управляетъ Художникъ, который, конечно, премудрѣе насъ, и твореніе Свое ведетъ, къ чему Ему угодно и какъ угодно, но безъ всякаго сомнѣнія къ совершенству и уврачеванію, хотя врачуемые и огорчаются“ [2]). По этой же причинѣ, по наставленіямъ *св. Василія великаго*, не нужно смущаться и тѣмъ, что часто молитвы не бываютъ выслушиваемы и удовлетворяемы Богомъ, такъ какъ это зависитъ отъ того, что мы молимся или неискренно и неусердно, или же молимся о томъ, что намъ не существенно полезно и необходимо, между тѣмъ какъ Богъ лучше, чѣмъ мы сами, знаетъ, что для насъ болѣе полезно и необходимо, соотвѣтственно съ чѣмъ выслушиваетъ и не выслушиваетъ наши молитвы, и удовлетворяетъ ихъ или не удовлетворяетъ [3]).

---

[1]) Ad Stagir. orat. 1. n. 16. Снес. *Григ. наз.* Orat. 14. n. 31. *Амвроc.* Offic. I. c. 12. *Августъ.* In Psalm. 36 et 136.

[2]) Orat 4 (1 contr. Iulian.) n 4. XLVII.

[3]) О томъ, что молитву должно предпочитать всему. Твор. св. отц Твор. св. Васил. велик. ч. V. стр. 388 и 339, 339—341.

§ 52.

Соображенія разума въ пользу ученія о Промыслѣ, съ опроверженіемъ противоположныхъ мнѣній.

Послѣ всего сказаннаго не трудно видѣть, что въ древнеотеческомъ ученіи, хотя вкороткѣ, но находится все главное и существенное, что̀ могло бы быть сказано въ оправданіе промышленія Божія о мірѣ и въ опроверженіе разныхъ по сему предмету недоумѣній и ложныхъ мнѣній. Если, поэтому, намъ остается что сдѣлать, то развѣ только сказанное ими больше развить или разъяснить, примѣнительно къ позднѣйшимъ и современнымъ ученіямъ, колеблющимъ собою или вовсе отвергающимъ промыслъ Божій въ мірѣ.

Кто же въ позднее и наше время противники христіанскаго ученія о промыслѣ? Можно бы указать на позднѣйшихъ пантеистовъ и матеріалистовъ, какъ на противниковъ этого ученія. Но намъ представляется лишнимъ здѣсь говорить какъ объ однихъ, такъ и о другихъ, потому что первые изъ нихъ, отвергая разумно-личнаго и свободнаго Творца міра, и на мѣсто Его ставя какое-то безсознательное и инстинктивно-дѣйствующее міровое начало, по самому существу дѣла, ничего другаго не могутъ придумать для объясненія существующаго въ мірѣ порядка, кромѣ будто бы царящаго здѣсь закона слѣпой необходимости, все равно какъ и послѣдніе изъ нихъ, не признавая другой причины всѣхъ вещей, кромѣ однихъ слѣпыхъ механическихъ силъ природы и ихъ чисто случайнаго дѣйствованія, ничего другаго не въ состояніи придумать для объясненія настоящаго міроваго порядка, какъ только слѣпо допустивши здѣсь господство одного слѣпаго случая. Съ ними, поэтому, нужно вести рѣчь не о Промыслѣ, а о Виновникѣ міра. Но мы не можемъ не обратить вниманія на тѣхъ изъ противниковъ нашихъ, которые повидимому признаютъ личнаго Бога, и признаютъ Его Твор-

цемъ міра, но въ тоже время рѣшительно и настоятельно отвергаютъ Его промыслъ въ созданномъ Имъ мірѣ. Таковы именно такъ называемые деисты, которые учатъ, что хотя Богъ въ началѣ создалъ и устроилъ міръ, но, по его созданіи и устроеніи, Самъ сталъ совершенно вдали отъ него, прервавъ всякія Свои отношенія къ нему, и предоставивъ ему самому сохраняться и управляться чрезъ дарованные ему прочные и неизмѣнные физическіе законы, при чемъ, само собою понятно, промышленіе Божіе оказывается совершенно не нужнымъ и даже лишнимъ дѣломъ, такъ какъ оно было бы недостойною Бога поправкою своихъ дѣйствій и неумѣстнымъ вмѣшательствомъ въ заведенный ходъ міровыхъ событій, скорѣе могшимъ ему повредить, чѣмъ принести какую либо пользу.

Что же сказать по поводу этого лжеумствованія позднѣйшихъ противниковъ ученія о промыслѣ? Слѣдуетъ, конечно, повторить здѣсь тоже самое, что́ говорилось и древними учителями церкви, въ виду подобныхъ лжеученій, а именно то, что, признавая Бога Творцемъ міра, чтобы быть вѣрнымъ самому себѣ и послѣдовательнымъ, необходимо признавать Его и промыслителемъ, потому что Богъ-Творецъ міра и не промышляющій о мірѣ—есть противорѣчіе (Аѳинагоръ, Амвросій, Ѳеодоритъ и Дамаскинъ). И въ самомъ дѣлѣ, не противорѣчіе ли это—представлять Бога разумно-свободнымъ Творцемъ, по своей премудрости, благости и могуществу создавшимъ и устроившимъ міръ, и въ тоже время утверждать, что, по произведеніи на свѣтъ близкаго и родственнаго Себѣ созданія, Онъ тотчасъ прервалъ всѣ Свои къ нему отношенія, переставъ совершенно думать и пещись о его дальнѣйшей судьбѣ? Есть ли какая либо возможность согласить одно съ другимъ? Если Богъ отъ вѣчности далъ въ умѣ Своемъ мѣсто для мысли о мірѣ, и отъ вѣчности созерцалъ въ Себѣ мысленные образы всѣхъ будущихъ существъ, то мыслимое ли дѣло, чтобы, по самомъ созданіи міра и всѣхъ его существъ, Онъ

нашелъ ихъ почему-то недостойными Своего созерцанія, вниманія и наблюденія, и пересталъ объ нихъ вовсе думать, какъ будто бы они на дѣлѣ явились не тѣмъ, чѣмъ прежде мыслились и представлялись въ Его вѣчномъ умѣ? Между тѣмъ всякая мысль Божія о мірѣ уже есть животворное для него дѣйствіе, всякое о немъ Божіе помышленіе уже есть самое промышленіе. Если, далѣе, Богъ отъ вѣчности не только созерцалъ, но и съ любовью созерцалъ идеальный міръ всѣхъ будущихъ существъ, и не почему либо иному, какъ только по Своей любви восхотѣлъ привести его въ дѣйствительное бытіе и жизнь; то опять возможное ли дѣло, чтобы Онъ почему-то пересталъ любить его тотчасъ послѣ его созданія, какъ будто бы онъ, по своемъ созданіи, явился не тѣмъ близкимъ и родственнымъ Богу міромъ, какимъ въ своемъ идеальномъ видѣ былъ предметомъ Его любви, а чѣмъ-то совершенно чуждымъ Ему и даже противоположнымъ? Между тѣмъ любовь Божія къ міру, уже по тому самому, что есть любовь, не иначе можетъ выражаться, какъ только въ непрерывномъ поддержаніи Своихъ близкихъ и внутреннихъ отношеній къ нему, не иначе, какъ въ непрерывномъ живомъ и дѣятельномъ содѣйствіи ему къ достиженію той цѣли, для которой онъ созданъ, и которая состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ его единеніи съ любящимъ его Богомъ. Если, наконецъ, всемогущество Божіе подвинуто было къ тому, чтобы создать и устроить міръ; то почему бы оно, тотчасъ по созданіи и устроеніи міра, должно было совершенно заключиться въ себя и вовсе перестать обнаруживать свои дѣйствія въ мірѣ, не смотря на то, что сюда не перестали быть обращенными мысль и любовь Божія? Развѣ оно послѣ созданія міра истощилось въ своихъ силахъ и Богъ пересталъ быть всемогущимъ?

Но говорятъ (деисты), что промышленіе Божіе въ мірѣ, если бы оно дѣйствительно было, было бы противорѣчіемъ величію и совершенствамъ высочайшаго Существа, какъ Су-

щества безконечнаго, вѣчнаго и неизмѣннаго. Почему же? Потому что Оно, бывъ поставлено въ необходимость непрерывно дѣйствовать въ конечномъ, пространственномъ, временномъ и измѣнчивомъ мірѣ, будто бы Само по необходимости должно становиться конечнымъ, пространственнымъ, временнымъ и измѣнчивымъ. Но спрашивается: отъ чего же Оно не стало конечнымъ, пространственнымъ, временнымъ и измѣняемымъ, созидая и устрояя конечный, пространственный, временный и измѣнчивый міръ? Развѣ есть какая либо существенная разница, — обнаруживаетъ ли свои дѣйствія Богъ на болѣе или менѣе продолжительное время вовнѣ Себя или въ мірѣ? Кто не пойметъ того, что Богъ, какъ въ дѣлѣ творенія, такъ и промышленія, одинаково является Богомъ, т. е. верховнымъ Владыкою и Господомъ твари, которую Онъ безусловно подчиняетъ Себѣ, а не Самъ подчиняется ей, вслѣдствіе чего Ему не предлежитъ никакой опасности отъ дѣйствій Своихъ въ мірѣ стать тѣмъ, чѣмъ есть міръ, т. е. стать конечнымъ, измѣняемымъ и временнымъ? Между тѣмъ совершенно напрасною оказывается и самая съ виду благонамѣренная (со стороны деистовъ) попытка спасти безконечность и другія свойства Высочайшаго Существа чрезъ допущеніе полнѣйшей замкнутости Его въ Себѣ Самомъ, по созданіи міра, и полнѣйшаго предоставленія судьбы послѣдняго исключительно себѣ самому. Потому что этимъ, какъ сейчасъ увидимъ, не только не охраняются, но напротивъ совершенно колеблются и ниспровергаются какъ безконечность, такъ и другія свойства безконечнаго существа Божія. Какая это, спрашивается, будетъ безконечность и безграничность существа Божія, если, какъ предполагаютъ деисты, подлѣ него будетъ стоять міръ, въ предѣлахъ своего существованія огражденный такою чертою, за которую оно никакими своими дѣйствіями не можетъ или не должно перешагнуть и даже дотронуться, бывъ, подобно міру, безвыходно заключено въ своихъ

собственныхъ предѣлахъ? Какого также рода будетъ вѣчность и неизмѣнность этого Существа, если предположить, что Оно какъ бы совершенно случайно и мимолетно вышло изъ Себя, чтобы создать міръ, но по его созданіи тотчасъ опять вошло въ Себя, чтобы навсегда забыть о Своемъ дѣйствіи и произведеніи, какъ о чемъ-то будто бы вовсе не случившемся и къ Нему не имѣющемъ никакого близкаго и внутренняго отношенія? Съ точки же зрѣнія теистической вся эта запутанность и противорѣчивость въ представленіяхъ о Богѣ отстраняется сама собою и при ней, исключительно при ней одной, всѣ означенныя свойства Божіи сохраняются во всей ихъ цѣлости и неприкосновенности. Потому что съ этой точки зрѣнія созданный Богомъ міръ не представляется въ отношеніи къ Богу чѣмъ либо совершенно постороннимъ противъ Него лежащимъ и полагающимъ собою для Него преграду, а напротивъ близкимъ и родственнымъ Ему произведеніемъ, всецѣло обнимаемымъ или ограждаемымъ Его существомъ, и потому онъ, что̀ само собою очевидно, не только не исключаетъ собою безконечности или безграничности Божіей, но напротивъ рѣшительно и неотразимо свидѣтельствуетъ въ пользу ея. Міръ также съ этой точки зрѣнія не представляется чѣмъ либо чисто случайно и мимолетно возникшимъ изъ Бога и потомъ ставшимъ существовать самъ собою и для однѣхъ мимолетныхъ цѣлей, а напротивъ представляется дѣломъ предвѣчной мудрости Божіей, хотя вслѣдствіе Своихъ рѣшеній создавшей его во времени и съ формами бытія измѣнчивыми и временными, но создавшей для того, чтобы онъ былъ всегдашнимъ и неумолкаемымъ органомъ и отобразомъ славы своего вѣчнаго и неизмѣннаго Творца, и всегда послушно или въ полной зависимости отъ Него служилъ Его вѣчнымъ и неизмѣннымъ цѣлямъ, а потому и съ этой стороны разсматриваемый міръ опять не исключаетъ собою въ своемъ Промы-

слителѣ свойствъ вѣчности и неизмѣнности, но напротивъ ихъ необходимо предполагаетъ и оправдываетъ.

Но говорятъ еще, что для Бога промышлять о мірѣ значило бы поправлять свое собственное дѣло, или Самаго Себя, значило бы вмѣшиваться въ завершонный Имъ же Самимъ стройный міровой порядокъ и чрезъ это нарушать его. Почему же?—Потому, отвѣчаютъ, что если и человѣкомъ хорошо и прочно устроенное произведеніе, какъ напр. машина, можетъ очень долго существовать само собою, безъ всякаго наблюденія и поправокъ со стороны своего производителя, то мыслимое ли дѣло, чтобы міръ, будучи совершеннѣйшимъ произведеніемъ совершеннѣйшаго Творца, былъ устроенъ такъ, чтобы не могъ продолжать существовать самъ собою, и постоянно нуждался въ наблюденіи и поправкахъ со стороны своего верховнаго Устроителя? Если вмѣшательство механика въ дѣйствія машины на ея ходу могло бы произвести въ ней замѣшательство, то не должно ли бы произойти тоже самое и въ ходѣ міровой машины отъ подобнаго же вмѣшательства?

Но, спрашивается, имѣетъ ли здѣсь какой либо смыслъ и значеніе аналогія устрояемой человѣкомъ машины, хотя бы она устроена была даже самымъ прочнымъ и несокрушимымъ образомъ? Если машина, устроенная механикомъ, можетъ существовать и существуетъ долгое время и послѣ того, какъ онъ ее почему либо оставляетъ, то это отъ чего зависитъ? Зависитъ отъ той простой причины, что вмѣсто механика за ней продолжаютъ смотрѣть другіе подобные люди, и что внѣ ея продолжаютъ оставаться нерушимыми всѣ готовыя условія, необходимыя для ея существованія. Но то ли будетъ положеніе міра, если представить его стоящимъ совершенно внѣ или независимо отъ Бога? Представляя его таковымъ, необходимо представить въ умѣ своемъ, какъ ни трудно это, тѣ послѣднія границы, до которыхъ онъ простирается со всѣми своими существами; вообразивъ же это, вмѣстѣ съ симъ нужно

вообразить и то, что за означенными границами міровыми уже нѣтъ ровно ничего міроваго или такого, что́ бы принадлежало міру или производило бы какое либо дѣйствіе и вліяніе на него. Какъ же, спрашивается, въ семъ случаѣ міръ могъ бы существовать самъ собою, хотя бы онъ представлялъ собою самый прочный и искусно устроенный механизмъ? Что́ бы могло поддерживать его бытіе и заведенный въ немъ ходъ и порядокъ, когда бы внѣ его уже ничего не было похожаго на тѣ готовыя внѣшнія условія, при которыхъ существуютъ какъ машины, такъ и всѣ другія произведенія человѣческія?

Развѣ, во имя совершенства міра, какъ творенія совершеннѣйшаго Творца, допустить съ деистами, что міру дарована самобытность? Но можно ли требовать или ожидать отъ Бога, чтобы Онъ, созидая міръ, хотя бы даже наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, создалъ его не иначе, какъ самобытнымъ? Не тоже ли было бы это, если бы стали требовать отъ Бога, чтобы Онъ, вознамѣрившись создать міръ, вмѣсто этого создалъ другаго подобнаго Себѣ бога? Да и мыслимое ли дѣло созидать самобытное, или созданное сдѣлать самобытнымъ? Что самобытно,—не нуждается въ созиданіи, а что создано, то по своей природѣ не самобытно, и никогда ни въ какомъ случаѣ не можетъ сдѣлаться самобытнымъ. Между тѣмъ и самъ міръ ничѣмъ не заявляетъ о томъ, чтобы онъ былъ самобытенъ, или чтобы онъ могъ существовать самъ собою безъ сторонней поддержки и правящей имъ высшей силы. На что бы изъ міроваго бытія мы ни обратили свое вниманіе, на отдѣльные ли и единичные его виды, или же на цѣлыя группы тѣхъ или иныхъ его видовъ, вездѣ мы встрѣтимся съ однимъ и тѣмъ же общимъ явленіемъ, что ни одно существо не заключаетъ въ самомъ себѣ условій, необходимыхъ для поддержанія своего существованія, а ищетъ и находитъ ихъ только внѣ себя, и только благодаря имъ суще-

ствуетъ, такъ что если бы прекратились они, перестало бы существовать и оно само. Возьмемъ для примѣра хоть человѣка—владыку всего земнаго. Для поддержанія существованія его по тѣлу необходимы—воздухъ, вода, растенія и животныя, для существованія же воздуха, воды, растеній и животныхъ необходима земля, земля же въ свою очередь не иначе можетъ существовать, какъ при дѣйствіи на нее солнца, и т. д. Если бы, поэтому, возможно было разобщить человѣка съ воздухомъ, водою, растеніями и животными, а послѣднія разобщить съ землею, равно какъ самую землю съ солнцемъ, то, безъ сомнѣнія, совершенно прекратили бы свое существованіе всѣ эти виды бытія міроваго. Но можетъ быть, какъ предполагаютъ противники наши, міровыя существа, хотя въ своей отдѣльности не могутъ существовать сами собою, тѣмъ не менѣе могутъ поддерживать свое существованіе, благодаря одной только взаимной своей связи и своему взаимодѣйствію, на подобіе того, какъ въ тѣлесномъ организмѣ существуютъ многіе члены, взаимно поддерживая другъ друга чрезъ взаимную передачу того, что̀ необходимо для общаго ихъ благосостоянія? На это мы отвѣчаемъ тѣмъ, что если каждое существо порознь не имѣетъ въ себѣ самомъ необходимыхъ для своего существованія условій и потому само собою совершенно безсильно поддержать свое бытіе, то понятно, что таковы должны быть по своей природѣ и всѣ вмѣстѣ взятыя существа. Сколько угодно увеличивайте количество нулей, и какъ угодно сочетавайте ихъ между собою, никогда не произведете изъ нихъ единицы или другой какой либо положительной цифры, все равно какъ увеличивая число мертвецовъ и сообщая имъ всѣ возможныя сочетанія, никогда чрезъ это не произведете жизни, а тѣмъ болѣе источника жизни. Правда, что во всякомъ животномъ организмѣ многіе члены его, бывъ поставлены въ разнообразныя сочетанія и соотношенія, въ этихъ самыхъ сочетаніяхъ и соотношеніяхъ имѣютъ важную гарантію для

обезпеченія своего существованія, такъ какъ они, благодаря этому, могутъ взаимно поддерживать другъ друга, получая отъ другихъ то, что для ихъ существованія необходимо, и въ свою очередь сами сообщая другимъ то, что для ихъ благосостоянія нужно. Но отъ чего, спрашивается, все это зависитъ? Отъ того, конечно, что внѣ всякаго животнаго организма существуютъ готовыя условія, которыя нужны для поддержанія внутренней живой связи между его членами, и для пользованія которыми приспособленъ самъ организмъ. Разобщите его, если возможно, съ этими условіями, и въ немъ всѣ связи и соотношенія между его членами совершенно потеряютъ свое обезпечивающее значеніе и даже самое свое существованіе. Если, поэтому, весь міръ представить себѣ въ видѣ громаднаго организма, снабженнаго безчисленнымъ количествомъ членовъ, способныхъ къ взаимо-причиннымъ и взаимо-дѣйственнымъ отношеніямъ, то спрашивается, какимъ бы образомъ могла сохраниться въ немъ эта, обезпечивающая его существованіе, взаимопричинность и взаимодѣйственность, если бы внѣ его вовсе ничего не было такого, что бы могло ихъ поддержать и сохранить?

Указываютъ на законы природы, какъ на такого рода силу, которая будто бы вполнѣ и навсегда можетъ собою гарантировать взаимо-причинность и взаимо-дѣйственность между всѣми міровыми системами и силами. Но что такое законы природы, и могутъ ли они существовать сами собою, безъ всякой сторонней поддержки? Законы природы—это ничто иное, какъ тѣ предопредѣленныя Богомъ положенія или нормы, въ которыя поставлены и поставляются силы природы, и слѣдуя которымъ неизмѣнно, онѣ всегда производятъ одни и тѣже слѣдствія. Прямѣе же сказать, законы природы—это тѣже самыя силы природы, приспособленныя и предназначенныя къ тому, чтобы принимать такія, а не иныя положенія или нормы, и вслѣдствіе этого всегда производить

такіе, а не иные результаты. Но спрашивается, сами ли собою принимаютъ силы природы этого рода положенія? Опытъ показываетъ, что если дѣйствуетъ какая либо изъ силъ природы и производитъ соотвѣтственныя своему назначенію дѣйствія, то дѣйствуетъ и производитъ свое дѣйствіе не иначе, какъ при наступленіи или постоянномъ присутствіи благопріятныхъ для этого условій, такъ что если эти условія проходятъ, то самая сила прекращаетъ свое обнаруженіе и дѣйствіе. Такъ, напр., сила растительная проявляетъ свое дѣйствіе въ сѣмени, обращая его постепенно въ растеніе, цвѣтъ и плодъ, только тогда, когда бываетъ благопріятная для растительности почва, достаточная влага и свѣтъ, въ противномъ же случаѣ она или вовсе не обнаруживаетъ себя, или же не производитъ всѣхъ тѣхъ дѣйствій, какія способна произвесть. Тоже самое нужно сказать о жизненной силѣ, то производящей, то поддерживающей тѣлесные организмы, а также объ общихъ силахъ природы — притягательной и отталкивательной, дѣйствующихъ не иначе, какъ при существованіи вовнѣ нужныхъ благопріятныхъ условій. Ясный знакъ, что всѣ силы природы, хотя и предназначены и приспособлены къ правильной и закономѣрной дѣятельности, но не самобытны и не сами по себѣ или изъ себя дѣйствуютъ, а зависятъ въ своихъ дѣйствіяхъ отъ другихъ внѣшнихъ, условливающихъ ихъ причинъ. Если же онѣ таковы, что постоянно нуждаются въ своей поддержкѣ совнѣ, то какимъ образомъ могутъ быть признаны послѣднимъ основаніемъ, могущимъ обезпечивать собою постоянную въ мірѣ взаимопричинность и взаимодѣйственность, условливающую въ свою очередь собою существованіе всего текущаго порядка міроваго? Если, поэтому, міръ представить совокупностію или системою силъ природы, предназначенныхъ къ тому, чтобы чрезъ свое закономѣрное дѣйствованіе поддерживать существующій порядокъ вещей, то спрашивается, что бы могло поддерживать природу и назначеніе этихъ силъ, а еще

болѣе, что̀ бы могло ихъ уравновѣшивать, объединять и направлять къ одной общей и для нихъ вовсе неизвѣстной цѣли, если бы за предѣлами міра не было одной высшей, ихъ поддерживающей и объединяющей и ими непрестанно правящей Силы? Итакъ и законы природы не только не исключаютъ собою мысли о необходимости хранящей и правящей промыслительной дѣятельности Божіей въ мірѣ, но напротивъ скорѣе и прямѣе, чѣмъ что либо, приводятъ къ ней. Какъ происхожденіе законовъ природы, составляющихъ собою напередъ цѣлесообразно и математически расчисленныя и установленныя нормы бытія, вовсе необъяснимо безъ дѣйствія ума Божественнаго, такъ и продолженіе ихъ существованія и направленіе къ одной общей цѣли, о которой они, по своей слѣпотѣ и безсознательности, ничего не знаютъ, вовсе немыслимо безъ участія наблюдающей за ними и правящей ими Воли Божіей.

Послѣ всего сказаннаго, кто не увидитъ, что положеніе нашихъ противниковъ, будто промышленіе Божіе въ мірѣ было бы только лишнимъ и даже вреднымъ для него вмѣшательствомъ, или что промышленіе Божіе было бы со стороны Бога поправкою Своего произведенія и Себя Самаго, составляютъ однѣ легкомысленныя и ѣдкія фразы, не заключающія подъ собою никакого истиннаго смысла и дѣйствительнаго значенія? Можно ли назвать вмѣшательствомъ то дѣйствіе любви, мудрости и всемогущества, которое обращается Богомъ на Его собственный міръ, и притомъ міръ безусловно во всемъ этомъ нуждающійся, для поддержанія своего существованія и достиженія предназначенной ему цѣли? Можно ли назвать со стороны Бога поправкою Своего дѣла или Самаго Себя то, если Онъ, благоволивши создать міръ, не какъ нѣчто совершенно закоснѣлое или закоченѣлое, а какъ живой, постоянно развивающійся и обновляющійся организмъ, постоянно блюдетъ за его судьбою и непрерывно направляетъ и ведетъ его къ тѣмъ цѣлямъ, постепенное, а не внезапное достиже-

ніе которыхъ предначертано было въ умѣ Божественномъ еще отъ вѣчности?

Между тѣмъ, не смотря на всю свою несостоятельность, теорія самоуправленія міра помощію однихъ физическихъ законовъ, находила и находитъ въ позднѣйшее время не мало сторонниковъ и приверженцевъ, благодаря именно тому фальшивому направленію позднѣйшаго естествовѣденія, по которому, изучая и изъясняя всякаго рода явленія природы, обыкновенно всегда останавливаются на однихъ физическихъ законахъ, нарочито игнорируя все стоящее выше ихъ, какъ будто бы они составляютъ собою послѣднее основаніе всего существующаго [1]). Такъ, напр., новѣйшіе естествовѣды, при изъясненіи происхожденія и существованія всѣхъ тѣлъ небесныхъ, считаютъ совершенно достаточнымъ ограничиваться ссылкою на одни физическіе законы притяженія и отталкиванія, или общій законъ движенія (Бурмейстеръ, Эли-де-Бомонъ, Дарвинъ, Ламаркъ и др.). Такъ изъясняютъ они происхожденіе и существованіе всѣхъ на землѣ видовъ бытія и тѣлесныхъ организмовъ, обращаясь къ однимъ физическимъ законамъ, то разныхъ механическихъ и химическихъ сочета-

---

[1]) Можно замѣтить, впрочемъ, что немалозначительнымъ поводомъ къ развитію и распространенію теоріи міроваго самоуправленія послужило ученіе Лейбницево о мірѣ, какъ наилучшемъ твореніи Божіемъ, и о предустановленной гармоніи міровой. Послѣдователи Лейбницевы—вольфіанцы, принявши за несомнѣнное, что міръ созданъ Богомъ наилучшимъ, отсюда прямо пришли къ тому заключенію, что міръ не нуждается ни въ какой сторонней поддержкѣ, такъ какъ это свойственно только произведеніямъ несовершеннымъ, нуждающимся въ своемъ сбереженіи, а также въ улучшеніяхъ и поправкахъ. Къ такому же выводу пришли они, и признавъ въ мірѣ предустановленную гармонію, при чемъ казалось имъ совершенно лишнимъ дѣломъ или даже вреднымъ вмѣшательствомъ всякое дѣйствіе Божіе, обращенное на міръ. Но самъ Лейбницъ вовсе не считалъ необходимыми подобныхъ выводовъ изъ своего ученія о мірѣ наилучшемъ и о предустановленной въ немъ гармоніи, а напротивъ прямо и рѣшительно исключалъ ихъ, утверждая, что Богъ есть существо абсолютное, а потому внѣ Его не должно быть ничего такого, что бы не зависѣло отъ Него.

ній, то разнородныхъ внѣшнихъ географическихъ или климатическихъ вліяній, и т. п. Такъ, наконецъ, пытаются они объяснить происхожденіе и существованіе на землѣ въ человѣчествѣ духовно-нравственной (Бокль и Дреперъ) и религіозной жизни (Огюстъ Контъ), стараясь историческій ходъ въ ея развитіи подвести подъ постоянные и неизмѣнные законы бытія. Но мы уже не говоримъ о томъ, что новѣйшее естествовѣденіе пока еще далеко не можетъ похвалиться полнымъ и всестороннимъ знаніемъ законовъ природы, а также искусствомъ посредствомъ ихъ вполнѣ удовлетворительно изъяснять всѣ міровыя явленія, такъ какъ эти изъясненія, особенно если они касаются выходящаго за предѣлы чисто физическихъ законовъ духовно-нравственнаго и религіознаго порядка вещей, часто оказываются совершенно несостоятельными и расходящимися съ дѣйствительностію. А напротивъ допустимъ даже, что оно рано или поздно успѣетъ достигнуть полнаго знанія законовъ не только чисто физическаго, но и духовно-нравственнаго и религіознаго бытія, а также, что въ состояніи будетъ посредствомъ этихъ законовъ изъяснить если не всѣ, то почти всѣ явленія какъ физическаго, такъ и духовно-нравственнаго міра. Но и въ семъ случаѣ можетъ ли остановиться наша мысль на однихъ законахъ природы, какъ на послѣднемъ основаніи, при объясненіи существующаго порядка вещей? Развѣ законы сами въ себѣ необходимы или самобытны? Развѣ они— *разумныя и живыя существа, которыя знаютъ, для чего существуютъ* и сознательно направляютъ все существующее къ одной опредѣленной цѣли? Кто докажетъ самобытность ихъ, не могши доказать самобытности элементовъ и силъ природы? Кто пойметъ существованіе и цѣлесообразное ихъ дѣйствованіе безъ необходимаго предположенія высочайшаго Разума, установившаго ихъ, и безъ высочайшей Воли, блюдущей за ними и управляющей ими, сообразно съ Своими цѣлями и предначертаніями, касающимися міра? Изученіе, поэтому, законовъ

природы, гдѣ бы они ни изучались, въ мірѣ ли физическомъ, или духовно-нравственномъ, въ судьбѣ ли частныхъ людей, или въ исторіи человѣчества, если только оно будетъ чуждо всякихъ предубѣжденій, ни въ какомъ случаѣ не должно приводить къ ослабленію или даже совершенному исключенію мысли о верховномъ промыслителѣ и міроправителѣ, а скорѣе должно вести къ ея просвѣтлѣнію, оживленію и укрѣпленію, что̀ самымъ дѣломъ оправдывалось въ лицѣ знаменитѣйшихъ изслѣдователей законовъ природы, каковы напр. были Ньютонъ, Коперникъ, Кеплеръ, Эйлеръ, и другіе.

Но есть еще другіе поводы, вызывающіе нашихъ противниковъ на отрицаніе промысла Божія въ мірѣ и отстаиваніе своей теоріи предоставленія Богомъ міра самому себѣ или однимъ его физическимъ законамъ. Таковыми поводами обыкновенно служатъ для нихъ непрерывно возникающія и продолжающіяся явленія въ мірѣ такъ называемаго зла физическаго и нравственнаго, которыя будто бы никакъ не могутъ быть примиримы съ промыслительнымъ присутствіемъ Божіимъ въ мірѣ. Но прежде чѣмъ мы войдемъ въ разсмотрѣніе этого рода недоумѣній, замѣтимъ нашимъ противникамъ слѣдующее. Если явленія замѣчаемаго въ мірѣ зла, какъ думаютъ они, дѣйствительно таковы, что никакъ не могутъ быть примирены съ величіемъ Божіимъ, при нашемъ воззрѣніи на міръ, какъ на мѣсто непрерывнаго присутствія промыслительной дѣятельности Божіей, то спрашивается, какимъ же образомъ они могутъ быть примирены ими съ ихъ деистической точки зрѣнія на міръ?

Не труднѣе ли и не возможнѣе ли имъ будетъ это сдѣлать? Вѣдь отстраняя Бога отъ міроправленія, они должны сказать, какъ и дѣлаютъ, что законы природы сами собою или во своей внутренней необходимости производятъ всѣ виды зла, существующаго въ мірѣ. Но кто, по ихъ же собственному воззрѣнію, далъ міру или установилъ въ немъ такого рода

законы, чтобы они необходимо производили зло? Конечно, Самъ Богъ-Творецъ міра. Но если такъ, то спрашивается, какъ же съ благостію и святостію Творца міра примирить то, что Онъ и напередъ предположилъ создать и создалъ міръ такимъ, чтобы онъ необходимо производилъ явленія зла какъ физическаго, такъ и нравственнаго? Гдѣ здѣсь мѣсто для благости и святости Творца, когда все зло въ мірѣ должно быть отнесено къ Нему Одному, какъ къ своей творческой причинѣ? Не ставятся ли, поэтому, наши противники въ необходимость, подобно древнимъ дуалистамъ, вмѣсто всеблагаго и всесвятаго Бога, злое начало признать творцемъ міра, или же, подобно древнимъ и новымъ пантеистамъ, признать, что Богъ не по Своей благости и премудрости создалъ міръ, а произвелъ его изъ Себя по одному безсознательному и безотчетному влеченію, и произвелъ въ видѣ не наилучшемъ, а сравнительно худшемъ? Вотъ въ какія неразрѣшимыя затрудненія и противорѣчія поставляетъ нашихъ противниковъ попытка изъяснить явленіе и существованіе зла въ мірѣ, чрезъ вытѣсненіе отсюда всеблагаго и премудраго промысла Божія! Между тѣмъ, какъ сейчасъ увидимъ; всѣ подобныя затрудненія и противорѣчія исчезаютъ сами собою, при нашемъ взглядѣ на міръ, какъ на дѣло не только творческой, но и промыслительной дѣятельности Божіей, и при нашей мысли о Богѣ, не только какъ Творцѣ, но и какъ всеблагомъ и всесвятомъ Промыслителѣ міра, Который, хотя допускаетъ зло въ мірѣ, но допускаетъ его ради самаго добра, для его сбереженія, преспѣянія и торжества.

Такъ, напр., указываютъ намъ на часто повторяющіяся въ природѣ грозныя физическія явленія, сопровождающіяся страшными въ ней опустошеніями, а также на разнаго рода муки и страданія, господствующія въ царствѣ животныхъ, и ужасы царящей здѣсь смерти, съ неумолимою и непреклонною неизмѣнностію ежедневно, ежечасно и даже ежеминутно

поражающей силою своею тысячи и милліоны живыхъ и чувствующихъ существъ, безъ всякаго соболѣзнованія съ чьей либо стороны къ ихъ мучительной участи. Но грозныя и разрушительныя явленія природы сами по себѣ, независимо отъ своихъ дѣйствій на живыя и чувствующія существа, не суть зло, а скорѣе добро, потому что они въ общей совокупности всѣхъ физическихъ явленій составляютъ тоже, что̀ въ картинѣ темныя краски или тѣни, необходимыя для ея цѣлостности и художественности. Иное дѣло—страданія, гнетъ и смерть, которымъ съ неотразимостію подвергаются всѣ одушевленныя, хотя неразумныя, но все же чувствующія твари. Но по поводу этого мы замѣтимъ, что—благо, если этого рода явленія вызываютъ въ людяхъ сострадательность, и наводятъ ихъ на печальныя размышленія, потому что эти размышленія естественно должны приводить ихъ къ сознанію своей грѣховности и соединенной съ ней виновности въ бѣдствіяхъ твари, которая, по слову Апостола, покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее и потому совокупно (съ нимъ) стенаетъ и мучится донынѣ (Рим. 8, 20—22). Кромѣ того, вправѣ ли кто отъ всеблагаго Творца и Промыслителя во м Его благости требовать, чтобы Онъ всѣ одушевленныя твари надѣлялъ непремѣнно одинаковою способностію къ жизни и одинаковыми жизненными дарами, или чтобы Онъ не долженъ былъ созидать однихъ тварей только для мимолетной и скоротечной жизни, а другихъ для болѣе продолжительной и нескончаемой жизни, или однихъ—только для того, чтобы другимъ служили поддержкою, а другихъ—для того, чтобы ими пользовались, какъ необходимымъ средствомъ къ своему существованію? Между тѣмъ слѣдуетъ къ этому присовокупить, что самое вымираніе, равно какъ нарожденіе животныхъ, происходитъ не случайно или хаотически, а всегда закономѣрно и вполнѣ цѣлесообразно, чего опять не могло бы быть безъ участія Верховнаго Ума, правящаго законами природы.

Но говорятъ, далѣе: еще менѣе завидна на землѣ участь человѣка, такъ какъ онъ, будучи отличенъ отъ другихъ живыхъ существъ своею свободно-разумною и сознательною природою, по этому же самому является несравненно болѣе, чѣмъ они, воспріимчивымъ и чувствительнымъ ко всѣмъ жизненнымъ бѣдствіямъ, скорбямъ и страданіямъ, которыя въ такомъ неисчетномъ количествѣ и съ такою нерѣдко невыносимою тяжестію обрушиваются на него и поражаютъ его съ тою же неотразимою и неумолимою необходимостію, не обращая никакого вниманія на всѣ его обращенія и мольбы къ провидѣнію о ниспосланіи ему благъ или избавленіи его отъ золъ. Но что удивительнаго, если жизнь наша бываетъ полна горечей и страданій, когда мы знаемъ, что всѣ мы еще въ лицѣ падшихъ прародителей нашихъ были осуждены на лишенія и изнурительные труды, болѣзни и смерть, и что всѣ раждаемся въ этомъ мірѣ вовсе не для блаженства или наградъ, а для духовно-нравственнаго воспитанія и преспѣянія, для нравственныхъ подвиговъ и заслугъ, въ какомъ отношеніи, какъ извѣстно, самыми лучшими учителями и воспитателями являются сами же внѣшнія бѣдствія?

Между тѣмъ нельзя не признать крайне преувеличеннымъ тотъ мрачный взглядъ на нашу жизнь, что будто бы она составляетъ одну чашу горечей и страданій, безъ капли довольства и радости. Если бы было такъ, то отчего происходитъ то, что почти всѣ люди такъ неохотно разстаются съ своею жизнію? Если же принять во вниманіе, что настоящая жизнь наша служитъ только воспитаніемъ и подготовленіемъ къ жизни будущей, то тогда она не только не покажется какимъ то непроглядным мракомъ, не пропускающимъ чрезъ себя ни одного луча промыслительной любви Божіей, но напротивъ явится полною самыхъ разнообразныхъ и благопопечительныхъ дѣйствій этой любви, открывающейся во всѣхъ скорбяхъ и радостяхъ, посѣщающихъ человѣка, и все въ его жизни направ-

ляющей не къ чему либо иному, какъ только къ одному его благу, истинному и существенному.

Этимъ между прочимъ объясняется и то, почему такъ часто и даже очень часто бываютъ не слышимы и не удовлетворяемы наши прошенія и молитвы, обращаемыя къ Промыслителю. Не говоря уже о томъ, что весьма многіе рѣдко молятся съ надлежащею вѣрою, искренностію и усердіемъ, спросимъ: о чемъ обыкновенно молятся и чего большею частію просятъ себѣ у Бога. Не молятся ли обыкновенно Богу о своемъ только личномъ благѣ, совершенно забывая о благѣ другихъ? Не просятъ ли большею частію у Бога однихъ вещественныхъ благъ, вовсе теряя изъ виду то, что существенно важно и необходимо для духовно-нравственнаго преспѣянія души? Одинъ напр. проситъ себѣ у Бога увеличенія своего богатства, не смотря на то, что успѣлъ собрать его до излишества, и не безъ ущерба благосостоянію другихъ. Другой проситъ себѣ высшихъ почестей, вовсе не задумываясь надъ тѣмъ, будетъ ли, по достиженіи ихъ, приносить обществу пользу, или же одинъ только вредъ. Иной, бывъ обиженъ или оскорбленъ кѣмъ либо, проситъ объ униженіи и даже уничтоженіи своего противника. Есть и такіе, которые не совѣстятся обращаться съ молитвами къ Богу о помощи имъ даже въ совершеніи какого либо обмана, воровства и другихъ подобныхъ преступленій, и т. д. Не представляютъ ли, поэтому, часто молитвенныя обращенія людей къ Богу столько несообразнаго и безпорядочнаго, что если бы все дѣлалось по нимъ, то могъ бы произойти совершенный хаосъ въ ихъ частной и общественной жизни? Чему же дивиться, если молитвы людей къ Богу часто оставляются Имъ безъ вниманія и удовлетворенія? И родители земные часто отказываютъ своимъ дѣтямъ въ ихъ просьбахъ, если просимое ими бываетъ вредно или для нихъ самихъ, или же для другихъ. Но совсѣмъ иное— молитвы людей, согласныя съ волею Божіею и проникнутыя

чувствомъ полнѣйшей преданности этой волѣ. Онѣ, безъ сомнѣнія, выслушиваются и исполняются Богомъ, подтвержденіемъ чему служатъ—дарованіе молящимся сладкаго чувства близости Божіей, чудесныя избавленія ихъ отъ разныхъ повидимому совершенно неизбѣжныхъ бѣдъ и опасностей, таковыя же повидимому совершенно неожиданныя обращенія ихъ къ лучшей нравственной жизни, и т. п.

Наконецъ, наши противники указываютъ намъ на явленія въ мірѣ зла нравственнаго, какъ на такого рода явленія, которыя будто бы происходятъ съ неотразимою необходимостію, безъ всякаго соотношенія къ нимъ правосуднаго Бога, такъ какъ на землѣ порокъ существуетъ безъ наказанія, равно какъ добродѣтель безъ вознагражденія, и даже порокъ торжествуетъ въ лицѣ благоденствующихъ порочныхъ людей, тогда какъ наоборотъ добродѣтель принижается въ лицѣ людей добрыхъ и честныхъ, угнетаемыхъ несправедливостію и другими тяжелыми бѣдствіями. Но прежде всего не прямо ли противъ этого говоритъ присущая всѣмъ людямъ и неподкупно судящая и оцѣнивающая всѣ ихъ нравственные поступки совѣсть, не напрасно признаваемая всѣми голосомъ или судомъ самаго Бога? Лишь только преступникъ задумываетъ совершить какое либо преступленіе, уже совѣсть поднимаетъ противъ него свой неумолимый голосъ, грозя ему страшнымъ судомъ всевидящаго и всеправеднаго Бога, и голосъ ея настолько бываетъ силенъ и грозенъ, что преступникъ только тогда можетъ чувствовать себя въ состояніи совершить преступленіе, когда успѣетъ его какими либо искусственными средствами заглушить или совершенно ослабить. Но его не оставляетъ въ покоѣ совѣсть и по совершеніи преступленія, а напротивъ теперь еще больше, чѣмъ когда либо, являетъ надъ нимъ свою грозную силу, карая его своими нещадными упреками и мучительными угрызеніями. Правда, закоренѣлые злодѣи пріобрѣтаютъ, при посредствѣ ненормальной жизни, искусство

заглушить и этого рода дѣйствія совѣсти, но за то они никогда не могутъ похвалиться внутреннимъ своимъ довольствомъ и миромъ. А между тѣмъ, нерѣдко случается и то, что повидимому совершенно усыпленная въ преступникѣ совѣсть вдругъ съ такою пробуждается въ немъ неотразимою силою, что онъ, не находя никакой другой возможности успокоить ее, самъ, не смотря на неизвѣстность другимъ своихъ преступленій, объявляетъ о нихъ правосудію, прося себѣ соотвѣтствующаго наказанія, а если, по какимъ либо обстоятельствамъ, не удастся и это, добровольно на себя налагаетъ разные тяжелые подвиги, въ надеждѣ искупить этимъ всю свою вину и достигнуть примиренія съ своею совѣстію. Лишне говорить, что покой и миръ совѣсти, которыми честный и добродѣтельный человѣкъ вознаграждается за свою неукоризненную жизнь, такое составляютъ для него безцѣнное благо, что онъ никогда не промѣняетъ его ни на какія земныя блага, богатство ли, почести ли, и т. п.. если бы только послѣдвія потребовали отъ него принести его себѣ въ жертву. Кромѣ того, можно еще указать, какъ на проявляющееся въ мірѣ возмездіе за добродѣтель и порокъ, на то, что съ добродѣтелью почти всегда соединяется бодрая, ровная, безмятежная и долголѣтняя жизнь, тогда какъ наоборотъ за порокомъ слѣдуетъ хилость, болѣзненность и преждевременная смерть. А сколько исторія даже цѣлыхъ народовъ представляетъ поразительныхъ примѣровъ Божественнаго правосудія, то ущедряющаго и милующаго ихъ за процвѣтаніе въ нихъ доброй нравственности, то чувствительно вразумляющаго и предостерегающаго ихъ, по поводу порчи ихъ нравовъ, то нещадно ихъ карающаго и даже изглаживающаго съ лица земли за ихъ окончательное нравственное растлѣніе!

Что касается наконецъ обычнаго возраженія: отъ чего на землѣ добродѣтельные люди большею частію страждутъ, тогда какъ порочные благоденствуютъ, то оно, какъ мы уже

имѣли случай прежде замѣтить, само собою отклоняется и ослабляется, при взглядѣ на настоящую жизнь, какъ на время только воспитанія и подвига, а на будущую, какъ на время полнаго воздаянія. Но къ этому мы присовокупляемъ слѣдующее. Можно ли быть увѣреннымъ, что страждущіе высоконравственные люди были бы тѣмъ, чѣмъ есть, если бы, вмѣсто поражающихъ ихъ бѣдствій, окружены были излишествомъ и полнымъ внѣшнимъ довольствомъ? Кромѣ того, такими ли несчастными, какъ ихъ другіе представляютъ, сами чувствуютъ себя эти люди, привыкши довольствоваться самымъ скуднымъ и малымъ, и наслаждающіеся при этомъ полнымъ покоемъ и миромъ совѣсти, а также живыми и свѣтлыми надеждами на жизнь будущую? Не сами ли они часто, ради вѣры и блага другихъ, обрекаютъ себя на страдальческую жизнь, и самую смерть, вовсе не сожалѣя о мірскихъ благахъ, но только всегда сохраняя при этомъ надежду на полученіе благъ вѣчныхъ? А если люди порочные бываютъ окружены внѣшнимъ довольствомъ и изобиліемъ, то опять можно спросить: лучше ли бы они стали, если бы все это было отнято у нихъ и вмѣсто этого были поражены крайними лишеніями и бѣдствіями? Не употребляетъ ли также въ семъ случаѣ Богъ самое ихъ внѣшнее изобиліе и довольство, какъ средство къ ихъ вразумленію и исправленію? Если же они не вразумляются и не исправляются, совершенно забываясь и погрязая въ роскоши и грѣховныхъ удовольствіяхъ, то что завиднаго въ ихъ снаружи блестящемъ, но кратковременномъ положеніи, при недостаткѣ внутренняго истиннаго довольства и счастія, главное же, при недостаткѣ надежды на полученіе вѣчнаго блаженства въ будущемъ вѣкѣ.

ЧАСТНОЕ УЧЕНІЕ

О Богѣ-Промыслителѣ существъ міра духовнаго.

§ 53.

Ученіе откровенное.

Теперь переходимъ къ частному ученію о Богѣ Промыслителѣ, а именно, Промыслителѣ особеннѣйшихъ въ мірѣ свободно-разумныхъ существъ, и прежде всего существъ міра духовнаго.

Если, по ученію откровенія, Богъ промышляетъ о всемъ мірѣ, „все держа словомъ силы Своей (Евр. 1, 3), и все животворя“ (1 Тим. 6, 13); то безъ сомнѣнія промышляетъ и о существахъ міра духовнаго, не выходящихъ изъ ряда твореній Божіихъ, но только высшее между ними занимающихъ мѣсто. Если, далѣе, никто не можетъ придти къ Богу иначе, какъ только при содѣйствіи привлекающаго къ Себѣ Самаго Бога (Іоанн. 6, 44 и 65; 14, 6), и никто не можетъ даже назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ (1 Кор. 12, 3); то, безъ сомнѣнія, и безплотные духи не могли сами собою, безъ содѣйствія Божія или благодати Святаго Духа, достигать того высокаго и блаженнаго единенія съ Богомъ, къ какому были предназначены, а также того высокаго духовно-нравственнаго преспѣянія, какое для этого требовалось. И должно, поэтому, думать, что съ самаго же созданія ихъ, имъ были открыты изобильные источники животворной благодати Духа Святаго, которыми они могли и должны были пользоваться, по мѣрѣ своихъ силъ, какъ для достиженія вообще своего высокаго назначенія, такъ и въ частности для успѣшнаго выполненія тѣхъ назначенныхъ имъ Богомъ разнообразныхъ и важныхъ служеній, которыя представляли собою необходимый къ нему путь и средство.

Но, какъ извѣстно изъ откровенія, не всѣ безплотные духи одинаково воспользовались преимуществами своего первоначальнаго положенія, что̀ вполнѣ зависѣло отъ дарованной имъ Богомъ и ничѣмъ не нарушаемой свободы. Тогда какъ одни изъ нихъ съ сыновнею любовію и полною преданностію принимали всѣ, подаваемые имъ дары любви и милости Божіей, и чрезъ это все болѣе и болѣе скрѣпляли и упрочивали свой союзъ съ Богомъ, другіе, наоборотъ, горделиво и презрительно встрѣтили эти дары Божіи, возмечтавъ сами собою и независимо отъ Бога устроить свое благо, и вслѣдствіе этого расторгли свой союзъ съ Богомъ, самовольно отпавъ отъ своего Творца и Благодѣтеля. По словамъ *ап. Іуды* (ст. 6), *они не соблюли своего начальства* (μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν), но оставили свое жилище (ἀλλὰ ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον). *Не соблюли своего начальства*, тогда какъ другіе, что̀ само собою предполагается, его соблюли, и они сами могли бы его соблюсти, если бы захотѣли того и о томъ позаботились. *Но оставили свое жилище*, то есть: никто не побуждалъ и не заставлялъ ихъ покидать его, а они сами собою самовольно оставили его, не смотря на то, что оно опредѣлено было имъ вначалѣ Самимъ Богомъ. Отъ чего же, спрашивается, произошло такое самовольное и безпорядочное дѣйствованіе въ нѣкоторой части міра духовнаго, или какъ объяснить его? Отвѣтъ на это, хотя не вполнѣ прямой и ясный, мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ *ап. Павла*: *подобаетъ епископу быти не новокрещенну да не разгордѣвся въ судъ впадетъ діаволъ* (1 Тим. 3, 6). Выражая здѣсь свое опасеніе, какъ бы еще не окрѣпшій въ вѣрѣ чрезъ поставленіе во епископа, не вовлекся въ гордость и вслѣдствіе этого не подпалъ осужденію наравнѣ съ діаволомъ, Апостолъ вмѣстѣ съ симъ естественно предполагаетъ и ту мысль, что для діавола поводомъ къ гибельной для него горделивости между прочимъ послужило то, что онъ на первыхъ же порахъ еще до утвержденія въ добрѣ былъ поставленъ на

сравнительно высокомъ посту, похожемъ на постъ въ церкви епископа сравнительно съ многими другими подчиненными ему вѣрующими, угрожая же епископу за разгордѣніе осужденіемъ одинаковымъ съ тѣмъ, какому подвергся діаволъ. Апостолъ ясно этимъ показываетъ и то, что главная вина, за которую былъ осужденъ діаволъ, состояла не въ чемъ либо иномъ, какъ въ его разгордѣніи или въ гордости, проникнувшей собою все его существо. На основаніи этого можно представлять такъ, что діаволъ, будучи однимъ изъ высшихъ начальственныхъ духовъ, сперва обольстился тою горделивою мыслію, что онъ и самъ собою, независимо отъ Бога, можетъ существовать и жить, подобно Богу, образовавъ изъ подчиненныхъ ему низшихъ себя духовъ свое особое царство, а когда эта мысль всецѣло и неотразимо овладѣла имъ, онъ рѣшился и самымъ дѣломъ открыто выйти изъ повиновенія Богу, оставивъ свой прежній, назначенный ему Богомъ постъ, и не одинъ онъ поступилъ такъ, а своимъ гибельнымъ начальственнымъ примѣромъ и вліяніемъ успѣлъ увлечь за собою, съ оставленіемъ своихъ прежнихъ постовъ, всѣхъ подчиненныхъ себѣ духовъ, которыхъ число, хотя неизвѣстно, но должно быть весьма значительно, такъ какъ въ писаніи упоминается о цѣломъ царствѣ демонскомъ, къ которомъ царемъ—діаволъ (называемый сатаною или веельзевуломъ, Матѳ. 25, 41; 12, 24—26. Марк 3, 22. 23), и въ которомъ есть своего рода начальства и власти (Кол. 2, 15; Еф. 6, 12), есть духи злѣйшіе и менѣе злые (Лук. 11, 26), и есть цѣлые ихъ легіоны (Лук. 8, 30).

Послѣ этого, само собою понятно, и самое промышленіе Божіе надъ міромъ безплотныхъ духовъ во многомъ должно было измѣниться и на самомъ дѣлѣ измѣнилось, пребывши въ отношеніи къ оставшимся вѣрными Богу добрымъ духамъ тѣмъ, чѣмъ оно было и прежде, но ставши совершенно инымъ въ отношеніи къ отпадшимъ злымъ духамъ.

Такъ какъ Богъ есть присносущій свѣтъ (Іоан. 1, 9) и неисчерпаемый источникъ жизни (Пс. 35, 10; 1 Тим. 6, 13), то понятно, что ангелы добрые, сохранившіе свое жилище на небѣ (Мат. 22, 30; Марк. 13, 32) а вмѣстѣ съ симъ и свою близость къ Богу (до возможности непосредственно предстоять Ему (Дан. 7, 10) и всегда зрѣть лице Его (Мат. 18, 10), ~~продолжали и~~ непрерывно продолжаютъ почерпать отсюда, по мѣрѣ своихъ силъ, нужный для своего озаренія свѣтъ и необходимую для своего укрѣпленія благодать, вслѣдствіе чего не престаютъ все болѣе и болѣе возрастать и преуспѣвать въ познаніи истины, а также утверждаться въ добрѣ. ~~Къ этому же самому направляются и~~ споспѣшествуютъ всѣ тѣ разнообразныя служенія, которыя Богомъ были поручены и непрестанно поручаются добрымъ ангеламъ, и которыя послѣдніе всегда неукоснительно выполняютъ, исполняя въ семъ случаѣ прежде всего волю Божію (Пс. 102, 21), но въ тоже время совершенствуя и укрѣпляя въ добрѣ свою собственную волю. Такъ одни изъ нихъ окружаютъ самый престолъ Господа и непрестанно приносятъ Ему поклоненіе и хвалебныя пѣсни (Ис. 6, 3; Дан. 7, 10; Апок. 4, 8; 7, 10—12), а также, конечно, исполняютъ всякую Его волю на небѣ (Мат. 6, 10), въ отношеніи къ тѣмъ ангеламъ, которые въ небесной іерархіи занимаютъ сравнительно низшія мѣста, бывъ подчинены чиноначаліямъ высшимъ (Кол. 1, 16; Сол. 4, 19; 1 Петр. 3, 22). Другіе же изъ ангеловъ являются ~~всегдашними и самыми~~ разнообразными органами откровенія и выполненія Его святой воли на землѣ. Есть, напр. какъ говорится въ Апокалипсисѣ, ангелы, приставляемые къ нѣкоторымъ земнымъ стихіямъ, а также къ вѣтрамъ, которыми располагаютъ и правятъ они, согласно съ намѣреніями Божіими (Апок. 16, 5; 7, 1; 14, 18). Есть также ангелы, которымъ ввѣряется Богомъ наблюденіе за судьбою существующихъ на землѣ царствъ и народовъ, что̀ видно изъ книги пророка Даніила, гдѣ упоминается объ ангелахъ, какъ князьяхъ царства персидскаго и народовъ грече-

скаго и еврейскаго (Дан. 10, 13. 14. 20 и 21). А какому необъятному сонму ангеловъ предоставлено и предназначено принимать самое близкое и живое участіе въ судьбахъ домостроительства спасенія людей! Такъ напр. они цѣлыми тьмами присутствовали при синайскомъ законодательствѣ (Втор. 33, 2) и, при ихъ служеніи, данъ былъ еврейскому народу законъ (Дѣян. 7, 53). Такъ, во всѣ ветхозавѣтныя времена они неоднократно и иногда даже въ значительномъ количествѣ (какъ напр. Іакову) являлись на землѣ, то для оказанія помощи и избавленія заслуживающимъ того (Быт. 32, 1; Суд. 2, 1; 5, 23; 3 Цар. 19, 4—8; 4 Цар. 19, 35), то для обличенія и вразумленія заблудшихъ (Числ. 22, 23 и 31), то для откровенія избраннымъ воли Божіей относительно судебъ израильскаго народа и будущаго царства Христова (Дан. 9, 21; Зах. 3, 1).

Съ наступленіемъ этого царства, они становятся еще болѣе близкими къ земному жилищу людей, слѣдя за тайною совершившагося здѣсь искупленія грѣшниковъ (1 Петр. 1, 11), объ обращеніи которыхъ они такъ много радуются на небѣ (Лук. 15, 10). Предвозвѣстивъ зачатіе Спасителя міра (Мат. 1, 20), они пѣснословятъ Его рожденіе (Лук. 2, 13), присутствуютъ при Немъ и служатъ Ему во время Его земной жизни (Мат. 2, 13. 19; 4, 11) и предсмертныхъ скорбей (Лук. 22, 43), благовѣствуютъ о Его воскресеніи (Мат. 28, 5; Марк. 16, 6), и сопутствуютъ Ему при вознесеніи отъ земли на небо (Дѣян. 1, 11). По вознесеніи же Христовомъ они блюдутъ за успѣхами проповѣди евангельской, помогая апостоламъ въ ихъ затрудненіяхъ и опасностяхъ (Дѣян. 5, 19; 12, 7; 27, 23) и первоначальныя, основанныя ими, церкви принимаютъ подъ свое покровительство (Апок. 1, 20) [1]. Между тѣмъ, кромѣ

[1]) Хотя, судя по частнымъ чертамъ, усвояемымъ въ Апокалипсисѣ ангеламъ семи малоазійскихъ церквей (Апок. гл. 2 и 3), легко можно разумѣть подъ ними епископовъ этихъ церквей, но есть основаніе подъ ними разумѣть не только епископовъ—видимыхъ представителей означенныхъ церквей, но и

этого они не преставали и не престаютъ блюсти и за спасеніемъ каждаго въ отдѣльности изъ боящихся Бога или вѣрующихъ, о чемъ засвидѣтельствовалъ еще Псалмопѣвецъ, говоря, что *аггелъ Господень ополчается окрестъ боящихся Его* (Пс. 33, 8), и что подтвердилъ впослѣдствіи самъ Христосъ, уча, что каждый изъ вѣрующихъ имѣетъ своего ангела, *выну видящаго лице Отца недеснаго* (Мат. 18, 10), а также Его апостолъ Павелъ, назвавъ ангеловъ *служебными духами, въ служеніе посылаемыми, за хотящихъ наслѣдовать спасеніе* (Евр. 1, 14).

Исполняя же столь многія и разныя служенія для славы Божіей и преспѣянія добра въ мірѣ добрые ангелы, понятно, чрезъ это и сами преуспѣвали и преуспѣваютъ въ добрѣ и въ немъ настолько утвердились, что для нихъ стало нравственною невозможностію увлекаться зломъ, почему откровеніе называетъ ихъ избранными (1 Тим. 5, 21) и святыми (Дѣян. 11, 13) и вмѣстѣ съ симъ утверждаетъ, что они таковыми пребудутъ и тогда, когда съ ними Господь пріидетъ въ послѣдній день для всеобщаго суда (Мат. 25, 31; Марк. 8, 38; Іуд. 1, 14) и что поэтому и они несомнѣнно войдутъ въ будущее царство блаженства и славы (Евр. 12, 22 и 23).

Какое же отношеніе Бога промыслителя въ отпадшимъ злымъ духамъ? Такъ какъ и по ихъ паденіи въ своемъ существѣ не измѣнилась ихъ духовная природа съ сознаніемъ и волею (Мат. 8, 16; 10, 1; Лук. 10, 17. 20; Еф. 6, 12; 2 Кор. 2, 11; 2 Тим. 2, 26), то все созданное хранящій Богъ, безъ сомнѣнія, сохраняетъ и эту природу, которая сама въ себѣ не есть зло, а добро. Но съ другой стороны, такъ какъ они,

---

ангеловъ, какъ невидимыхъ ихъ представителей, основаніе же это заключается въ слѣдующихъ словахъ самаго Господа, явившагося *ап. Іоанну*: „Тайна седми звѣздъ, которыя ты видѣлъ въ десницѣ Моей, и седми золотыхъ свѣтильниковъ есть сія: седмь звѣздъ суть ангелы седми церквей, а седмь свѣтильниковъ, которые ты видѣлъ, суть седмь церквей“ (Апок. 1, 20).

отпавъ отъ Бога, источника всякаго добра и совершенства, самовольно и упорно направили свою свободу въ совершенно противоположную сторону, а именно ко злу, то понятно, что Богъ не могъ и не можетъ поддерживать ихъ или содѣйствовать имъ въ этомъ направленіи, а потому Онъ, чтобы не нарушать ихъ свободы, только допускалъ и допускаетъ свободно раскрываться и обнаруживаться въ дѣйствіяхъ ихъ извращенной волѣ, хотя съ тѣмъ, конечно, чтобы извѣстными предѣлами ограничивать эти дѣйствія, а также пресѣкать проистекающія отсюда для общаго блага вредныя послѣдствія. Предоставленные же самимъ себѣ злые духи, какъ извѣстно изъ откровенія, мало того, что въ себѣ самихъ развиваютъ и укрѣпляютъ одну злую волю, они всегда готовы бываютъ вездѣ, гдѣ только представляется возможность распространять и поддерживать зло, чрезъ вовлеченіе въ него всякого рода свободно-разумныхъ существъ. А такъ какъ по ниспаденіи ихъ съ неба въ область поднебесную или воздушную (Еф. 6, 12; 2, 2) для нихъ сталъ вовсе недоступенъ міръ небожителей, то все ихъ злостное вниманіе исключительно устремлено на близкую къ нимъ землю съ тѣмъ, чтобы здѣсь между людьми сѣять, возращать и утверждать зло, что̀ и на самомъ дѣлѣ производится ими не безъ значительнаго успѣха. Такъ, завистію діавола вошла въ міръ смерть (Прем. Солом. 2, 24), вмѣстѣ съ грѣхомъ къ которому чрезъ его обольщеніе были преклонены наши прародители (Быт. 3, 1—6), грѣхъ же и смерть, распространившись на всѣхъ людей (Рим. 5, 12), чрезъ это самое проложили путь къ власти надъ ними и господству діавола съ подчиненными ему духами, такъ что все ветхозавѣтное человѣчество, насколько было грѣховно и покрыто тьмою идолопоклонства, было ничѣмъ инымъ, какъ областію сатаны (Дѣян. 26, 18; Колос. 1, 13.) и погрязающіе въ заблужденіяхъ и злѣ люди ничѣмъ инымъ, какъ чадами діавола (Іоан. 8, 44), живущими по волѣ его, властительски въ нихъ дѣйствующаго (Еф. 2, 2).

И съ пришествіемъ Христа на землю и основаніемъ на ней Его благодатнаго царства, онъ не прекращалъ и не прекращаетъ здѣсь своей враждебной противъ людей дѣятельности, направляя ее не только къ тому, чтобы удержать въ своей власти сыновъ противленія (Богу) (Еф. 2, 2), но и чтобы исхищать и покорять подъ свою власть сыновъ царствія Божія или церкви Христовой. Ходя подобно рыкающему льву и ища кого поглотить (1 Петр. 5, 8), онъ кромѣ того вооружаетъ всѣ свои начальства, властей и міроправителей тьмы вѣка сего (Еф. 6, 12), и ведетъ самую упорную и непримиримую борьбу какъ со всѣми людьми, такъ въ особенности съ благочестивыми и вѣрующими, употребляя всѣ возможныя козни (Еф. 6, 11), чтобы захватывать ихъ въ свою сѣть (1 Тим. 3, 7), и уловлять въ свою волю (2 Тим. 2, 26). У однихъ напр. онъ уноситъ изъ сердца слово Божіе, чтобы не увѣровали и не спаслись (Лук. 8, 12), другимъ же или внушаетъ преступныя помышленія и чувства (Лук. 22, 3), или ослѣпляетъ ихъ умы, чтобы для нихъ не возсіялъ свѣтъ благовѣствованія (2 Кор. 4, 4), иныхъ, чтобы искусить, поражаетъ, какъ Іова, тяжелыми внѣшними бѣдствіями (Іов. 2, 7; Апок. 2, 10), а въ нѣкоторыхъ онъ, какъ видно изъ многихъ примѣровъ бѣсноватыхъ, упоминаемыхъ въ евангельской исторіи [1]), даже вселяется и овладѣваетъ ихъ тѣлами, чтобы являть надъ ними свою мучительную власть и чрезъ это, конечно, достигать своихъ пре-

[1]) Въ пользу дѣйствительности этихъ примѣровъ ясно говоритъ свидѣтельство Самаго Іисуса Христа, Который, изгоняя изъ бѣсноватыхъ бѣсовъ, прямо называлъ ихъ духами нечистыми, повелѣвая имъ изыти изъ людей (Марк. 5, 8; 1, 25; 9, 25; Лук. 8, 25), и Который предъ своими врагами вовсе не отрицалъ того, что изгоняетъ бѣсовъ, а отрицалъ только то предубѣжденіе, будто Онъ изгоняетъ ихъ силою веельзевула (Лук. 11, 15). Кромѣ того Онъ и апостоламъ преподалъ власть изгонять бѣсовъ (Матѳ. 10, 1. 8; Марк. 16, 17. 18), каковою властію и на самомъ дѣлѣ пользовались они, бывъ въ семъ случаѣ убѣждены, что изгоняютъ бѣсовъ, а не производятъ что либо иное (Лук. 10, 17; Марк. 9, 29; Дѣян 16, 18).

ступныхъ цѣлей. Такъ, по изображенію откровенія, діаволъ дѣйствуетъ и такъ не престанетъ дѣйствовать даже до скончанія міра, предъ которымъ его враждебная и губительная дѣятельность въ отношеніи къ избранныхъ Божіимъ, не только не ослабѣетъ, но станетъ еще сильнѣе и упорнѣе и, при посредствѣ его орудія—антихриста, будетъ доведена до самыхъ крайнихъ и послѣднихъ предѣловъ (2 Солун. 2, 9; Апок. 13, 2—7).

Все это ясно говоритъ о крайне и даже безповоротно испорченномъ нравственномъ состояніи діавола, которое Самъ Спаситель такъ изображалъ, говоря о діаволѣ: *онъ человѣкоубійца бѣ искони, и во истинѣ не стоитъ, яко нѣсть истины въ немъ, егда глаголетъ лжу, отъ своихъ глаголетъ, яко ложь есть и отецъ лжи* (Іоан. 8, 44). Т. е. его духовно-разумная природа такъ извращена, что ему истина стала совершенно чуждою и вмѣсто ея онъ внутренно влечется къ одной лжи, стараясь и другихъ вовлекать въ ложь, а также и его нравственное чувство настолько притуплено и искажено, что онъ не можетъ ни желать, ни дѣлать людямъ добра, а можетъ желать имъ одного только зла и причинять имъ, что̀ онъ сталъ дѣлать съ самаго начала, одну только смерть.

Діаволъ, поэтому такъ низко въ нравственномъ отношеніи ниспалъ, что для него оказывается нравственно невозможнымъ ни раскаяніе, ни исправленіе, и что онъ, напротивъ, способенъ и готовъ все глубже и глубже погрязать во злѣ, равно какъ все шире и шире распространять его вовнѣ, только бы не встрѣчалось ему здѣсь никакихъ для этого преградъ.

Но Господь, попуская производить зло діаволу, всегда Своею промыслительною силою ограничивалъ и ограничиваетъ его пагубныя въ мірѣ дѣйствія. Еще обольщеннымъ имъ въ раю нашимъ прародителямъ дано было Богомъ обѣтованіе, что Сѣмя жены или потомокъ ихъ, рожденный отъ одной жены, поразитъ его въ главу (Быт. 3, 15). По слову же апостольскому этотъ обѣтованный Избавитель—Сынъ Божій для того и воплотился и

явился на землю, чтобы разрушить дѣла діавола (1 Іоан. 3, 8), и Своею смертію лишить силы имѣющаго державу смерти, то есть діавола (Евр. 2, 14). И Самъ Спаситель міра предъ Своими крестными страданіями за его спасеніе говорилъ: *нынѣ судъ есть міру сему, нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ, и аще Азъ вознесенъ буду отъ земли, вся привлеку къ Себѣ* (Іоан. 12, 31. 32), что́ и на самомъ дѣлѣ исполнилось и продолжаетъ исполняться, чрезъ постоянное и непрерывное увеличеніе членовъ благодатнаго царства Христова и такое же сокращеніе членовъ царства, подвластнаго князю міра сего. Если же послѣдній и теперь, и даже среди членовъ царствія Божія не прекращаетъ своей враждебной и пагубной дѣятельности, то за то, для успѣшной борьбы съ нимъ и одержанія побѣды надъ всѣми его кознями, вѣрующимъ отъ божественной силы Христовой даровано все потребное для жизни и благочестія (2 Петр. 1, 3), и указаны самыя вѣрныя и дѣйствительныя средства, каковы: призываніе имени Христова (Марк. 16, 19), молитва, постъ (Марк. 9, 29) и духовное бодрствованіе (Матѳ. 26, 41; Еф. 6, 11—17).

Между тѣмъ Христосъ, при окончаніи міра, всѣ пагубныя дѣйствія діавола на землѣ *упразднитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. 2, 8) и положитъ навсегда конецъ его губительной дѣятельности, осудивъ его вмѣстѣ съ его ангелами на вѣчныя мученія (Матѳ. 25, 41), для которыхъ они блюдутся, бывъ связаны узами адскаго мрака (2 Петр. 2, 4).

§ 54.

Ученіе церковно-отеческое.

Такъ учили и древніе отцы и пастыри церкви, только раскрывая и разъясняя откровенное ученіе о промыслительномъ отношеніи Божіемъ къ міру духовному.

По ихъ воззрѣнію, всѣ безплотные духи, бывъ созданы не по естеству добрыми, а только по своей свободѣ предназначенными къ добру и святости, что́ должно было достигаться посредствомъ ихъ стараній, труда и подвига [1]), съ самаго начала имѣли нужду въ своемъ озареніи и просвѣщеніи божественнымъ свѣтомъ, который такъ для ихъ мысленнаго зрѣнія необходимъ, какъ для глазъ чувственныхъ свѣтъ солнца [2]), и въ своемъ оживотвореніи благодатію Св. Духа, безъ которой невозможно освященіе, и которая такъ для нихъ необходима, какъ огонь для разжиганія и нагрѣванія какого либо тѣла [3]). И Богъ съ самаго начала ихъ созданія сталъ освѣщать своимъ божественнымъ свѣтомъ, которымъ они не могли не просвѣщаться подобно тому, какъ свѣтомъ солнца не могутъ не освѣщаться тѣ, которые близки къ солнцу и не отворачиваютъ своего лица отъ него [4]). Также и Духъ Святый съ первыхъ мгновеній ихъ жизни сталъ присущъ имъ и началъ сообщать благодать свою, потребную для ихъ совершенія и восполненія [5]), сдѣлавшись для нихъ учителемъ, правителемъ и освятителемъ [6]). Со стороны духовъ, поэтому, чтобы достигать своего высокаго назначенія и нравственнаго совершенства, требовалось только одно,—не удаляться отъ Бога источника свѣта и жизни и пребывать въ нерушимомъ союзѣ съ Нимъ, что вполнѣ зависѣло отъ ихъ власти [7]).

---

[1]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 6. *Tatian.* Orat. contr. graec. c. 7. *Васил. велик.* Contr. Eunom. lib. III. n. 2. *Амврос.* De Spirit. sanct. I, 7. n. 83. *Августъ.* De civit. Dei. lib. XII. c. 9.

[2]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 8. De Spirit. sanct. ad. Amphiloch. c. 16.

[3]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. c. 16. Contr. Eunom. lib. III. n. 2.

[4]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 8.

[5]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. c. 16.

[6]) *Кириллъ іер.* Orat. catech. 16. n. 23.

[7]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 8.

Но не смотря на все это, Денница, одинъ если не изъ самыхъ первыхъ и преимущественнѣйшихъ [1]), то тѣхъ высшихъ начальственныхъ духовъ, которымъ были подчинены низшіе ангельскіе порядки, назначенные для управленія міромъ [2]), отпалъ отъ всеблагаго Бога, увлекши за собою въ грѣхъ и тьму безчисленное множество подчиненныхъ ему духовъ [3]). Отпалъ же онъ не потому, что по самой природѣ своей былъ золъ, такъ какъ, наравнѣ со всѣми духами, былъ созданъ добрымъ, а единственно вслѣдствіе злоупотребленія своей воли [4]), возмущенной и низвращенной овладѣвшею ею гордостію [5]). Подъ вліяніемъ гордости, онъ пренебрегъ своимъ,

---

[1]) *Григор. наз.* Orat. 38. n. 9. Пѣснопѣн. таин. слов. 4. (Твор. св. отц. IV, 228), и слов. 6. (тамъ же стр. 237). *Григор. велик.* Moral. IV. c. 13. *Анастас.* Ὁδηγ. c. 4.

[2]) *Аѳинаг.* Legat. pro christian. n. 24. *Григ. нисс.* Catech. c. 6. *Златоуст.* Homil. 4. in epist. Ephes. *Дамас.* De fid. orthodox. lib. II. c. 4.

[3]) *Дамаск.* Ibidem.

[4]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 41. n. 2. *Tatian.* Advers. graec. c. 7. *Кирил. іерус.* Orat. catech. 2. n. 4. *Васил. велик.* Advers. Eunom. lib. II. n. 27. *Ѳеодорит.* Divin. decret. epitom. c. 8.

[5]) Мнѣніе, что гордость была главнымъ грѣхомъ, низвратившимъ природу діавола и возмутившимъ ее противъ Бога, между древними учителями и писателями было господствующимъ. Его напр. высказывали *Оригенъ* (In Ezech. homil. 9. n. 2), *Аѳанасій* (Orat. de virginit. in opp. T. I. p. 824. ed. Commel.), *Василій великій* (Comment. in Isai. c. 2. vers. 13. c. 10, vers. 14). *Амвросій* (Epist. 84), *Григорій наз.* (Пѣсн. таинств. слов. 6. Твор. св. отц. IV. 237), *Златоустъ* (In Genes. homil. 22. n. 2), *Іеронимъ* (Comment. in Ezechiel. c. 16), *Кириллъ алекс.* (Contr. antropomorph. c. 17), *Ѳеодоритъ* (Divin. decret. epitom. c. 8), и въ семъ случаѣ иногда (какъ напр. Аѳанасій, Василій Великій, Іеронимъ и Ѳеодоритъ) ссылались то на слова ап. Павла: *да не разгордѣвся въ судъ впадетъ діаволь* (1 Тим. 3, 6), то на слова изъ пророка Исаіи, примѣняя ихъ къ діаволу: *на небо взыду, выше звѣздъ небесныхъ поставлю престолъ мой... буду подобенъ Вышнему* (Ис. 14, 13. 14.).

Было, впрочемъ, и такое мнѣніе, будто діаволъ палъ отъ зависти или къ первымъ людямъ (*Іуст.* Dialog. cum Tryph. c. 124. *Ирин.* Advers. haeres. lib. IV. c. 40. n. 3. *Тертул.* De patient. n. 5), или къ Сыну Божію (*Лактанц.* Divin. instit. 2, 8), но оно такъ примирялось съ прежнимъ господствующимъ мнѣніемъ, что діаволъ сперва впалъ въ гордость, а вслѣдъ за ней и въ зависть

хотя преимущественнымъ, но зависимымъ отъ Бога положеніемъ, равно какъ и порученнымъ ему отъ Бога служеніемъ [1]), и увлекши за собою всѣхъ подчиненныхъ себѣ духовъ [2]), возсталъ противъ Него, возмечтавъ самъ стать равнымъ Богу [3]), но бывъ низринутъ съ неба, и удалившись отъ Бога, онъ вмѣстѣ съ симъ удалился отъ истиннаго свѣта и добра, и ниспалъ въ область тьмы и бездну зла [4]).

Послѣ же этого, вслѣдъ за столь значительнымъ нарушеніемъ падшими духами своихъ отношеній къ Богу, естественно должно было измѣниться и на самомъ дѣлѣ измѣнилось промыслительное Божіе къ нимъ отношеніе, оставшись, конечно, въ тоже время тѣмъ, чѣмъ и прежде было, для оставшихся вѣрными Богу духовъ или добрыхъ ангеловъ.

Такъ какъ ангелы добрые пребыли въ своемъ единеніи съ Богомъ и исполненіи порученныхъ имъ служеній, то Господь не переставалъ и не перестаетъ освѣщать и просвѣщать ихъ Своимъ божественнымъ свѣтомъ, дѣлая ихъ по Себѣ вторыми свѣтами или отблесками Своего свѣта [5]), а также и Духъ Святый не переставалъ и не перестаетъ сообщать имъ благодать Свою [6]), оставаясь ихъ учителемъ, правителемъ и освятителемъ [7]). А потому они не переставали и не перестаютъ

(См. *Лев.* De coll. serm. IV. *Григор. вел.* lib. pastoral. part. III. c. 11). Что же касается встрѣчающагося у нѣкоторыхъ, на основаніи Быт. гл. 6. ст. 2-мнѣнія, будто бы грѣхъ падшихъ духовъ состоялъ въ плотскомъ смѣшеніи съ дщерями человѣческими (Аѳинаг. Legat. pro christ. n. 26. *Тертул.* Virg. veland. n. 7. *Лактанц.* Divin. instit. II, 15. Илар. In Psalm. 132, 2), то оно, какъ несогласное съ словомъ Божіимъ, было совершенно отвергнуто и безъ вниманія оставлено (См. Златоустъ. In Genes. homil. 22, n. 2 et 3).

[1]) *Іуст.* 2 Apolog. n. 5. *Аѳинаг.* Legat. pro christ. n. 24

[2]) *Кирил. іерус.* Catech. orat. 2. n. 4.

[3]) *Кирил. алекс.* In Ioann. lib. V. p. 507. ed. Lutet.

[4]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 4. *Августъ.* De civit. Dei, XI. 9.

[5]) *Григор. наз.* Orat. 38. n. 9. Orat. 6. n. 12.

[6]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. c. 16.

[7]) *Кирил. іерус.* Orat. cate h. 16. n. 23.

возрастать въ своихъ силахъ и преуспѣвать въ своей духовно-нравственной жизни, усовершая и раскрывая ее, при. посредствѣ тѣхъ высокихъ и важныхъ служеній, которыя проходили и не престаютъ проходить по распоряженіямъ и указаніямъ Самаго Бога [1]).

Предстоя Богу и всегда созерцая Его неизреченную славу, они возносятъ Ему свои хвалебныя пѣсни, въ чемъ состоитъ ихъ всегдашнее и обычное занятіе [2]). Но этимъ не ограничивается ихъ дѣло, „они не только воспѣваютъ хвалебныя пѣсни, но и служатъ Богу въ дѣлахъ Его Божескаго промышленія“ [3]).

Такъ, ангелы, прежде всего, служатъ Богу въ дѣйствіяхъ Его промышленія въ самомъ же мірѣ ангельскомъ. Потому что „чины ангельскіе поставлены въ такомъ порядкѣ, что низшіе ангелы получаютъ просвѣщеніе и благодѣянія Божіи чрезъ высшихъ (Правосл. исп. каѳ. церк. ч. 1, отв. на вопр. 20)“. Престолы напр., серафимы и херувимы поучаются непосредственно отъ Бога, какъ высшіе изъ всѣхъ и ближайшіе къ Богу, а потомъ они поучаютъ и прочіе чины, и такимъ образомъ по порядку высшіе учатъ низшихъ“ [4]). Когда, поэтому, небесные духи желаютъ узнать что либо о Сынѣ, то обращаются съ вопросами своими къ высшимъ ангеламъ, а эти научаются по мановенію отъ Духа [5]). Такимъ же образомъ высшіе ангелы низшимъ сообщаютъ всякое вѣдѣніе и просвѣщеніе [6]).

---

[1]) *Тертул.* Advers. Prax. n. 3.

[2]) *Аѳанас.* De comm. essent. Patr. Fil. et Spirit. n. 52. *Васил. велик.* homil in Psalm. 28. comment. in Isai. c. 6. v. 6. *Григор. наз.* Orat. 28. n. 31. *Дамаск.* De fid. orthodox lib II, c. 3.

[3]) *Ѳеодорит.* Divin. decret. epitom. c. 7.

[4]) *Аѳанас.* De Commun. Patr. Fil. et Spirit. n 52.

[5]) *Ефрем. сир.* Advers. Scrutat. serm. 5.

[6]) *Дамаск.* De fid. orhodox. lib. II. c. 3. Сравн *Діон Ареопаг.* о небесн. ерарх. изд 1839 г. стр. 17, 21, 27, 35, 39 и 59.

Ангелы, далѣе, служатъ Богу органами Его промыслительной дѣятельности и въ мірѣ чувственномъ, потому что тогда какъ „одни изъ нихъ предстоятъ великому Богу, другіе своимъ содѣйствіемъ поддерживаютъ цѣлый міръ [1]), бывъ поставлены для управленія стихіями и небесами, міромъ и всѣмъ, что́—въ немъ [2]). Каждый изъ нихъ получилъ (въ завѣдываніе) одну какую либо часть вселенной, или приставленъ къ чему либо только одному въ мірѣ, какъ вѣдомо это было все Устроившему и Распредѣлившему, и все они ведутъ къ одному концу, по мановенію Зиждителя всяческихъ“ [3]).

Но особеннѣйшимъ предметомъ живаго участія въ промышленіи Божіемъ о мірѣ служили для ангеловъ люди, во всѣхъ ихъ видахъ существованія на землѣ, въ видѣ ли народовъ и обществъ, или же въ видѣ особыхъ отдѣльныхъ личностей. Какъ видно изъ упоминаній въ книгѣ Даніиловой объ ангелахъ—князьяхъ іудейскомъ, еллинскомъ и персидскомъ ко всѣмъ народамъ съ населяемыми ими мѣстами или городами приставлены Богомъ особенные ангелы, которые предстательствуютъ за нихъ предъ Богомъ и блюдутъ за ихъ судьбою, направляя ее невѣдомыми средствами и путями къ назначенной имъ Провидѣніемъ цѣли [4]). А какъ можно видѣть изъ

---

[1]) *Григор наз.* Пѣснопѣ. таинст. слов. 6. Тв. св. отц. IV, 236.

[2]) *Аѳинаг.* Legat. pro christ. n. 10.

[3]) *Григор. наз.* Orat. 28 (de theolog. 2, n. 31). Такъ учили и многіе другіе отцы и пастыри церкви, напр. *св. Іустинъ* (Dialog. cum Tryph. n 5.), *Оригенъ* (In Ierem. homil. 10. n. 6), *Іеронимъ* (In Gal. IV, 3), *Августинъ* (De Genes. ad litt. XII, 36) и *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. II, c. 3). Встрѣчается также у нѣкоторыхъ мнѣніе объ особенныхъ ангелахъ, поставленныхъ надъ отдѣльными видами бытія царствъ природы, неорганическаго, органическаго и животнаго (Ориг. In Ioann. T. XIII. n. 49. In Num. homil. 14. n. 2. *Август.* De divers. quaest. LXXXIII. quaest. 79).

[4]) „Что нѣкоторымъ изъ ангеловъ, пишетъ *Ѳеодоритъ*, ввѣрено начальство надъ народами, объ этомъ свидѣтельствуетъ божественный пророкъ Даніилъ, говоря: *князь же царства персскаго стояше противу мнѣ* (10, 3), а также упоминая о князѣ эллинскомъ и присовокупляя, что не было никого, кто

примѣра, упоминаемыхъ въ Апокалипсисѣ, ангеловъ малоазійскихъ церквей, и къ каждой церкви или паствѣ приставленъ особый ангелъ, который имѣетъ свое невидимое наблюденіе надъ нею и оказываетъ ей свое благодатное покровительство и содѣйствіе[1]). Наконецъ, въ чемъ несомнѣнно убѣждаютъ слова Самаго Господа объ ангелахъ вѣрующихъ (Мат. 18, 10)[2]), и каждому изъ вѣрующихъ дается Богомъ особенный ангелъ, который становится для каждаго всегдашнимъ его хранителемъ и споспѣшникомъ его спасенія[3]). Входя во внутреннее

помогъ бы ему ходатайствовать предъ Богомъ о свободѣ іудеевъ, кромѣ князя ихъ Михаила (Дан. 10, 20—21) (Divin. decret. epitom. c. 7). По *Григорію Богослову*, „каждому (ангелу) дано особое начальство отъ Царя имѣть подъ надзоромъ людей, города и цѣлые народы“ (пѣснопѣв. таинств. сл. 6. Твор. св. отц. IV, 236). И по *Дамаскину*, „ангелы охраняютъ части земли, правятъ народами и мѣстами, какъ поставлены на то Творцемъ“ (De fid. orthodox. lib. II. c. 3). Тоже высказывали и многіе другіе учители и писатели, напр. *Климентъ алекс.* (Strom. VI, 6), *Оригенъ* (In Genes. homil. 16. n. 2), *Василій великій* (Contr. Eunom. lib. III. n. 1), *Златоустъ* (In Matth. homil. 49) и *Епифаній* (Haeres 51. n. 34).

[1]) „Я увѣренъ, пишетъ *св. Григорій Богословъ*, что особенный ангелъ покровительствуетъ каждую церковь, какъ научаетъ меня Іоаннъ въ Апокалипсисѣ“ (Orat. 42. n. 9). По *Амвросію* „Господь, для защиты паствы Божіей, не только поставилъ епископовъ, но и ангеловъ опредѣлилъ“ (Exposit. evang. Luc. lib. II. n. 50). Такъ учили и другіе отцы и пастыри церкви, напр. *Оригенъ* (In Numer. homil. II. n. 5; homil. 20. n. 3), *Иларій* (In Psalm. 124), *Василій великій* (Epist. 238 ad episc. nicopol.) и *Епифаній* (Haeres 25. n. 3).

[2]) Такъ понимали слова Спасителя древніе знаменитые толковники, напр. *Оригенъ* (In Num. homil. 20. n. 3), *Василій великій* (Contr. Eunom lib. III. n. 1) и *Златоустъ* (In epist. Coloss. c. 1. homil. 3. n. 4).

[3]) Что ангелы хранители даются однимъ только вѣрующимъ или христіанамъ, это древніе знаменитѣйшіе учители, съ присовокупленіемъ нѣкоторыми изъ нихъ, что ангелы и въ ветхомъ завѣтѣ давались богобоязненнымъ іудеямъ, основывали на словахъ Спасителя: что ангелы именно *малыхъ* вѣрующихъ въ Него *выну видятъ лице Отца небеснаго* (Мат. 18, 10), и на изреченіяхъ Псалмопѣвца: *ополчится ангелъ Господень окрестъ боящихся Его* (Пс. 33, 8), а также на словахъ ап. Павла о ниспосланіи ангеловъ хотящимъ наслѣдовать спасеніе (Евр. 1, 14). Такъ, напр., *Оригенъ* (In Num. homil. 20. n. 3), *Иларій* (Comment. in Matth. c. 18. n. 5), *Василій великій* (Homil. in Psalm. 48. n. 15),

общеніе съ вѣрующимъ со вступленіемъ его въ Христову церковь, ангелъ хранитель неотступно присутствуетъ при немъ и блюдетъ за нимъ во всю его жизнь, если только не бываетъ отгоняемъ со стороны его какими либо нечистыми и враждебными дѣйствіями [1]), а вмѣстѣ съ симъ, какъ всегдашній его помощникъ и споспѣшникъ, наставляетъ его въ вѣрѣ и всякомъ добрѣ [2]), охраняетъ отъ всякихъ золъ его душу и тѣло [3]), возноситъ его молитву къ Богу и самъ о немъ предстательствуетъ предъ Богомъ во всѣхъ его земныхъ нуждахъ и скорбяхъ [4]) и наконецъ, по самомъ окончаніи этой жизни, не оставляетъ его своею помощію, проводя его душу въ невѣдомую ей страну вѣчности [5]).

Столь же благоплодное и никогда не прерывающееся служеніе добрыхъ ангеловъ Богу въ дѣлахъ Его домостроительства ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что они не преставали и не престаютъ совершенствоваться въ добрѣ, и въ немъ настолько утвердились, что для нихъ сталъ вовсе невозможнымъ какой либо поворотъ ко злу, чѣмъ, конечно, обязаны они какъ благонастроенности своей свободы, такъ въ особенности

Златоустъ (In epist. Coloss. c. 1. homil. 3. n. 4), *Амвросій* (Expos. in Psalm. 118), *Анастасій синаитъ* (In Hexaemer. lib. V. in Bibl. Patr. T. IX. p. 880. Lugd.) и *Кириллъ александрійскій* (Contr. Iulian. lib. IV. opp. T. VI. p. 122. ed. 1638). Нѣкоторые же изъ учителей свою мысль высказывали довольно неопредѣленно и были повидимому не противъ и того мнѣнія, что ангелы даются и каждому человѣку, какъ напр. *Григорій нисскій* (De vit. Mos. T. I. p. 194. ed. 1638), *Августинъ* (De civit. Dei. XX, 14) и *Феодоритъ* (In Genes. quaest. 3).

[1]) Смотр. *Илар.* Tract. in Psalm. 118. litt. 1. n. 8. *Василій велик.* Homil. in Psalm. 33. v. 8.

[2]) *Илар.* Tract. in Psalm. 120. vers. 1. *Григор. наз.* Orat. 40. n. 37, 38.

[3]) *Васил. велик.* Homil. in Psalm. 33. vers. 8. *Илар.* Tract. in Psalm. 134. vers. 7.

[4]) Напр. *Илар.* Comment. in Matth. cap. 18. vers. 5. *Август.* Lib. ad Honorat. de grat. Epist. CXI. c. 29. *Іоанн. Лѣств.* Лѣств. 28, по пер. славянск. изд. стр. 125

[5]) Напр. *Илар.* Tract. in Psalm. 57. n. 6. *Кирил. алекс.* Слово на исх. души —въ Хр. Чт. 1841, I, 203.

своему, никогда не прерывающемуся общенію съ Богомъ. Если бы, по *Василію великому*, мысленно допустить хотя мгновенный перерывъ въ этомъ общеніи ангеловъ съ Богомъ, то тогда въ мірѣ ангельскомъ неминуемо должно бы было произойти то, что бываетъ въ темной комнатѣ, когда выносится изъ нея свѣтильникъ, или же что бываетъ въ войскѣ съ отнятіемъ у него военачальника, а въ ликѣ пѣвцовъ—съ отнятіемъ ликоначальника. Но ангелы никогда не прерываютъ своего общенія съ Святымъ по естеству Духомъ, а потому и сами, подобно тому, какъ раскаленное огнемъ желѣзо принимаетъ свойство огня, имѣютъ въ себѣ святость, проникшую въ ихъ существо и ставшую ихъ природою, различаясь въ семъ случаѣ отъ Духа Святаго тѣмъ, что тогда какъ въ Духѣ Святость есть естество, въ нихъ—она есть только освященіе по причастію [1]). Эту же мысль, раздѣляемую древними учителями [2]), *Дамаскинъ* выражаетъ такъ: „ангелы (были) неудобопреклонны ко злу, но не совсѣмъ непреклонны, а нынѣ (стали) и вовсе непреклонны, но не по естеству своему, а по благодати и по всегдашней близости къ единому благу“ [3]).

Если же ангелы такъ всегда близки къ Богу и высоки по своей святости, если кромѣ того столь важное и благодѣтельное участіе принимаютъ они въ спасеніи вѣрующихъ, то понятно, что это самое естественно налагаетъ на каждаго вѣрующаго обязанность достойнымъ образомъ ихъ чтить и призывать въ своихъ молитвахъ къ Богу, а потому и вселен-

---

[1]) De Spirit. s. ad Amphiloch. c. 10. Contr. Eunom. lib. III. n. 2.

[2]) Напр. *Амвросъ.* De Spirit. s. 1, 7. n. 83. *Григор. наз.* Orat. 41. n. 11. *Августъ.* De civit. Dei; lib. XI. c. 9.

[3]) De fid. orthodox. lib. II. c. 3. Въ православномъ же исповѣданіи восточной православной церкви это же ученіе выражено такъ: „ангелы утвердились въ благодати Божіей навсегда. Поелику они не согласились съ денницею возстать на Бога, то и получили сію благодать, такъ что не могутъ грѣшить, впрочемъ, не по естеству, но по благодати Божіей“ (Прав. испов. ч. I. отв. на вопр. 20).

скою церковью всегда признавалось и признается почитаніе и призываніе ангеловъ обязательнымъ для всѣхъ ея членовъ [1]).

Что же касается отпавшихъ отъ Бога ангеловъ, то отношеніе къ нимъ Бога-Промыслителя, по воззрѣнію древнихъ учителей церкви, было и есть таково. каково отношеніе свѣта солнечнаго къ тѣмъ, которые сами по своей волѣ все болѣе и болѣе удаляются отъ его животворнаго дѣйствія, обрекая чрезъ это себя на все болѣе и болѣе возрастающую тьму и потерю правильной и здоровой жизни [2]). На первыхъ же порахъ послѣ паденія падшіе духи могли бы, если бы захотѣли, покаяться и обратиться къ Источнику свѣта и жизни и должно думать, что имъ дано было время для покаянія милосердымъ Творцемъ [3]), не переставшимъ въ нихъ любить и сохранять то, что составляло ихъ природу и было само по себѣ благо [4]), но гордость и обдуманное, безповоротное упорство въ противленіи Богу воспрепятствовали имъ это сдѣлать [5]), а потому они все дальше и дальше отпадаютъ отъ Бога и вмѣстѣ съ симъ все болѣе и болѣе ниспадаютъ въ страну мрака, зла и духовной смерти, гдѣ нѣтъ мѣста для раскаянія [6]).

А что дѣйствительно діаволъ съ другими падшими духами не обнаруживаетъ никакихъ признаковъ раскаянія, которое всегда готовъ принять Господь, свидѣтельствомъ этому служатъ непрерывно продолжающіяся его пагубныя дѣйствія въ мірѣ, направляемыя единственно къ тому, чтобы призванныхъ на служеніе Богу людей всячески отдалять отъ Бога и всякаго добра и вовлекать въ рабство грѣха и смерти. Уже

---

[1]) См. книг. прав. соб. Догмат. 367 св. отецъ седм. вселен. соб. объ иконопочит. Спб. 1843 г. стр. 5.

[2]) *Августин.* De civit. De. lib. XI. c. 9.

[3]) *Немез.* De hom. opific. c. 1.

[4]) *Август.* Contr. Iulian. c. 9.

[5]) *Григор. вел.* In Iob. IX. 50 n. 76. *Август.* De civit. Dei. lib. XIV. c. 27. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II c. 3.

[6]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 4.

то одно, что онъ своимъ искушеніемъ первыхъ людей причинилъ имъ тѣлесную и духовную смерть, лежитъ на немъ неизгладимымъ кровавымъ пятномъ, которое всегда должно свидѣтельствовать о его самой ожесточенной и неисправимой злобѣ [1]). Между тѣмъ здѣсь только начало его гибельной дѣятельности въ мірѣ. Проложивши путь чрезъ грѣхъ и смерть къ своему господству въ мірѣ, онъ распростеръ его надъ всѣми людьми древняго міра, злыхъ и порочныхъ возвеличивая, а добрыхъ и благочестивыхъ преслѣдуя и доводя даже до смерти [2]). Но особенно же враждебную и губительную для людей силу проявилъ онъ въ язычествѣ и идолопоклонствѣ, которое было его дѣломъ, и которое послужило для него самымъ важнымъ и пригоднымъ орудіемъ къ распространенію лжи и обмана, заблужденій и пороковъ [3]). Не прекратилась также и не прекращается его смертоносная дѣятельность на землѣ и съ устроеніемъ здѣсь благодатнаго царства Христова, потому что и послѣ этого онъ продолжаетъ властвовать надъ остающимися внѣ этого царства, всецѣло порабощая себѣ ихъ души, а иногда овладѣвая самими ихъ тѣлами, что̀ видно изъ многихъ примѣровъ бѣсноватыхъ во время земной жизни Іисуса Христа и послѣ [4]). Кромѣ того, онъ непрестанно

---

[1]) „Если Исавъ, пишетъ *Василій великій*, продавъ первородство, не нашелъ мѣста покаянію, то остается ли какое мѣсто покаянію для того, кто умертвилъ первозданнаго человѣка и чрезъ него внесъ смерть? Говорятъ же, что пятно, сдѣланное на одеждѣ человѣческою кровію изъ раны, никакъ не можетъ быть отмыто, но вмѣстѣ съ одеждою состарѣвается измѣненіе цвѣта, произведенное кровью. Посему и діаволу невозможно изгладить съ себя кровавое пятно и стать чистымъ“ (Comment. in Isaiae, cap. 14. vers. 20).

[2]) *Іуст.* Apolog. 2. n. 8. *Аѳинаг.* Legat. pro Christ. n. 25 et 26. *Ѳеофил.* Ad Autol. lib. II. n. 28.

[3]) *Іуст.* Apolog. I. n. 9 et 12. *Татіан.* Ad Graec. n. 12 et 18. *Августъ.* In Psalm. 94. n. 6.

[4]) См. *Іуст.* Apolog. 2. n. 6. *Тертул.* Ad Scap. c. 2. *Минуц. Фел.* Octav. 27.

вторгается и вовнутрь самаго царства Христова, стараясь всячески наносить ему ущербъ, для чего и неустанно ведетъ, хотя невидимую и неуловимую, тѣмъ не менѣе самую упорную и опасную борьбу какъ съ слабѣйшими, такъ въ особенности съ болѣе сильными въ вѣрѣ и благочестіи, борьбу, нерѣдко оканчивающуюся если не полною гибелью, то чувствительными пораженіями послѣднихъ [1])

Но все это попуская, Господь, вслѣдствіе Своего рѣшенія не нарушать свободы ни одного изъ свободно-разумныхъ существъ [2]), вмѣстѣ съ симъ, всегда ограничивалъ и ограничиваетъ пагубныя въ мірѣ дѣйствія духа злобы, направляя ихъ кромѣ того даже ко благу людей. Тогда какъ послѣ обольщенія прародителей діаволъ все болѣе и болѣе распространялъ свою власть и господствованіе надъ порабощенными грѣхомъ людьми, Господь и съ своей стороны все подготовлялъ къ тому, чтобы совершенно поколебать и ниспровергнуть эту власть и господство надъ людьми, что́ и на самомъ дѣлѣ было совершено пришедшимъ на землю Іисусомъ Христомъ Сыномъ Божіимъ, Который, разрушивъ царство діавола, основалъ и непрестанно возращаетъ и хранитъ Свое благодатное царство, даровавъ въ немъ истиннымъ и живымъ его членамъ не только силу противиться духамъ злобы, но и власть заставлять ихъ повиноваться Себѣ и господствовать надъ ними [3]). „Что Христосъ родился для сокрушенія демоновъ, писалъ *св. Іустинъ*, обращаясь къ язычникамъ, это и теперь вы можете узнать изъ того, что́ происходитъ предъ

---

[1]) Напр. *Григ. наз.* Orat. 2. n. 21. *Лев. велик.* Serm. in Nativit. Domin. VII. c. 3. Можно замѣтить, что у нѣкоторыхъ учителей встрѣчается частное мнѣніе, что при каждомъ человѣкѣ, въ качествѣ злаго ангела хранителя находится приставленный къ нему, конечно, діаволомъ демонъ. См. *Ерм.* Past. II. Mandat. 6. n. 2. *Орит.* De princip. lib. III. c. 2. n. 10. *Григ. нисск.* De vita Mos. T. I. p 194. Paris. 1638.

[2]). *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 4.

[3]) Напр. *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. sub fin.

вашими глазами. Ибо многіе изъ нашихъ, изъ христіанъ исцѣляли и нынѣ еще исцѣляютъ множество одержимыхъ демонами, и во всемъ мірѣ, и въ нашемъ городѣ, заклиная именемъ Іисуса Христа, распятаго при Понтіѣ Пилатѣ... тѣмъ побѣждаютъ и изгоняютъ демоновъ, овладѣвшихъ людьми“ [1]). „Мы не только презираемъ демоновъ, повторяетъ *Тертулліанъ*, но и побѣждаемъ, ежедневно посрамляемъ и изгоняемъ изъ людей, какъ очень многимъ извѣстно [2]). Пусть явится здѣсь предъ вашими судилищами кто-либо несомнѣнно одержимый демономъ, этотъ духъ, по повелѣнію какого угодно христіанина, заговоритъ и истинно сознается, что онъ есть демонъ, тогда какъ въ другомъ мѣстѣ ложно называетъ себя богомъ“ [3]).

Правда, духъ злобы никогда не перестаетъ производить своихъ нападеній и на вѣрующихъ во Христа, ведя съ ними постоянную и ожесточенную брань, но дѣлая это, онъ никогда не можетъ насиловать и не насилуетъ ничьей свободы, прибѣгая для склоненія ея на свою сторону къ однимъ только чарующимъ обольщеніямъ и лукавымъ совѣтамъ и убѣжденіямъ [4]). А потому каждый, вспомоществуемый благодатію, христіанинъ легко можетъ съ успѣхомъ отражать всѣ нападенія вражіи, пользуясь для этого указанными ему средствами, каковы напр. сердечное призываніе имени Іисусова [5]), и такое же употребленіе крестнаго знаменія, чего всегда трепетали и теперь трепещутъ демоны [6]), молитва и воздержаніе, которыя поддерживаютъ и подкрѣпляютъ ослабѣвающія силы борющейся

---

[1]) Apolog. 2. n. 6.

[2]) Ad Scapul. n. 2.

[3]) Apolog. n. 23. Тоже, *Минуц. Феликс.* in Octav. n. 27.

[4]) *Злат.* De Lazar. conc. II. n. 2. *Августъ.* In Ioann. evang. c. 3. Tract. XII. n. 10. In epist. Ioann. c. 2. Tractat. II. n. 6. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 4.

[5]) *Іуст.* Apolog. 2. n. 6. *Григор. наз.* Orat. 2. n. 86.

[6]) *Злат.* Homil. 54. In. Matth. cap. 16. vers. 23. *Кирил. іерус.* Catech. orat. 13. n. 36.

души, а также духовное бодрствованіе, при которомъ духовному борцу легче бываетъ подмѣтить всѣ искусительныя ухищренія діавольскія, и во время ихъ отражать [1]). А между тѣмъ и самыя искушенія діавольскія Господь попускаетъ не для чего инаго, какъ для посрамленія же и уничиженія искусителя, равно какъ и для укрѣпленія, возвеличенія и торжества своихъ вѣрныхъ послѣдователей. Потому что послѣдніе въ борьбѣ съ этого рода искушеніями, если бываютъ вѣрны своему призванію, не только ничего не теряютъ, но еще много пріобрѣтаютъ, сознавая и врачуя чрезъ это свои духовные недуги, укрѣпляясь и усовершаясь въ добрѣ, а вмѣстѣ съ симъ и заслуживая больше правъ на награды въ вѣчной жизни. „Человѣколюбецъ Богъ, пишетъ *св. Василій*, употребляетъ жестокость демоновъ къ нашему уврачеванію, подобно тому какъ мудрый врачъ употребляетъ ядъ эхидны къ излеченію больныхъ“ [2]). *Златоустъ* же по сему случаю говоритъ слѣдующее: „если кто спроситъ, почему Богъ не уничтожилъ древняго искусителя, мы отвѣтимъ, что это Онъ сдѣлалъ не почему либо иному, какъ по великой попечительности о насъ. Ибо если бы лукавый овладѣвалъ нами насильно, то тогда бы этотъ вопросъ имѣлъ нѣкоторую основательность. Но такъ какъ онъ не имѣетъ такой силы, могши только къ себѣ склонять насъ, тогда какъ мы можемъ и не склоняться, то для чего ты устраняешь поводъ къ заслугамъ и отвергаешь средство къ достиженію вѣнцовъ?... Богъ для того оставилъ діавола, чтобы тѣ, которые уже побѣждены имъ, низложили его самаго, а доблестные имѣли случай къ обнаруженію своей (твердой) воли... Діаволъ золъ для себя, а не для насъ: потому что, если мы захотимъ, можемъ пріобрѣсть чрезъ него много и добра, конечно, противъ его воли и желанія, въ чемъ и открывается

---

[1]) *Васил. велик.* De jejun. hom. 2. n. 1. Подвиж. устав. подвиз. въ общежит. гл. 17. Тв. св. отц. IX, 425. *Злат.* In Genes. homil. 7. n. 3.

[2]) Comment. in Isaiae, cap. 13. vers. 5.

особенное чудо и необычайно великое человѣколюбіе Божіе... Когда лукавый устрашаетъ и смущаетъ насъ, тогда мы вразумляемся, тогда познаемъ самихъ себя, и тогда съ большимъ усердіемъ прибѣгаемъ къ Богу“ [1]). „Потому-то, по *Іустину*, Богъ, ради сѣмени христіанъ, которое Онъ признаетъ причиною сохраненія міра, и медлитъ произвести смѣшеніе и разрушеніе вселенной, такъ чтобы не было уже болѣе злыхъ ангеловъ или демоновъ“ [2]), пагубной дѣятельности которыхъ совершенный конецъ будетъ окончательнымъ осужденіемъ ихъ на вѣчныя адскія мученія [3]).

О БОГѢ-ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА СУЩЕСТВЪ ЧУВСТВЕННО-РАЗУМНЫХЪ ИЛИ ЛЮДЕЙ.

§ 55.

Подраздѣленіе этого ученія.

Послѣ обозрѣннаго нами ученія о промыслительномъ отношеніи Божіемъ къ міру безплотныхъ духовъ, перейдемъ теперь къ ученію о таковомъ же отношеніи Бога къ міру чувственно-разумныхъ существъ или людей. А такъ какъ ученіе послѣднее обильно многими, сообщенными въ откровеніи, подробностями, то для болѣе обстоятельнаго и тщательнаго его обозрѣнія, мы должны подраздѣлить его на особые отдѣлы, которыхъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть два. Въ откровеніи, какъ мы знаемъ, иначе Богъ представленъ промышляющимъ о человѣкѣ до его паденія, и иначе послѣ его паденія,

---

[1]) Stagir. Orat. l. II, 8 et 9.

[2]) Apolog. 2 n 7.

[3]) Apolog. l. n. 28.

а потому и самое ученіе о Богѣ-Промыслителѣ человѣка можетъ быть подраздѣлено на ученіе о Богѣ-Промыслителѣ людей а) до ихъ паденія и б) послѣ ихъ паденія.

О Богѣ-Промыслителѣ человѣка до его паденія.

§ 56.

Откровенное ученіе о промышленіи Божіемъ въ отношеніи къ первымъ людямъ до ихъ паденія и о ихъ блаженномъ состояніи, какъ слѣдствіи такого промышленія.

Какъ же Богъ промышлялъ о первыхъ людяхъ до ихъ паденія, или въ чемъ обнаружилъ Свою промыслительную о нихъ попечительность?

Первый человѣкъ, по изображенію откровенія, вышелъ изъ рукъ Творца по всей природѣ своей совершеннымъ, или вполнѣ отвѣчающимъ тому высокому назначенію, для котораго былъ созданъ, на что ясно указываетъ Бытотисатель своимъ свидѣтельствомъ о томъ, что человѣкъ созданъ былъ по образу Божію (Быт. 1, 27), и что подтверждаетъ Псалмопѣвецъ, говоря о созданномъ Богомъ человѣкѣ, что онъ *умаленъ былъ малымъ чимъ отъ ангелъ, и славою и честію вѣнчанъ* (Пс. 8, 6). Но совершенство его природы, подобно совершенству первосозданной природы ангельской, не было безусловнымъ или самобытнымъ совершенствомъ, принадлежащимъ одному только Богу, не было также и полнымъ совершенствомъ въ смыслѣ условномъ, потому что оно было только возможнымъ будущимъ, къ которому предназначенъ былъ стремиться человѣкъ (Матѳ. 5, 48), на самомъ же дѣлѣ находилось только въ состояніи зародыша, имѣвшаго развиться и созрѣть только впослѣдствіи. А потому первосозданный человѣкъ съ самаго начала созданія своего имѣлъ безусловную нужду въ промыслительной дѣятельности Божіей, необходимой какъ для со-

храненія, такъ и для развитія и преспѣянія тѣхъ задатковъ его богоподобной природы, въ которыхъ предначертано было его высокое призваніе и назначеніе. Его умъ, конечно, какъ совершенно цѣльный и ничѣмъ не помраченный, былъ способенъ къ самому легкому и быстрому пониманію всѣхъ вещей, но самымъ знаніемъ истины, которое по самой природѣ свойственно одному Богу, онъ не обладалъ, стоя только на пути къ нему хотя прямомъ, но не безопасномъ и отъ уклоненія, почему, понятно, безусловно нуждался во внѣшнемъ пособіи и руководствѣ Божіемъ, которое бы помогало ему въ достиженіи и пріобрѣтеніи истиннаго знанія какъ о всѣхъ созданныхъ вещахъ, такъ въ особенности о Самомъ Создателѣ, чего не могло быть безъ содѣйствія и откровенія о Себѣ Самаго же Бога (Матѳ. 11, 27). Его воля обладала полною, ничѣмъ не стѣсняемою свободою выбора, а также полною силою и способностію стремиться къ высочайшему добру и осуществлять его въ себѣ, но самое добро было только цѣлію ея стремленій, и возможное осуществленіе его не иначе могло быть достигнуто, какъ при содѣйствіи Самаго Бога, безъ Котораго человѣку ничего нельзя творить добраго (1оан. 15, 5). Его сердце было чисто и ничѣмъ не возмущаемо, почему съ полною свободою могло устремляться къ верховному благу и отпечатлѣвать его въ себѣ, но опять это было на самомъ дѣлѣ достижимо не иначе, какъ при содѣйствіи Самаго же Бога,— Источника и Подателя всякаго блага (Іак. 1, 17). Всецѣлый наконецъ духъ его, бывъ призванъ къ тому, чтобы властвовать надъ всѣмъ земнымъ и чувственнымъ (Быт. 1, 26), и пользоваться имъ, какъ орудіемъ и средствомъ для своихъ высшихъ богоподобныхъ стремленій, обладалъ также и для этого нужными здоровыми силами и способностями, но самаго практическаго по этой части умѣнія и навыка не имѣлъ, а потому опять и съ этой стороны чувствовалъ нужду въ по-

мощи и содѣйствіи Божіемъ, необходимомъ для укрѣпленія его воли и упроченія его дѣятельности (Филип. 2, 13).

Всѣ эти нужды человѣка, какъ созданія, относительно совершеннаго, но въ тоже время ограниченнаго и конечнаго, Господь лучше самаго человѣка вѣдалъ и не оставилъ ихъ безъ соотвѣтствующаго съ Своей стороны удовлетворенія, проявивъ Свою помощь человѣку тотчасъ по его созданіи въ слѣдующихъ любвеобильныхъ видахъ Своей о немъ отечески-промыслительной заботливости и попечительности.

Такъ, по изображенію Бытописателя, Богъ, создавъ человѣка, помѣстилъ его въ раю, который Самъ насадилъ, произративъ всякое дерево пріятное на видъ и хорошее для пищи (Быт. 2, 8 и 9), и помѣстилъ его въ саду эдемскомъ съ тѣмъ, чтобы воздѣлывать и хранить его (Быт. 2, 15). И теперь прекрасная мѣстность производитъ на духъ человѣка самое живительное, благотворное вліяніе, невольно пробуждая въ немъ высокое чувство прекраснаго, и заставляя его мыслію своею благоговѣйно подниматься къ Всесовершеннѣйшему Художнику міра. Тѣмъ болѣе подобное же вліяніе должна была производить на перваго, еще полнаго совершено здоровыхъ духовныхъ силъ, человѣка прекрасная и притомъ исключительно прекрасная мѣстность, какую представлялъ собою особеннѣйшею промыслительною силою Божіею устроенный эдемскій садъ. Вмѣненное же въ обязанность человѣку воздѣлываніе этого сада, вызывая его на трудъ, естественно должно было способствовать пробужденію и развитію какъ физическихъ, такъ и духовныхъ силъ его. Этому же самому должно было служить и самое храненіе даннаго человѣку въ обладаніе эдемскаго сада, такъ какъ оно должно было возбуждать и укрѣплять сознаніе своего преимущественнаго на землѣ достоинства, а это не могло не имѣть важнаго значенія въ дѣлѣ его духовнаго саморазвитія.

Кромѣ того, какъ повѣствуетъ Бытописатель, Богъ привелъ всѣхъ животныхъ къ человѣку, чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, и чтобы какъ наречетъ человѣкъ всякую душу живую, такъ и было имя ей (Быт. 2, 19). Въ этомъ опять нельзя не видѣть самаго живаго и отечески-воспитательнаго содѣйствія Божія человѣку въ духовномъ его саморазвитіи, а именно въ развитіи его самосознанія, мысли и дара слова. Ясное дѣло, что Богъ приводилъ къ человѣку всѣхъ животныхъ для нареченія имъ именъ не съ иною, а тою цѣлію, чтобы чрезъ представившійся случай и поводъ фактически вызвать и утвердить въ человѣкѣ сознаніе своего царственнаго преимущества предъ всѣми земными существами, а также его заставить на самомъ дѣлѣ въ данномъ случаѣ испытать и обнаружить свою мыслительную силу въ знаніи вещей, равно какъ и нераздѣльный съ мыслію свой даръ слова, при чемъ, нужно замѣтить, Богъ не оставлялъ его и Своимъ собственнымъ руководительнымъ содѣйствіемъ, потому что присутствовалъ при немъ и наблюдалъ, какъ онъ нарекалъ имена, что не могло не сопровождаться животворнымъ вліяніемъ на его сознаніе и мысль.

Между тѣмъ Богъ и для нравственнаго развитія и преспѣянія человѣка представилъ ему дѣйствительный случай и поводъ, давши ему положительную заповѣдь о невкушеніи плодовъ отъ одного изъ деревъ райскихъ — древа познанія добра и зла (Быт. 2, 17), потому что выполненіе этой заповѣди должно было какъ испытать, такъ и утвердить человѣка въ повиновеніи волѣ Божіей, долженствовавшей статѣ для его воли всегдашнимъ закономъ, идеаломъ и мѣриломъ.

Запрещая же вкушеніе отъ плодовъ древа познанія добра и зла, Богъ, какъ передаетъ Бытописатель, въ тоже время дозволилъ человѣку ѣсть отъ всякаго другаго дерева райскаго (Быт. 2, 16) и это было опять весьма важно для человѣка въ отношеніи не только къ его физическому, но и духовно-нрав-

ственному преспѣянію. Потому что вкушеніе отъ прочихъ деревъ райскихъ, въ особенности же отъ стоящаго среди рая древа жизни (Быт. 2, 9), сообщая тѣлу человѣка вполнѣ соотвѣтствующую или здоровую пищу, должно было постоянно обновлять и укрѣплять его силы и въ тоже время предохранять его отъ всякихъ ненормальныхъ состояній, напр. утомленія, недуговъ и разрушительныхъ болѣзней (Быт. 3, 22), а это, понятно, должно было удерживать его въ томъ именно нормальномъ положеніи въ отношеніи къ душѣ, въ которомъ оно предназначено не только не быть помѣхою, но и служить прямымъ орудіемъ и пособіемъ для развитія и преспѣянія ея высшихъ богоподобныхъ стремленій.

Кромѣ того, на основаніи указанія Бытописателева о томъ, что „Адамъ и Ева тотчасъ послѣ своего паденія услышали голосъ Господа Бога, ходящаго въ раю во время прохлады дня“ (Быт. 3, 8), нужно думать, что Господь и до ихъ паденія неоднократно являлся имъ и съ ними бесѣдовалъ, конечно наставляя ихъ при этомъ и руководя во всемъ томъ, что необходимо было для ихъ умственнаго и нравственнаго развитія и совершенствованія. Вотъ въ какихъ чертахъ дѣйствія этого воспитательнаго отношенія Божія къ первымъ людямъ изображаетъ премудрый сынъ Сираховъ: „Господь, говоритъ онъ, исполнилъ ихъ проницательностію разума и показалъ имъ добро и зло. Онъ положилъ око Свое на сердца ихъ, чтобы показать имъ величіе дѣлъ Своихъ, да прославляютъ они святое имя Его и возвѣщаютъ о величіи дѣлъ Его. Онъ приложилъ имъ знаніе и далъ имъ въ наслѣдство законъ жизни. Вѣчный завѣтъ поставилъ съ ними и показалъ имъ суды Свои. Величіе славы видѣли глаза ихъ, и славу гласа Его слышало ухо ихъ“ (Сирах. 17, 6—11).

Понятно, поэтому, что первобытное состояніе первыхъ людей не было состояніемъ какой либо грубости или косности въ духовной жизни, а было, благодаря цѣльности и неповреж-

денности ихъ природы, и также особеннѣйшему содѣйствію Божію, состояніемъ самаго быстраго и гармоническаго развитія и возрастанія всѣхъ ихъ силъ, и притомъ развитія и возрастанія, прямо направленнаго къ главной высшей цѣли бытія ихъ, къ нравственному уподобленію Богу и тѣснѣйшему съ Нимъ единенію. Въ этомъ гармоническомъ и цѣлесообразномъ направленіи человѣка, конечно, главное принадлежало особеннѣйшимъ образомъ промышлявшему о немъ Богу, но не совершенно безучастною здѣсь была и его личная свободная воля, хотя съ дѣтскою простотою, но все же безпрекословно подчинявшаяся волѣ Божіей, что̀ не могло не быть благоугодно Богу. Такъ, его разумъ, хотя могъ, по словамъ Премудраго, „пуститься въ многіе помыслы“ (Екклез. 7, 29), т. е. помыслы разсѣевающіеся по многимъ вещамъ, находящимся внѣ Бога, но пока удерживался отъ этого, сосредоточивая свои мысли на одномъ самомъ для себя важномъ, т. е. Богѣ. Такъ, далѣе, его сердце, хотя не чуждо было возможности допускать въ себѣ чувственныя безпорядочныя влеченія, но пока сохраняло свою чистоту и невинность, почему и не было въ первыхъ людяхъ причины для стыда, несмотря на то, что они были наги (Быт. 2, 25). Наконецъ, и воля перваго человѣка, хотя не чужда была возможности уклониться отъ воли Божіей, но пока съ дѣтскою покорностію повиновалась всѣмъ божественнымъ внушеніямъ и наставленіямъ, являясь правою въ отношеніи къ Богу (Еккл. 7, 29). Но, находясь въ такомъ состояніи, первый человѣкъ, понятно, былъ только въ началѣ пути къ своей цѣли, а не вблизи ея. Отъ него требовалось не кратковременное только, а постоянное и неуклонное стремленіе къ Богу, стремленіе до духовно-нравственнаго уподобленія Ему чрезъ утвержденіе свое въ добрѣ или пріобрѣтеніе святости, что могло и должно было быть достигнуто не иначе, какъ путемъ испытанія и подвига, и поводъ

къ чему представленъ былъ Самимъ Богомъ въ данной человѣку заповѣди.

Тѣмъ не менѣе состояніе первыхъ людей, при чувствѣ ихъ своей близости и правоты въ отношеніи къ Богу, при чувствѣ въ себѣ гармоническаго соотношенія и дѣйствованія своихъ духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, а также при чувствѣ совнѣ со стороны видимой природы самаго благопріятнаго, ничѣмъ вреднымъ и разрушительнымъ для тѣла не угрожающаго положенія, было состояніемъ самаго возвышеннаго довольства или блаженства. И это блаженное состояніе первыхъ людей имѣло еще болѣе увеличиться и сдѣлаться ихъ всегдашнимъ достояніемъ, только бы они устояли въ выполненіи заповѣди Божіей и чрезъ это навсегда утвердились въ добрѣ и повиновеніи Богу.

§ 57.

Ученіе церковно-отеческое.

Такъ учили о первобытномъ состояніи человѣка, а также о соотвѣтствующемъ ему промышленіи Божіемъ и древніе отцы и учители церкви. По изображенію ихъ, первый человѣкъ—это начертаніе Божіе, бывъ образованъ святыми и чистыми руками Божіими, явился тотчасъ по созданіи отличнѣйшимъ и превосходнѣйшимъ существомъ [1]), существомъ, облащимъ ничѣмъ неповрежденнымъ, вполнѣ здоровымъ [2]) и при нѣкоторыхъ условіяхъ способнымъ къ безсмертію тѣломъ [3]),

[1]) Смотр. напр. *Клим рим.* Epist. 1 ad Corinth. c. 33.

[2]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auctor malorum. n. 6.

[3]) Это вѣрованіе церкви выразилось въ слѣдующемъ опредѣленіи помѣстнаго карѳагенскаго собора: „аще кто речетъ, яко Адамъ первозданный человѣкъ сотворенъ смертнымъ, такъ что хотя бы и не согрѣшилъ, умеръ бы тѣломъ, не въ наказаніе за что либо, а по необходимости естества, да будетъ анаѳема“ (Правил. 109). Эту же самую мысль *св. Ѳеофилъ антіохійскій* выражалъ такъ: „Богъ сотворилъ человѣка ни совершенно смертнымъ, ни безсмертнымъ, но способнымъ и къ тому и къ другому“ (Ad Autolic. lib II. n. 21).

а также непорочною [1]), безгрѣшною [2]) и воспріимчивою къ добру душею [3]), а потому вполнѣ способною для нравственнаго уподобленія Богу и вѣчной жизни въ благодатномъ съ Нимъ единеніи [4]). Но понятно, что такое состояніе перваго человѣка, какъ существа созданнаго, не было состояніемъ безусловнаго совершенства, принадлежащаго одному не созданному Богу, а совершенства только относительнаго, заключающагося въ возможности большаго или меньшаго достиженія совершенства [5]), зависѣвшаго какъ отъ него самаго или его свободы, такъ въ особенности отъ внѣшняго пособія и содѣйствія Божія [6]). А потому человѣкъ на первыхъ же порахъ по своемъ созданіи имѣлъ безусловную нужду въ божественномъ о себѣ попеченіи и содѣйствіи силамъ своей новосозданной природы [7]). Подобно тому, какъ его тѣло не могло изъ самого себя заимствовать все то, что́ необходимо было для поддержанія его всегдашняго здоровья и жизни [8]), почему между прочимъ и дано было ему Богомъ въ пользованіе древо жизни,

---

[1]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[2]) *Дамаскинъ* пишетъ: „Богъ сотворилъ человѣка безгрѣшнымъ по естеству и свободнымъ по волѣ; безгрѣшнымъ, говорю, не потому, чтобы онъ недоступенъ былъ для грѣха (ибо одно божество грѣшить не можетъ), но потому, что возможность согрѣшить имѣлъ онъ не въ своемъ естествѣ, а въ своей собственной волѣ“ (De fid. orthodox lib. II. c. 12).

[3]) *Григор. Наз.* Carm. de virtute human. vers. 90—95. ed. Colon. 1690. pag. 136.

[4]) *Васил. вел.* Quod Deus non est auctor mal. n. 6. *Григор нис.* Cathech. c. 5. Orat. 2. in verba: faciamus homin. *Григор наз.* Orat. 45. n. 7.

[5]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n 1.

[6]) Ibid. c. 37. n. 1; c. 39. n. 2 et 3.

[7]) „Если бы ангелу или человѣку, пишетъ *бл. Августинъ*, не дано было вдругъ, по сотвореніи ихъ, пособіе Божіе, тогда они (такъ какъ природа ихъ не такою создана, чтобы имъ можно было безъ пособія Божія пребывать въ добрѣ, хотя бы и хотѣли) пали бы не по своей волѣ, потому что не имѣли бы пособія, безъ котораго пребывать въ добрѣ для нихъ невозможно“ (De corrept. et gratia. c. II. n. 32).

[8]) *Макар. велик.* Бесѣд. 1. § 10.

безъ котораго оно могло бы умереть [1]), такъ точно и душа его ничего изъ себя самой не могла заимствовать, что́ бы могло поддерживать ее и сохранять, а потому необходимо должна была обращаться къ Богу, въ которомъ одномъ для нея и заключались и хлѣбъ животный и вода живая [2]), а также свѣтъ духовный столь же для нея необходимый, сколько для нашего зрѣнія, хотя бы оно было самое острое, необходимъ свѣтъ солнца, чтобы видѣть предметы [3]). Кромѣ того, человѣкъ на первыхъ порахъ находился только въ состояніи младенчества или только въ началѣ пути къ своему духовно-нравственному развитію и преспѣянію [4]). „Ему надлежало, произшедши, возрастать, возросши, возмужать, возмужавши, размножаться и умножившись укрѣпляться силами, и укрѣпившись прославиться, и прославившись видѣть своего Владыку [5]). Но все это не иначе могло быть достигаемо, какъ только при помощи Божіей и благодати Духа Святаго, Который „питаетъ и возращаетъ“ [6]), и безъ содѣйствія Котораго не только не могъ бы преуспѣвать и совершенствоваться въ добрѣ человѣкъ, но и самый ангелъ [7]).

Потому-то Богъ въ самомъ началѣ окружилъ человѣка промыслительными попеченіями Своей отеческой любви, и какъ бы облекъ его Своею благодатію [8]). Уже самый устроенный для него Богомъ прекраснѣе всей земли рай долженъ былъ возбуждать его къ духовному возрастанію, совершенствованію и преспѣянію, чтобы чрезъ это достигнуть уподобленія

---

[1]) *Августъ.* De Genes. ad litt. lib. VI. c. 25. 36.

[2]) *Макар. велик.* Бесѣд. 1. § 10 и 11.

[3]) *Григ. наз.* Car. de virtut. human. vers. 90—95 ed. Colon. p. 136.

[4]) *Θеофил. антіох.* Ad Autol. lib. II. n. 25.

[5]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n. 3.

[6]) Ibidem.

[7]) *Васил. велик.* De Spirit. sanct. c. 16. Contr. Eunom. lib. III. n. 2. *Августъ.* De corrept. et gratia. c. II. n. 32. De civit. Dei, lib. XIV. c. 27.

[8]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 11.

Самому Богу, и стать жителемъ еще болѣе прекраснаго жилища, т. е. неба [1]). Этому же самому должны были способствовать и всѣ другія внѣшнія жизненныя его условія, которыя такъ устроены были Богомъ, „чтобы онъ провождалъ жизнь безъ болѣзней, трудовъ, немощей и печалей, въ счастіи и благоденствіи, чтобы онъ не подлежалъ никакимъ нуждамъ тѣлеснымъ, а напротивъ возвышался надъ всѣми ими, пребывая вполнѣ свободнымъ [2]), ничѣмъ не порабощаемымъ [3]), и являлся владыкою всего земнаго и вещественнаго [4]). Но кромѣ того Богъ Самъ являлся ему и бесѣдовалъ съ нимъ, какъ другъ съ другомъ или какъ чадолюбивый отецъ съ сыномъ, наставляя его и руководя въ томъ, что для блага его было нужно [5]). Самъ же, для упражненія и обнаруженія его знанія, приводилъ къ нему всѣхъ животныхъ, чтобы наречь имъ имена [6]), въ чемъ помогъ ему Своею благодатію [7]), а также Самъ непосредственно, для испытанія и утвержденія его воли въ добрѣ или покорности Своей волѣ, далъ заповѣдь о невкушеніи отъ древа познанія добра и зла [8]), совмѣстно съ симъ

---

[1]) *Θεοφил. антіох.* Ad Autolic. lib. II. n. 24. Можно замѣтить, что одни изъ древнихъ учителей рай понимали въ смыслѣ чувственномъ и искали его на землѣ, какъ напр. *Θеофилъ антіохійскій* (cit. loc.), *Ипполитъ* (In Haexemer fragm. apud Damascen. in sacr. paral. t. II. p. 787) и *Епифаній* (Ancorat. L XII), другіе же—въ смыслѣ духовномъ, какъ напр. *Ефремъ сиринъ* (De paradi hom. serm) и *Григорій назіанзенъ* (Arcan. carm. 7. vers. 105. ed. Colon. p. 172), а большинство—въ томъ и другомъ смыслѣ совмѣстно, какъ напр. *Амвросій* (De paradis.), *Августинъ* (De Genes. contr. manich. II, 2), и *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. II. c. 2).

[2]) *Злат.* In Genes. homil. 17. n. 7 et 9.

[3]) *Григор. нис.* Orat. cathech. c. 5.

[4]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12 et 30.

[5]) *Злат.* In Genes. homil. 14. n. 3. Homil. 17. n. 1 et 4.

[6]) Ibid. Homil. 14. n. 5.

[7]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

[8]) *Тертул.* Advers. Marcion. lib. II. c. 6. *Злат* In Genes. homil. 16. n. 6. *Август.* In Psalm. 71. Сравн. Contr. adversar. prophet. lib. I. c. 14.

давши ему и благодать для общенія съ Собою [1]), такъ важнаго и необходимаго для всей его духовной жизни [2]).

Вспомоществуемый же такого рода близкимъ и непосредственнымъ содѣйствіемъ Божіимъ своимъ совершенно цѣльнымъ и здоровымъ силамъ, первый человѣкъ, конечно, быстро и вполнѣ цѣлесообразно развивался и возрасталъ во всѣхъ силахъ своихъ, соотвѣтственно высокому назначенію своему и таковымъ же стремленіямъ своей богоподобной природы. Сравнительно высокаго на первыхъ же порахъ развитія его ума служитъ доказательствомъ одно нареченіе имъ именъ всѣмъ животнымъ, котораго не могло быть безъ глубокаго знанія вещей, почему никто не въ правѣ утверждать, что будто бы Адамъ до паденія не зналъ различія между добромъ и зломъ [3]). Кромѣ того, Адамъ явился на первыхъ порахъ способнымъ къ принятію даже дара пророчества, въ силу котораго онъ узналъ о происхожденіи его жены тотчасъ по ея созданіи, хотя его свидѣтелемъ не былъ, а также предузналъ и предрекъ о будущемъ важномъ назначеніи ея для брачной и семейной жизни [4]). Свидѣтельствомъ же развитія въ немъ и притомъ правильнаго и стройнаго развитія воли и чувства служило то, что онъ, сознавая высокое достоинство и преимущество души сравнительно съ тѣломъ, не подчинялъ ее тѣлу, а напротивъ пока сохранялъ полное ея господство какъ надъ тѣломъ, такъ и всѣмъ плотскимъ и чувственнымъ, оставаясь къ нему совершенно безстрастнымъ, на что и указываютъ слова Бытописателя о немъ совмѣстно съ его женою, что они были наги и не стыдились (Быт. 3, 7). Возвышаясь же своею душею надъ всѣмъ плотскимъ и чувственнымъ, человѣкъ безпрестанно

---

[1]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

[2]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auctor mal. n. 6.

[3]) *Злат.* In Genes. homil. 14. n. 5.

[4]) Ibid. homil. 15. n. 4.

и всецѣло устремлялся и прилѣплялся къ тому возвышеннѣйшему и безконечному Единому, которое составляло главнѣйшую цѣль его жизни и неисчерпаемый для него источникъ радости и блаженства. Окружающія его твари не плѣняли его и не привязывали къ однимъ себѣ, а при посредствѣ ихъ онъ возводился своимъ умомъ къ единому Творцу. Живя тѣломъ на землѣ въ прекрасной божественной странѣ, душею онъ жилъ въ несравненно высшемъ и прекраснѣйшемъ мѣстѣ, гдѣ своимъ домомъ и свѣтлою ризою имѣлъ Самаго Бога, Котораго, какъ ангелъ, всегда созерцалъ и услаждался этимъ блаженнымъ созерцаніемъ [1]).

Но такое духовно-нравственное состояніе перваго человѣка не было состояніемъ полнаго совершенства, а только началомъ или ступенью къ нему. Онъ украшенъ былъ, конечно, цѣнными предъ Богомъ свойствами,—правотою [2]), простотою и невинностію [3]), соединенными съ чистыми его стремленіями и влеченіями любви къ Богу [4]), но ему недоставало нужной опытности въ отношеніи къ совершенному образу жизни [5]), недоставало еще постоянства и устойчивости въ стремленіи любви къ единому добру, а также твердости и непоколебимости въ его достиженіи [6]). А потому для него необходимы были испытаніе и подвигъ, почему и дана была ему Богомъ заповѣдь [7]), отъ соблюденія которой должно было зависѣть какъ всегдашнее утвержденіе его въ добрѣ, такъ и

---

[1]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 11. et 30.

[2]) *Августин.* De corrept. et grat. c. II. n. 32. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[3]) *Θеоф. антіох.* Ad Autolic. lib. II. n. 25. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib II. c. 30.

[4]) *Григ. нис.* Orat. cathech. c. 5. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[5]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n. 1.

[6]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 11.

[7]) Ibid. c. 30.

всегдашнее продолженіе нераздѣльнаго съ симъ его блаженнаго состоянія [1]).

Таково по существу своему ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви о первобытномъ состояніи подъ особеннѣйшимъ смотрѣніемъ Божіимъ находившагося человѣка. Согласно съ симъ учила восточная церковь и въ дальнѣйшія времена, подтвержденіемъ чему между прочимъ служитъ содержащееся объ этомъ ученіе въ православномъ исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви восточной, которое по сущности мысли можетъ быть передано вкратцѣ такъ: первосозданный человѣкъ до грѣхопаденія былъ невиненъ или безгрѣшенъ, соединяя съ симъ совершенство и врожденную правоту какъ своего ума, такъ и воли, потому что онъ, насколько было нужно и даровано, зналъ Бога, а зная Бога, въ Богѣ и чрезъ Бога зналъ совершеннѣйшимъ образомъ и всѣ вещи, доказательствомъ чему служитъ нареченіе имъ именъ всѣмъ животнымъ, воля же его всецѣло подчинялась разуму и была полна всякой доброты. Но состояніе его чистоты и безгрѣшности не было, вслѣдствіе внутренняго самоопредѣленія и долгаго опыта, окончательно установившимся состояніемъ, подобнымъ состоянію ангеловъ, ставшихъ твердыми и непремѣняемыми въ добрѣ, а было скорѣе только состояніемъ естественнаго на первыхъ порахъ человѣку невѣденія грѣха и такого же отъ него отдаленія, при чемъ, понятно, недоставало какъ полнаго сознанія гибельности грѣха, такъ окончательно опредѣлившейся рѣшимости къ всегдашнему отъ него удаленію, необходимому для постояннаго утвержденія въ одномъ добрѣ [2]).

---

[1]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 2. *Григ. наз.* Orat. 42 (in Pasch.) n. 67. (ed. Lips. p. 1690).

[2]) Прав. испов. ч. 1. вопр. 23 и 30.

§ 58.

Замѣчаніе о разнаго рода несогласныхъ съ церковно-библейскимъ ученіемъ ложныхъ мнѣніяхъ.

Но, къ сожалѣнію, мы должны замѣтить, что на западѣ не только въ протестанствѣ, но и въ католичествѣ появились совершенно другаго рода мнѣнія какъ о промыслительномъ отношеніи Божіемъ къ первому человѣку, такъ и о зависящемъ отсюда самомъ первобытномъ состояніи послѣдняго, по поводу чего не лишне сказать нѣсколько словъ. Еще въ средніе вѣка, начиная съ *Анзельма Кентенбурійскаго* [1]), возникло въ католическомъ богословіи такое мнѣніе о человѣкѣ въ состояніи его невинности, по которому все его совершенство, заключавшееся въ праведности и святости, всецѣло относилось къ однимъ сверхъестественнымъ благодатнымъ дѣйствіямъ, и считалось однимъ *donum supernaturale,* а что касается человѣка, взятаго въ самомъ себѣ, какъ одного созданія Божія, независимо отъ излитыхъ на него совнѣ даровъ Божіихъ, то состояніе его въ семъ случаѣ было состояніемъ одной чистой естественности, ничѣмъ существенно не отличнымъ отъ того состоянія (purorum naturalium), въ какомъ находится каждый падшій человѣкъ. Это мнѣніе было съ особенною силою и настойчивостію поддержано *Дунсъ-Скотомъ* [2]), и послѣ тридентскаго собора, его прямо не отвергшаго, оно сдѣлалось настолько распространеннымъ, что его можно встрѣчать не только въ католическихъ богословскихъ системахъ, но и даже въ катихизисахъ (напр. доктора богосл. Ваплера и епископа Мартина). Въ протестанствѣ же, въ противоположность этому,

---

[1]) De libero arbitrio, c. 3.

[2]) Commentar. in 4 lib. senten. Lib. II. dist. 32.

образовалось и утвердилось совершенно другое мнѣніе о первобытномъ совершенствѣ человѣка, а именно то, что оно, тоже состоя въ праведности и святости, вовсе не было даромъ сверхъестественнымъ, а напротивъ было однимъ чисто естественнымъ состояніемъ и таковымъ же вынаруженіемъ самой природы человѣческой, вышедшей изъ рукъ Творца во всемъ совершенною и вполнѣ способною къ нравственному совершенству и благодатному общенію съ Богомъ, или, короче, было натуральнымъ вмѣстѣ съ человѣкомъ созданнымъ состояніемъ (status naturalis primo homini concreatus)[1]).

Но не трудно видѣть, что какъ одно, такъ и другое ученіе представляютъ крайности, происходящія главнымъ образомъ отъ того, что, при опредѣленіи первобытнаго совершенства человѣка, не обращается совмѣстнаго вниманія на двоякое отношеніе Бога къ первому человѣку, какъ творческое, такъ и промыслительное, а принимается къ свѣдѣнію только одно какое либо изъ этихъ отношеній при полномъ игнорированіи и исключеніи другаго. Такъ вышеупомянутые католическіе богословы, все совершенство въ первобытномъ состояніи человѣка относя къ одному промыслительно-сверхъ-естественному дѣйствію Божію, вовсе теряютъ изъ виду то, что человѣкъ созданъ былъ по образу Божію и что, поэтому, по самой природѣ своей предназначенъ былъ къ жизни богоподобной и общенію съ Богомъ, задатки къ чему и способности заключались въ его собственныхъ силахъ, хотя могли и должны были они не иначе развиться и возрасти, какъ только при содѣйствіи силы и благодати Божіей. Что же, спрашивается, дѣлали духовныя силы въ первомъ человѣкѣ, когда совнѣ

---

[1]) См. Disputationes theologicae 30 articulorum augustanae confessionis analysin complectentes. . Rostochii, 1599. Disput. IV. de peccato originali.

дѣйствовала на нихъ сверхъестественная благодать Божія? Неужели онѣ оставались въ семъ случаѣ совершенно бездѣйственными и косными, какъ будто бы забывъ о томъ, къ чему влекла ихъ собственная природа, и не понявъ того, что подаваемая имъ благодать такъ же для нихъ была необходима, какъ для зрѣнія необходимъ былъ свѣтъ солнечный, или для дыханія воздухъ? Если же онѣ не были безучастны въ отношеніи къ подаваемой имъ благодати Божіей и воспринимали ее, то могли ли совмѣстно съ симъ не оживляться, не развиваться и не возрастать въ томъ правильномъ направленіи, которое соотвѣтствовало ихъ предназначенію? Конечно, въ этомъ процессѣ духовнаго развитія человѣка главное принадлежало благодати Божіей, а не человѣку, еще не достигшему самоопредѣленія и утвержденія въ добрѣ, но нельзя же сказать и того, чтобы здѣсь совершенно никакой не было доли личнаго участія и со стороны его. Вѣдь благодать Божія подавалась не для кого либо иного, какъ для него самаго и подавалась не для иной опять цѣли, какъ для того, чтобы онъ самъ, а не кто либо иной, воспринималъ ее, и пользуясь ею, онъ самъ, а не кто либо вмѣсто его иной, развивался и возрасталъ въ своей духовной жизни. Если же такъ, то понятно, что совершенно невѣрно какъ то, чтобы совершенное состояніе перваго человѣка было однимъ только чисто внѣшнимъ сверхъестественнымъ даромъ Божіимъ, такъ и то, чтобы его природа, если мысленно ее отдѣлить отъ первобытной благодати, была совершенно тѣмъ же, чѣмъ стала впослѣдствіи по паденіи и разрывѣ своего общенія съ Богомъ.

Протестантскіе же богословы, наоборотъ, все совершенство перваго человѣка производя изъ одной его, созданной по образу Божію, природы, вовсе теряютъ при этомъ изъ виду особеннѣйшую важность и значимость здѣсь тѣхъ постоянныхъ и чрезвычайныхъ промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ, которыми на первыхъ порахъ окруженъ былъ человѣкъ. Для чего, спрашивается, обращены были на человѣка эти особеннѣйшія

дѣйствія промышленія Божія, если только онъ былъ вполнѣ совершенъ по самой своей природѣ, и самъ собою могъ достигать праведности и святости? Не говоритъ ли это прямо о томъ, что онъ по своей природѣ не обладалъ полнымъ совершенствомъ, а только его задатками, развитіе и преспѣяніе которыхъ должно было зависить отъ его свободы и промыслительнаго содѣйствія Божія? Таковому представленію о совершенствѣ перваго человѣка ничуть не препятствуетъ и то, что онъ по самой своей богосозданной природѣ былъ образомъ Божіимъ, потому что образъ, какъ тварный и конечный, далеко не то, что его высочайшій первообразъ—самобытный и безконечный, а потому ему совершенно естественно, не сразу и всецѣло, а по частямъ и постепенно пріобщаться къ совершенству, которымъ всецѣло и всегда обладаетъ одинъ только его Первообразъ. Потому-то и ангелы не сразу стали совершенными въ духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путемъ развитія и преспѣянія достигли возможнаго для нихъ совершенства. Потому-то и Самъ Іисусъ Христосъ—второй Адамъ, не смотря на то, что въ Немъ человѣчество ипостасно соединено было съ Божествомъ, не сразу сталъ совершеннѣйшимъ человѣкомъ, а явился таковымъ только послѣ нужнаго возраста и преспѣянія въ Немъ Его человѣческой природы (Лук. 2, 52). Къ сказанному можно еще присовокупить, что при допущеніи въ первомъ человѣкѣ духовно-нравственнаго совершенства, какъ совершенства, существенно и необходимо принадлежащаго его богосозданной природѣ, остается совершенно непонятнымъ и неразрѣшимымъ его паденіе, если не ввести сюда непосредственнаго опредѣленія и дѣйствія самой воли Божіей.

Между тѣмъ, независимо отъ означенныхъ мнѣній, стоявшихъ въ связи съ тѣми или иными не вполнѣ вѣрными христіанскими воззрѣніями, на западѣ появилось еще одно мнѣніе о первобытномъ состояніи человѣка, уже ничего общаго

не имѣющее съ христіанствомъ, и даже съ открытою враждебностію прямо противъ него направленное. Мы разумѣемъ возникшее въ школѣ энциклопедистовъ и натуралистовъ XVIII вѣка и перешедшее къ подобнымъ же послѣдователямъ ихъ XIX вѣка мнѣніе о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи положительной грубости или дикости, совершенно похожемъ на то, въ какомъ нынѣ находится человѣкъ дикій. Но на чемъ же основывается эта гипотеза, по которой предполагается, что первый человѣкъ находился въ состояніи совершеннаго усыпленія своихъ духовно-нравственныхъ силъ, вмѣсто которыхъ будто бы въ немъ жили и дѣйствовали одни животные инстинкты, и что, поэтому, онъ всецѣло былъ погруженъ въ одну чувственную жизнь, не имѣя никакихъ понятій ни о религіи и нравственности, ни о какихъ либо средствахъ культурнаго образованія, ни даже о языкѣ, необходимомъ для выраженія и обмѣна своихъ мыслей, что могло появиться только впослѣдствіи, послѣ продолжительной борьбы его и его потомковъ съ препятствіями къ удовлетворенію своихъ существенныхъ нуждъ, а также случайныхъ встрѣчь съ тѣмъ, что могло ихъ удовлетворять? Единственнымъ основаніемъ или точнѣе только поводомъ къ такому химерическому предположенію служитъ то обстоятельство, что духовно-нравственное развитіе какъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ обществъ человѣческихъ обыкновенно шло и идетъ поступательнымъ путемъ, начиная съ ступеней низшихъ и постепенно восходя къ высшимъ, такъ что и каждый въ отдѣльности человѣкъ и цѣлыя общества обыкновенно свою жизнь начинаютъ съ дѣтства и постепенно доходятъ до болѣе или менѣе зрѣлаго возраста. Но спрашивается, есть ли какое либо резонное основаніе духовное развитіе перваго человѣка подводить подъ тѣ самыя условія, которымъ подчинено развитіе каждаго изъ его потомковъ? Вѣдь мы по крайней мѣрѣ необходимо должны допустить то, что онъ явился на свѣтъ не

дитятею, а зрѣлымъ мужемъ, что́ одно уже должно было дѣлать его положеніе существенно отличнымъ отъ положенія каждаго изъ его потомковъ, раждающагося на свѣтъ не иначе, какъ только дитятею. Между тѣмъ и самое поступательное развитіе и совершенствованіе людей, на которое ссылаются сторонники означенной гипотезы, не только ничего не говоритъ противъ предположенія о первомъ человѣкѣ, какъ человѣкѣ обладающемъ запасомъ существенно-необходимыхъ для него истинъ, но скорѣе прямо и необходимо ведетъ къ нему, потому что, какъ сейчасъ увидимъ, таковое развитіе людей совершенно немыслимо безъ предположенія, что первый человѣкъ въ отношеніи къ непосредственнымъ своимъ потомкамъ былъ тѣмъ же, чѣмъ и теперь бываетъ отецъ или мать въ отношеніи къ своимъ дѣтямъ, передавая имъ существенныя истины и знанія, необходимыя для послѣднихъ. Каждое напр. дитя (исключая, конечно, глухо-нѣмыхъ), раждается съ готовою способностію мыслить и говорить, но въ тоже самое время совершенно не въ состояніи бываетъ само собою научиться ни мыслить, ни говорить, потому что для того, чтобы мыслить, необходимо умѣть внутренне бесѣдовать съ самимъ собою, чего у него нѣтъ, ни говорить, потому что для того, чтобы говорить, нужно умѣть мыслить говоримое, чего тоже нѣтъ у дитяти [1]). Кто же пробуждаетъ и пріучаетъ мыслить его мысль, а также кто пріучаетъ его говорить? Конечно его отецъ и мать, или кто либо другой въ семъ случаѣ замѣняющій ихъ собою; сами же они въ свою очередь были научены тому же точно такимъ же

1) Можно замѣтить, что въ виду этого весьма знаменательнаго психическаго факта внутренняго слитія мысли съ словомъ, лучшіе изъ мыслителей, *занимавшихся вопросомъ о происхожденіи языка, вовсе не находили возможнымъ* объяснить первоначальное происхожденіе языка путемъ личной изобрѣтательности человѣческой, и прямо наклонялись къ допущенію въ семъ случаѣ особеннѣйшаго *дѣйствія Божія*, напр. *Платонъ* (in Cratil.), *Гумбольтъ* (Lettre à Remusa sur la nature des form. grammatiq. par Humbolt. Paris. 1827. p. 13) и даже *Руссо* (Essai sur orig. des langues. c. 4).

образомъ отъ другихъ, равно какъ эти отъ дальнѣйшихъ своихъ предшественниковъ. А восходя такимъ путемъ все выше и выше, мы должны будемъ дойти до первыхъ дѣтей или дѣтей, произшедшихъ отъ перваго человѣка, и спросить, кто же ихъ научилъ языку. Ясно, что отвѣта здѣсь не можетъ быть другаго, кромѣ того, что самъ первый человѣкъ научилъ ихъ этому. *Если же онъ могъ передать другимъ языкъ*, то понятно, что и самъ обладалъ имъ, а вмѣстѣ съ нимъ развитою, точною и опредѣленною мыслію.

Тоже самое нужно сказать и относительно если не всего вообще, то по крайней мѣрѣ религіозно-нравственнаго развитія людей, которое въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ или корняхъ должно восходить къ человѣку первому. Мы обыкновенно *раждаемся съ готовыми стремленіями и предрасположеніями* религіозно-нравственными, намъ самою природою дается чувство Божества и чувство нравственное, но все это одна, такъ сказать, религіозно-нравственная почва, въ которую для того, чтобы на ней возникло что либо и возрасло, должны быть брошены нужныя сѣмена, т. е. существеннѣйшія истины вѣры и нравственности. Эти сѣмена не сами собою мы вырабатываемъ или созидаемъ, а получаемъ въ томъ или иномъ видѣ отъ другихъ, которые въ свою очередь тоже не сами ихъ создали, а подобно *намъ приняли готовыми отъ другихъ* же, успѣвши болѣе или менѣе сознательно и разумно привить ихъ къ себѣ и усвоить. Если же эти сѣмена истины никѣмъ изъ людей не творятся, а только передаются ими другъ другу, хотя съ разнообразными личными оттѣнками, но при сохраненіи ихъ неизмѣнной сущности, то спрашивается, откуда же они взялись? Христіане, живущіе подъ вліяніемъ и руководствомъ новозавѣтнаго откровенія, могли взять ихъ отсюда, и притомъ въ самомъ свѣтломъ и совершеннѣйшемъ видѣ. Могли тоже самое *сдѣлать и болѣе древніе іудеи*, имѣя ветхозавѣтное откровеніе, и въ немъ сообщенныя Богомъ религіозно-нрав-

ственныя истины, хотя въ менѣе совершенномъ, но все же цѣлостномъ и неповрежденномъ видѣ. Откуда же могли получить подобныя же истины всѣ древняго и новаго міра народы, жившіе и живущіе внѣ божественнаго, новозавѣтнаго и ветхозавѣтнаго откровенія, такъ какъ и они владѣютъ ими, хотя часто въ видѣ крайне затемнѣнномъ и обезображенномъ? Понятно, что происхожденія ихъ никакой другой нѣтъ возможности объяснить, какъ только предположивши первоисточникъ ихъ въ первомъ человѣкѣ, который самъ, получивъ ихъ отъ Бога, и получивъ, конечно, въ своемъ чистомъ и цѣлостномъ видѣ, передалъ таковыми и своимъ потомкамъ, но послѣдніе хотя сохранили ихъ путемъ преемственнаго преданія, однакожъ вслѣдствіе многихъ неблагоріятныхъ условій, успѣли ихъ во многомъ измѣнить и оразнообразить.

Такъ объясняли происхожденіе означенныхъ истинъ, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, сами же древніе народы, обыкновенно относя ихъ къ первымъ людямъ, учимымъ Самимъ Богомъ, и всегда за провѣркою и открытіемъ ихъ подлинности обращаясь не къ позднѣйшимъ изобрѣтеніямъ и открытіямъ ума человѣческаго, а къ преданіямъ самой глубокой и отдаленной древности. *Сократъ*, напр., строгій защитникъ и блюститель древнихъ преданій, училъ, что древніе, будучи превосходнѣе насъ и ближе къ богамъ, передали намъ высокія познанія, принятыя отъ нихъ, а потому, нужно безъ опасенія вѣрить тому, чему учили они о Богѣ, хотя бы и пришлось подвергнуться опасности отъ утверждающихъ противное [1]). И *Платонъ*, подобно Сократу, твердо стоя за высокую значимость древнихъ преданій, причину сему указывалъ въ томъ, что первые люди, непосредственно вышедшіе изъ рукъ Бога, должны были знать Его, какъ своего Отца, и имъ, какъ дѣтямъ Его, должно въ этомъ вѣрить [2]). Тоже самое впослѣдствіи повто-

[1]) Phileb. opp. Plat. ed. Lips. 1816. t. III. p. 151 et 170.

[2]) Timaeus. opp. Plat. (ed. cit.) t. VII. p. 30 et 31.

рилъ и *Цицеронъ*, утверждая, что нужно твердо держаться и древнѣйшихъ преданій и древнѣйшей религіи, потому что „самое лучшее есть то, что было самымъ древнимъ и близкимъ къ Богу“ [1]),—каковое основаніе для полной вѣры въ древность *Луканъ* прямѣе выразилъ такъ: dixitque semel nascentibus auctor, quidquid scire licet [2]). Между тѣмъ нужно замѣтить, что не одни классическіе, но и другіе древніе народы, какъ удостовѣряютъ ученые изслѣдователи ихъ памятниковъ, твердо держались подобныхъ же вѣрованій, главный источникъ истины относя къ самой глубокой древности, и на послѣдней ступени возводя его, при посредствѣ первыхъ людей, къ Самому Богу [3]).

Такимъ образомъ нынѣшній постепенный ходъ въ развитіи людей, на который думаютъ опереться сторонники вышеозначенной гипотезы, не только ничего не говоритъ въ ея пользу, но даже прямо свидѣтельствуетъ противъ ней самой. Кромѣ того противъ ней сильно говорятъ еще и другія несомнѣнно важныя историческія свидѣтельства. Какъ извѣстно, ни одинъ изъ древнихъ народовъ, болѣе близкихъ къ первоначальной колыбели человѣчества, не утверждалъ того, чтобы первые люди находились въ гораздо менѣе совершенномъ и несравненно худшемъ состояніи, чѣмъ дальнѣйшіе ихъ потомки, тогда какъ наоборотъ мы встрѣчаемся съ сохранившимися у нихъ древними преданіями о состояніи первыхъ людей совершенно другаго свойства. По древнимъ напр. преданіямъ китайцевъ, „при сотвореніи перваго неба человѣкъ былъ внутренно соединенъ съ Верховнымъ Разумомъ, а по внѣшней жизни исполнялъ всѣ дѣла правды. Его сердце находило радость въ истинѣ и въ немъ не было ни малѣйшей

[1]) De legib. lib. II. c. 16.

[2]) Pharsal. lib. IX v. 575.

[3]) *Leland.* Nouv. demonstr. evangeliqu. 2 part. c. 2. p. 57—59.

примѣси лжи“ [1]). По ученію также древнихъ персовъ, первый мужъ и первая жена также были сначала чисты, невинны и покорны своему творцу (Ормузду) [2]). Тоже самое говорятъ и преданія индійцевъ, по которымъ въ первый періодъ человѣкъ отличался совершенствомъ по душѣ и тѣлу, и только въ дальнѣйшіе періоды люди повредились и подчинились господству грѣха [3]). А что не только восточные, но и другіе народы держались такихъ же преданій о первобытномъ состояніи человѣка, это яснѣе всего подтверждается существовавшею у всѣхъ народовъ тою любимою, въ разнообразныхъ видахъ передаваемою, поговоркою, что первый вѣкъ былъ золотой вѣкъ, смѣненный впослѣдствіи желѣзнымъ [4]). Для образчика, какъ древними понимаемъ былъ первый золотой вѣкъ, приводимъ слова одного изъ древнѣйшихъ поэтовъ, который такъ его изображаетъ: „первый вѣкъ былъ золотой; въ продолженіи его хранили вѣру и правду по доброй волѣ, хотя не было тогда ни законовъ, ни его защитниковъ. И даже земля тогда дѣвственная, не тронутая ни плугомъ, ни бороною, сама собою доставляла все“ [5]).

Но сторонники разсматриваемой нами гипотезы, не могши найти для ней фактическаго подтвержденія въ древне-историческихъ памятникахъ, обращаются къ настоящимъ временамъ, ссылаясь, какъ на доказательство въ ея пользу, на существующихъ и теперь совершенно дикихъ и необразованныхъ людей. Это, по ихъ мнѣнію, и есть первые люди, или люди сохранившіе то первобытное состояніе, въ какомъ находился первый человѣкъ. Но первые ли это люди? Чѣмъ это можно

---

[1]) См. Nicol. etud. philos. sur. le christianisme. 1852, t. II. p. 45.

[2]) Ibid. p. 42.

[3]) См. Рел. древн. міра. Архим. Хрисанѳа. 1873, т. I. стр. 280.

[4]) Даже Вольтеръ признавалъ это неоспоримо вѣрною историческою истиною (*Voltair.* Essai sur les moeurs. c. 4).

[5]) Ovid. Metamor. lib. I.

доказать? Если только они дѣйствительно составляютъ еще неизрасходовавшійся разсадникъ, изъ котораго путемъ постепеннаго саморазвитія произошли всѣ нынѣ существующіе образованные или полуобразованные народы, то какъ объяснить то крайнее отдаленіе и даже отчужденіе, въ какомъ находятся одни въ отношеніи къ другимъ, а также почему никогда не приходитъ мысль въ голову однимъ, что они прототипы всего человѣчества, и другимъ, что они представляютъ собою только естественное продолженіе и развитіе этихъ прототиповъ? Если, далѣе, означенные дикари составляютъ совершенно одно съ тѣми предполагаемыми предшественниками своими, которые будто бы путемъ естественнаго саморазвитія уже давно успѣли обратиться въ цивилизованныхъ или образованныхъ людей, то какъ понять то, что въ настоящее время они вовсе никакихъ не обнаруживаютъ слѣдовъ подобнаго рода духовно-нравственныхъ метаморфозъ? Вѣдь цѣлые вѣка проходятъ, какъ дикія племена живутъ внутри Африки, Америки или Австраліи, а между тѣмъ путемъ своего собственнаго саморазвитія не доходятъ ни до какой цивилизаціи, продолжая коснѣть въ самомъ глубокомъ невѣжествѣ и скотоподобной жизни, не смотря даже на то, что совнѣ и невдали отъ нихъ находятся цививилизующіе элементы, силящіеся сами своимъ вліяніемъ проторгнуться въ среду ихъ. Не ясный ли это знакъ, что человѣкъ самъ собою или изъ себя самаго не можетъ произвести просвѣтительныя совершенствующія его жизненныя начала и что, если бы первый человѣкъ не имѣлъ таковыхъ началъ и не передалъ ихъ потомству, ровно ничего не было бы изъ того просвѣтительнаго или культурнаго, чѣмъ нынѣ владѣетъ человѣчество? Не ясный ли это знакъ также и того, что дикіе люди—это не первые, а послѣдніе люди, послѣдніе потому, что они изолировали себя, отдѣлились и отродились отъ общаго жизненнаго корня человѣчества, ниспавши чрезъ это на степень животныхъ, по слову Псялмопѣвца: *человѣкъ въ чести*

сый не разумѣ, приложися скотомъ несмысленнымъ и уподобися имъ (Пс. 48, 21).

Но обратимся къ ученію о дальнѣйшей судьбѣ истиннаго, совершеннаго по душѣ и тѣлу, перваго человѣка, о которомъ мы знаемъ изъ откровенія и о которомъ сохранились болѣе или менѣе вѣрныя преданія и у всѣхъ древнихъ народовъ.

О Богѣ-Промыслителѣ человѣка послѣ его паденія.

§ 59.

Общее замѣчаніе.

Состояніе первобытнаго совершенства и блаженства первыхъ людей, каковое условливалось съ одной стороны самымъ близкимъ и особеннѣйшимъ промыслительнымъ отношеніемъ къ нимъ Бога, а съ другой столько же близкимъ и искреннимъ отношеніемъ къ Нему ихъ же самихъ, было, какъ извѣстно, непродолжительно, чему виною были сами же первые люди. Не смотря на то, что они обладали силами вполнѣ способными къ своему высокому назначенію, не смотря на то, что были ограждены самыми благопріятными для этого и всѣми внѣшними какъ естественными, такъ и сверхъестественными условіями, все же рѣшились уклониться отъ этого назначенія въ совершенно противоположную сторону, проявивъ это въ своемъ грѣхопаденіи или преступленіи данной Богомъ заповѣди. Естественнымъ же слѣдствіемъ сего было измѣненіе ихъ по своей природѣ къ худшему и соотвѣтственно съ симъ послѣдовавшее со стороны Бога измѣненіе въ Своихъ промыслительныхъ къ нимъ отношеніяхъ. А потому, обращаясь къ ученію о Богѣ-Промыслителѣ людей послѣ ихъ паденія, мы скажемъ сперва о грѣхопаденіи первыхъ людей

съ его разрушительными дѣйствіями на ихъ природу, впослѣдствіи распространившимися и на природу ихъ потомства, а послѣ и о самомъ, соотвѣтственно съ симъ измѣнившемся, промыслительномъ отношеніи Божіемъ къ падшимъ людямъ.

О грѣхопаденіи первыхъ людей съ его разрушительными слѣдствіями для ихъ собственной природы и природы ихъ потомства.

§ 60.

Ученіе откровенное.

а) *О грѣхопаденіи прародителей и слѣдствіяхъ его въ отношеніи къ нимъ самимъ.*

Какъ же учитъ откровеніе о грѣхопаденіи первыхъ людей? По его изображенію поводомъ къ нему послужило обольщеніе жены зміемъ, который былъ никто иной, какъ діаволъ, что подтверждается словами Самаго Іисуса Христа, именовавшаго діавола человѣкоубійцею искони (Іоан. 8, 44), а также *ап. Іоанна*, назвавшаго его древнимъ зміемъ и обольстителемъ (Апок. 12, 9)[1]. Чтобы склонить жену къ преступленію данной Богомъ заповѣди, змій или діаволъ въ образѣ змія внушаетъ ей ту лукавую и соблазнительную мысль, что будто бы Богъ какъ ей, такъ и ея мужу воспретилъ вкушать отъ одного изъ деревъ, стоящаго посреди рая, вовсе не потому, чтобы это могло быть для нихъ вредно, и тѣмъ болѣе угрожать смертью, а напротивъ потому именно, что Онъ зналъ, какъ скоро они вкусятъ отъ плодовъ этого дерева, тогда откроются глаза ихъ и они станутъ, какъ боги, знающіе добро и зло (Быт. 3, 4. 5). Какого рода предстояла опасность отъ увлеченія сею мыслію, это повидимому должно

[1]) Подтвержденіемъ же сего могутъ служить и слова книги Премудрости Соломоновой, что *завистію діаволею смерть вниде въ міръ* (Прем. 2, 24).

было быть совершенно очевидно для обольщаемой змiемъ жены, потому что склоняться своимъ вниманiемъ и сочувствiемъ на ея сторону уже значило колебать въ себѣ вѣру въ Бога, своего Творца и благодѣтеля, промѣнивая ее на довѣрiе дiаволу, а также это значило уже наклоняться къ тому, чтобы разорвать свой существующiй союзъ съ Богомъ и попытаться занять то новое въ отношенiи къ Нему независимое и равноправное положенiе, какое пророчилъ дiаволъ. Но жена вмѣсто того, чтобы отдалить отъ себя эту возмутительную и преступную мысль, всецѣло увлеклась ею, а потому естественно долженъ былъ возникнуть, и на самомъ дѣлѣ возникъ, въ душѣ ея самый гибельный грѣховный психическiй процессъ, состоявшiй съ одной стороны въ отчужденiи всѣхъ силъ душевныхъ отъ Бога, а съ другой въ настроенiи или направленiи ихъ въ совершенно противоположную сторону. *И видѣ жена*, говоритъ Бытописатель, изображая ея душевное состоянiе, *яко добро древо въ снѣдь, и яко угодно очима видѣти и красно есть еже разумѣти* (Быт. 3, 6), т. е. вмѣсто прежнихъ постоянныхъ мыслей о Богѣ, наполнявшихъ душу жены, все существо ея проникло одними помыслами и пожеланiями, обращенными на запрещенный плодъ, и притомъ такого рода безпорядочными и грубочувственными помыслами и пожеланiями, которымъ на языкѣ писанiя—имя похоти плоти (и видѣ, яко добро древо въ снѣдь), похоти очесъ (и яко угодно очима видѣти), и гордости житейской (и красно есть еже разумѣти) (1 Iоан. 2, 16). Самое же вкушенiе отъ запрещеннаго плода, которое съ женою раздѣлилъ и ея мужъ, раздѣлившiй, конечно, прежде и всѣ ея грѣховные помыслы и чувства, было уже только неизбѣжнымъ проявленiемъ вовнѣ возникшихъ и созрѣвшихъ внутри ихъ грѣховныхъ стремленiй и пожеланiй.

Понятно послѣ сего, какъ должны были быть велики и глубоки послѣдствiя грѣхопаденiя прародителей для ихъ бого-

подобной, обладавшей доселѣ столь важными совершенствами, природы. По изображенію Бытописателя, они, по своемъ грѣхопаденіи, услышавъ голосъ Господа Бога, ходящаго въ раю во время прохлады дня, скрылись отъ Его лица между деревьями рая (Быт. 3, 8). Это ясный знакъ того, что они вслѣдъ за паденіемъ очень далеки стали отъ Бога, отчуждивши себя какъ отъ Него Самаго, такъ и отъ Его доселѣ такъ щедро изливавшейся на нихъ благодати, что, конечно, должно было гибельно отразиться на всѣхъ ихъ духовныхъ силахъ. Какъ ослабѣлъ и померкъ ихъ умъ, это обнаружилось въ томъ, что они потеряли даже мысль о Вездѣсущемъ Богѣ, нашедши возможнымъ гдѣ-либо укрыться отъ Него (Быт. 3, 8), а какъ низвратилось ихъ сердце и наклонилась къ злому ихъ воля, это проявилось въ томъ, что они вмѣсто прежней сыновней любви, встрѣтили явившагося имъ Бога съ рабскимъ страхомъ, и вмѣсто того, чтобы принести предъ Нимъ искреннее раскаяніе, стали предлагать лукавыя оправданія, слагая свою вину то на змія, то другъ на друга, то отчасти на самаго Бога (Быт. 3, 10—13). Впрочемъ это не значитъ, чтобы падшіе прародители настолько отчуждились отъ Бога, чтобы потеряли всякую возможность стремиться къ Нему и познавать Его, или чтобы настолько низвратилась ихъ духовная природа, чтобы въ ней вовсе не осталось способности и никакого влеченія къ добру. То самое, что они, услышавъ голосъ Господа въ раю, тотчасъ узнали Его, и притомъ почувствовавъ при этомъ свою предъ Нимъ виновность и стыдъ, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ нихъ осталась еще способность познавать Бога, а также сохранилось чувство долга и отвѣтственности предъ Нимъ за всѣ свои поступки, сохранились, слѣдовательно, и остатки образа Божія, внутренно соединеннаго съ духовными силами человѣка.

§ 61.

б) *О слѣдствіяхъ грѣхопаденія прародителей въ отношеніи къ природѣ ихъ потомства.*

Между тѣмъ, по ученію откровенія, грѣхъ прародителей не только въ одну ихъ природу внесъ губительную порчу, но своими разрушительными слѣдствіями онъ долженъ былъ отразиться и дѣйствительно отразился и на всѣхъ ихъ потомкахъ вслѣдствіе преемственнаго принятія послѣдними отъ первыхъ не только природы, но вмѣстѣ съ нею и грѣховной порчи.

По свидѣтельству Моисея, Господь Богъ, наказавши потопомъ допотопныхъ людей, которыхъ „развращеніе такъ было велико, что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зломъ во всякое время“ (Быт. 6, 5), послѣ потопа по принятіи благоуханной жертвы Ноевой, „сказалъ въ сердцѣ Своемъ: не буду больше проклинать землю за человѣка, потому что помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его“ (Быт. 8, 21). Если въ этихъ словахъ прямо не указывается, гдѣ послѣдній корень зла, такъ глубоко поражающаго собою людей, то ясно предполагается, что его нужно искать вблизи къ рожденію человѣка или въ связи съ нимъ, потому что зло начинаетъ проявлять себя въ помышленіяхъ сердца человѣческаго уже отъ юности [1]), Между тѣмъ на этотъ именно, а не иной источникъ всеобщей людской грѣховности прямо указываетъ *Іовъ*, когда говоритъ: „кто родится чистымъ отъ нечистаго? ни одинъ“ (Іов. 14, 4). На тотъ же источникъ грѣха съ совершенною ясностію указываетъ и Давидъ, когда, не смотря на то, что рожденъ былъ отъ благочестивыхъ родителей, гово-

---

[1]) Не лишне здѣсь замѣтить, что, по свидѣтельству Моисея же, хотя Богъ всѣхъ людей признавалъ до глубины души пораженными зломъ, но не отрицалъ присутствія въ нихъ остатковъ своего образа, потому что, угрожая человѣкоубійцамъ большимъ взысканіемъ за пролитіе человѣческой крови, Онъ прямо указалъ на то, что человѣкъ созданъ по образу Божію (Быт. 9. 6).

ритъ о себѣ: *се бо въ беззаконіихъ* (беззаконіи) *зачатъ есмь и во грѣсѣхъ* (во грѣхѣ) *роди мя мати моя* (Пс. 50, 7). А потому, какъ самъ Давидъ, такъ и другіе св. писатели относительно всѣхъ людей утверждали, что всѣ уклонились (отъ добра) и сдѣлались равно непотребными" (Пс. 13, 1—3; 52, 3. 4), что „нѣтъ человѣка, который не согрѣшилъ бы" (3 Цар. 8, 46), или что нѣтъ никого, „кто могъ бы сказать: я очистилъ мое сердце, я чистъ отъ грѣха моего" (Притч. 20, 9).

Новозавѣтное же откровеніе еще яснѣе и прямѣе учитъ какъ о всеобщей грѣховности людей, за исключеніемъ одного Іисуса Христа по человѣчеству свято и необычайно родившагося отъ Пресвятой Дѣвы подъ наитіемъ Св. Духа (Лук. 1, 35), такъ и о внутренней зависимости этой грѣховности, при посредствѣ рожденія отъ грѣховности падшихъ нашихъ прародителей. Самъ Спаситель въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ, уча о необходимости, при вступленіи въ царствіе Божіе, новаго рожденія или рожденія водою и Духомъ, вотъ на что указалъ какъ на причину такой необходимости: *рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ есть* (Іоан. 3, 6). По заключающейся здѣсь мысли никто изъ людей, если не возродится водою и Духомъ, потому именно не можетъ войти въ царствіе Божіе, что каждый человѣкъ самъ въ себѣ есть не духовный, а плотскій человѣкъ, всѣ же люди потому рождаются плотскими, что плотскіе—всѣ ихъ родители, а слѣдовательно и во главѣ ихъ стоящіе прародители.

Но съ особенною силою, а также обстоятельностію учитъ о наслѣдственной грѣховности людей *ап. Павелъ*. По его ученію, *якоже единѣмъ человѣкомъ* (т. е. Адамомъ, какъ поясняется въ ст. 14), *грѣхъ*—(въ смыслѣ расположенія ко грѣху или грѣховности—ἁμαρτία, а не въ смыслѣ дѣйствительнаго грѣховнаго проступка—παράπτωμα) *въ міръ вниде и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Рим. 5, 12). Т. е. грѣхъ, влекущій за собою смерть,

распространился въ мірѣ не по чему либо иному, какъ вслѣдствіе того, что онъ привзошелъ въ міръ, проистекши отъ перваго человѣка какъ своего первоисточника, такъ что если бы этого не было, то не было бы въ мірѣ и людей грѣшныхъ, а также сопряженной съ симъ всеобщей смерти, а такъ какъ случилось противное, то и подвергаются смерти всѣ люди, являясь грѣховными, какъ и первый человѣкъ. Эту мысль о внутренней зависимости грѣховности всѣхъ людей отъ грѣховности Адамовой еще яснѣе выражаетъ Апостолъ, проводя такого рода параллель между первымъ человѣкомъ и Іисусомъ Христомъ въ ихъ отношеніяхъ ко всѣмъ людямъ: *якоже единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе, такожде и единаго оправданіемъ во вся человѣки вниде оправданіе жизни*; *якоже бо ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози* (Рим. 5, 18 и 19); *якоже бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ* (Кор. 15, 22). Изъ этой параллели совершенно ясно, что корень грѣховности людей заключается не въ нихъ самихъ, а въ ихъ родоначальникѣ Адамѣ, отъ котораго къ нимъ грѣхъ переходитъ и переходитъ къ нимъ именно по тому одному, что они отъ него происходятъ. А такъ какъ, по апостолу, всѣ люди путемъ рожденія происходятъ отъ Адама (Дѣян. 17, 26), то и всѣ они грѣховны, исключая одного Іисуса Христа, *невѣдѣвшаго грѣха* (2 Кор. 5, 21), *и искушеннаго по всяческимъ по подобію, развѣ грѣха* (Евр. 4, 15), всѣ лишены славы Божіей (Рим. 3, 23), всѣ по естеству чада гнѣва (Божія) (Ефес. 2, 3).

Что же такое, по ученію ап. Павла, тотъ грѣхъ, который, происходя и переходя отъ перваго человѣка, господствуетъ надъ всѣми потомками Адамовыми, и какова сила его и дѣйствіе? Этотъ грѣхъ, по Апостолу, есть нѣкоторое живое грѣховное начало, которое живетъ въ плоти или той сторонѣ души человѣческой, какой она ближе всего соприкасается и прикрѣпляется къ тѣлу (Рим. 7, 18), и живетъ до самой смерти или разрѣшенія души отъ тѣла (ст. 24). Дѣйствіе же его обна-

руживается въ томъ, что онъ, хотя находится въ человѣкѣ, но какъ какой-то инородный законъ воюетъ противъ закона ума его и дѣлаетъ его плѣнникомъ грѣховнаго закона, такъ что даже когда человѣкъ желаетъ добраго, творитъ недоброе, котораго хочетъ, а злое, котораго не хочетъ, поступая такимъ образомъ, конечно, не самъ собою, но вслѣдствіе живущаго въ немъ грѣха (Рим. 5, 18—23). Впрочемъ, по Апостолу, сила его не настолько велика, чтобы въ человѣкѣ подавляла все доброе, такъ какъ въ послѣднемъ, не смотря на господствованіе въ немъ грѣха, остается неприкосновеннымъ соуслажденіе по внутреннему человѣку закону Божію (ст. 22), а также остается неприкосновеннымъ желаніе добра (ст. 18), вслѣдствіе чего послѣдователь Христовъ, не смотря на свое рабство по плоти закону грѣха, при помощи Божіей, можетъ служить умомъ закону Божію (ст. 25), а также и язычники, живущіе внѣ откровенія, могутъ знать Бога и творить по самому естеству нѣчто сообразное съ закономъ, написаннымъ на сердцахъ ихъ (Рим. 1, 19 и 20; 2, 14 и 15).

Ученіе церковно-отеческое.

§ 62.

а) *О грѣхопаденіи прародителей и его слѣдствіяхъ въ отношеніи къ нимъ самимъ.*

Согласно съ откровеніемъ о грѣхопаденіи первыхъ людей и печальныхъ его слѣдствіяхъ, какъ въ отношеніи къ нимъ самимъ, такъ и въ отношеніи къ ихъ потомству, учили и древніе отцы и учители церкви.

По ихъ представленію, основывающемуся на выше указанныхъ мѣстахъ Св. Писанія, первые люди тоже не сами собою пали, потому что обольщены были и побуждены къ этому

вселившимся въ змія діаволомъ [1]), но сами явились отвѣтственными предъ Богомъ виновниками своего грѣхопаденія, имѣвъ въ своемъ распоряженіи всѣ средства нужныя для того, чтобы его избѣгнуть, какъ-то: здоровыя и крѣпкія духовныя силы съ полною свободою своей воли, всѣ внѣшнія условія самыя благопріятныя, и кромѣ того изобильно на нихъ изливающуюся и всегда готовую во всемъ помочь имъ вседѣйственную благодать Божію [2]). Въ чемъ же, по ихъ ученію, состояло самое грѣхопаденіе прародителей, и отъ чего оно такъ глубоко и важно было по своимъ слѣдствіямъ? Въ виду этого вопроса, какъ извѣстно, въ ихъ время многіе не находили возможнымъ понять всю глубину и тяжесть грѣха прародительскаго, если только разумѣть буквально подъ нимъ вкушеніе отъ запрещеннаго древа райскаго, или же если подъ тѣмъ деревомъ, отъ котораго вкусили прародители, разумѣть одно обыкновенное, похожее на всѣ другія деревья, дерево, а потому или весь разсказъ Моисеевъ о данной Богомъ и нарушенной человѣкомъ заповѣди понимали въ особомъ аллегорическомъ смыслѣ [3]),

---

[1]) Напр. *Іустинъ* (Dialog. cum Tryph. c. 103 et 124); *Иринеи* (Contr. haeres. lib. V. c. 24. n. 1); *Тертулліанъ* (De patient. c. 5); *Амвросій* (De paradis. c. II. n. 9); *Златоустъ* (In Genes. homil. 16. n. 2); *Θеодоритъ* (In Genes. quaest. 32); *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. II. c. 10).

[2]) *Златоустъ* напр. (In Genes. homil. 17. n. 4); *Августинъ* (De civit. Dei. lib. XIV. c. 15); *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. II. c. XII).

[3]) Изъ древне-церковныхъ писателей аллегорически понимали разсказъ о грѣхопаденіи прародителей только *Климентъ александрійскій* и *Оригенъ*, изъ коихъ первый, слѣдуя Филону, грѣхопаденіе ихъ полагалъ въ нарушеніи заповѣди, воспрещавшей преждевременное супружество (Strom. V, 582), а послѣдній, согласно съ своею теоріею предсуществованія душъ, разумѣлъ подъ нимъ домірное паденіе этихъ душъ, изгнанныхъ съ неба на землю и поселенныхъ въ тѣла, что будто бы обозначено въ образѣ изгнанія Адама изъ рая и облеченія его въ ризы кожанныя (Contr. Cels. IV. 40; у *Епиф.* Haeres. 47). Изъ еретиковъ же весьма многіе держались чисто аллегорическаго пониманія, какъ напр. *енкратиты* (у *Климент. алекс.* Strom. III, 12) и *манихеи* (у *Август.* De morib. manich.), объяснявшіе заповѣдь, вопреки ясному благословенію Божію брачнаго

или же, останавливаясь на одномъ только запрещенномъ деревѣ, познанія добра и зла, отъ котораго вкусили прародители, настаивали на томъ, что это не было обыкновенное, а особеннѣйшее и именно такое дерево, которое будто бы въ самой природѣ своей заключало вредоносную, разрушительную силу и потому гибельно было для вкусившихъ его [1]). Но всѣ подобныя толкованія разсказа Моисеева о грѣхопаденіи прародителей, какъ несогласныя съ духомъ Писанія, древніе отцы и учители отвергали, сами понимая его большею частію исторически-буквально, и при этомъ находя вполнѣ возможнымъ понять и опредѣлить всю важность грѣхопаденія первыхъ людей, не смотря на кажущуюся съ перваго раза его незначительность.

Уже то одно, что многіе изъ нихъ, какъ мы сейчасъ видѣли, подъ зміемъ разумѣли дѣйствительно змія только со вселившимся въ него діаволомъ, служитъ яснымъ свидѣтельствомъ буквально-историческаго пониманія ими грѣхопаденія первыхъ людей. А между тѣмъ, какъ сейчасъ увидимъ, многіе изъ нихъ въ такомъ же смыслѣ понимали и запрещенное древо познанія добра и зла, отъ котораго вкусивъ, прародители согрѣшили. *Θеофилъ антіохійскій,* напр., указавши на то, что всѣ деревья райскія, а слѣдовательно и древо познанія добра и зла были произведены Богомъ изъ земли, замѣчаетъ: „прекрасно было само по себѣ дерево познанія, прекраснъ былъ и его плодъ. Ибо не оно, какъ думаютъ нѣкоторые, было смертоносно, но преслушаніе заповѣди... И отецъ иногда повелѣваетъ своему сыну удаляться отъ какихъ либо вещей, и

союза (Быт. 1, 28), въ смыслѣ запрещенія этого союза, и потому полагавшіе грѣхъ прародителей не въ преждевременномъ только, а въ самомъ по себѣ ихъ будто бы грѣховномъ супружескомъ союзѣ.

[1]) Что было въ большомъ ходу такое мнѣніе, это будетъ видно изъ нижеслѣдующихъ отеческихъ свидѣтельствъ.

если сынъ преступаетъ отеческое повелѣніе, то подвергается наказанію за непослушаніе; но не самыя тѣ вещи наносятъ ему удары, а непослушаніе приноситъ наказаніе непослушному. Такъ и первозданнаго подвергло изгнанію изъ рая, труду, печали, болѣзни и наконецъ смерти не то, что будто бы въ деревѣ познанія заключалось что либо злое, а непослушаніе“ [1]). Далѣе, по мнѣнію Ѳеофила, то самое знаніе, какое было сокрыто въ плодѣ, само въ себѣ было прекрасно, но только по отношенію къ еще не возросшему человѣку составляло пищу не по его силамъ, почему и было воспрещено ему Богомъ, а отнюдь не потому, чтобы Богъ изъ зависти лишилъ его человѣка [2]). Подобнымъ же образомъ думали о древѣ познанія добра и зла Златоустъ, Августинъ и Ѳеодоритъ, но съ тѣмъ различіемъ, что они, находя нужнымъ точнѣе опредѣлить причину и смыслъ наименованія этого дерева деревомъ познанія добра и зла, въ виду разныхъ еретическихъ мнѣній, настаивали на томъ, что оно такъ названо вовсе не потому, чтобы въ самой природѣ своей заключало познаніе добра и зла, а только потому, что оно имѣло послужить и на самомъ дѣлѣ послужило поводомъ или случаемъ къ опытному распознаванію человѣкомъ вслѣдъ за добромъ и зла. Такъ *Злато-*

---

[1]) Ad Autol. lib. II. n. 25.

[2]) Послѣдняя мысль относится уже къ тому воззрѣнію, по которому нѣкоторые изъ древнихъ учителей съ чувственнымъ пониманіемъ древа познанія добра и зла соединяли и духовное, разумѣя въ послѣднемъ случаѣ подъ нимъ такое знаніе, до котораго еще не доросъ человѣкъ, и которое Богомъ было воспрещено ему по этой, а не какой либо иной, недостойной Бога, причинѣ. „Древо познанія, говоритъ напр. *Григорій Богословъ*, было насаждено вначалѣ не злонамѣренно и запрещено не по зависти... Напротивъ же оно было хорошо для употребляющихъ благовременно; потому что это дерево, по моему умозрѣнію, было созерцаніемъ, къ которому безопасно могутъ приступить только чрезъ опытъ усовершившіеся, но не хорошо для простыхъ еще и неумѣренныхъ въ своихъ желаніяхъ, подобно тому какъ и совершенная пища не полезна для слабыхъ и требующихъ молока“ (Orat. 38. n. 12). Таково же мнѣніе и Дамаскина (De f. d. orthodox. lib. II. c. 11).

устъ, съ особенною силою опровергая бывшее въ его время въ ходу мнѣніе, будто бы древо познанія добра и зла, какъ показываетъ самое его наименованіе, въ себѣ самомъ заключало и послѣ вкушенія отъ него сообщало и человѣку таковое знаніе, противопоставляетъ ему то, что человѣкъ, одаренный совершеннѣйшимъ разумомъ, и даже сподобившійся дара пророчества, не могъ на первыхъ же порахъ не обладать нужнымъ знаніемъ добра и зла, подобно тому какъ и животныя сразу обладали знаніемъ полезной для нихъ и вредной пищи, и что, поэтому, онъ если получилъ какое либо новое знаніе по вкушеніи отъ запрещеннаго плода, то только познаніе своей грѣховности, соединенной съ чувствомъ стыда, на что и указываютъ слова: *и отверзостася очи ихъ, и познаста, яко наги быша* (Быт. 3, 7). Отсюда же Златоустъ приходитъ къ тому выводу, что запрещенное древо отнюдь не заключало въ себѣ какого либо знанія, названо же оно древомъ познанія добра и зла потому, что при посредствѣ его человѣкъ согрѣшилъ и, согрѣшивши, опытно позналъ гибельность зла сравнительно съ испытаннымъ прежде благомъ добра, отъ каковаго дѣйствія и дано имя самому дереву, согласно съ обычаемъ Писанія давать многимъ мѣстамъ или вещамъ имена отъ случавшихся при нихъ событій [1]). И по *Августину*, дерево запрещенное названо деревомъ познанія добра и зла не потому, будто оно имѣло силу сообщить прародителямъ познаніе о добрѣ и злѣ, котораго они прежде не имѣли, а потому, что чрезъ вкушеніе отъ него они имѣли опытно познать то великое различіе, какое существовало между добромъ, отъ котораго ниспали, и зломъ, въ которое впали" [2]). *Θеодоритъ* же еще опредѣленнѣе и полнѣе выражаетъ мысль о буквально историческомъ значеніи древа познанія добра и

---

[1]) In Genes. homil. 16. n. 5 et 6.

[2]) De civit. Dei. lib. XIV. c. 17.

зла. „Божественное Писаніе утверждаетъ, говоритъ онъ, что и древо жизни и древо познанія добра и зла выросли изъ земли, слѣдовательно по природѣ своей они сходны съ прочими растеніями. Подобно тому какъ древо крестное есть обыкновенное дерево, но оно же, по причинѣ спасенія, получаемаго чрезъ вѣру въ Распятаго на немъ, называется спасительнымъ; такъ и эти древа суть обыкновенныя растенія, выросшія изъ земли, но по божественному опредѣленію одно изъ нихъ названо древомъ жизни, а другое, такъ какъ послужило орудіемъ къ познанію грѣха, древомъ познанія добра и зла“ [1]).

Чѣмъ же древніе учители опредѣляли высшую степень важности грѣхопаденія прародителей, полагая его въ одномъ нарушеніи повидимому не важной заповѣди, заключающейся только въ запрещеніи вкушенія отъ одного дерева райскаго? По ихъ воззрѣнію, заповѣдь эта сама въ себѣ дѣйствительно была очень проста, а вмѣстѣ съ симъ и очень легка, но это самое должно было дѣлать тѣмъ болѣе неизвинительнымъ ея нарушеніе со стороны человѣка, особенно если принять во вниманіе, что такъ много было для него важныхъ и сильныхъ побужденій къ ея исполненію, какъ въ нескудно изливающихся на него дарахъ промыслительной любви и вседѣйственной благодати Божіей, такъ и въ той страшной смертной угрозѣ, которою ограждена была Богомъ неприкосновенность заповѣди [2]). Между тѣмъ таже заповѣдь по своему внутреннему смыслу и значенію была весьма важна, такъ какъ ею опредѣлялась и условливалась прочность и незыблемость тѣхъ близкихъ и внутреннихъ отношеній человѣка къ Богу, отъ которыхъ всецѣло зависѣло какъ все его дальнѣйшее духовно-

---

[1]) In Genes. quaest. 27.

[2]) *Злат.* In Genes. homil. 14. n. 3; homil. 17. n. 4. *Августъ.* De civit. Dei. lib. XIV. c. 12. *Θеодорит.* In Genes. quaest. 38.

нравственное преспѣяніе, такъ и нераздѣльно соединенное съ нимъ блаженство—въ единеніи съ Богомъ. Такъ ею прежде всего отъ человѣка требовалось то, что существенно было важно и необходимо въ его отношеніяхъ къ Богу, чтобы онъ, хотя былъ владыкою всего земнаго, никогда не забывалъ и всегда помнилъ о Томъ, Кому всѣмъ этимъ обязанъ и Кто есть верховный Владыка, какъ всего, такъ и его самаго [1]). Далѣе, ею требовалось тоже весьма важное и существенно-необходимое въ отношеніяхъ человѣка къ Богу,—это безусловное повиновеніе Создателю, составляющее собою начало и какъ бы мать всѣхъ добродѣтелей [2]). Наконецъ ею требовалось и то, что было самаго важнаго и необходимаго въ отношеніяхъ первыхъ людей къ себѣ самимъ, чтобы они не забывали о высокомъ превосходствѣ своей богоподобной души сравнительно со всѣмъ плотскимъ и чувственнымъ и не подчиняли ее послѣднему [3]), вслѣдствіе чего можно сказать, что заповѣдь, данная Богомъ первому человѣку, заключала въ себѣ, конечно, въ зародышевомъ видѣ, весь божественный законъ [4]). Преступленіе, поэтому прародителями данной имъ заповѣди было грѣхомъ діавольской гордыни, внушившей имъ разорвать свой союзъ съ Богомъ, чтобы самимъ по себѣ жить своею независимою жизнію [5]), грѣхомъ возмутительнаго неповиновенія и противленія волѣ Божіей, выраженной въ заповѣди [6]), а также грѣхомъ глубокаго приниженія своей собственной природы чрезъ подавленіе въ душѣ высшихъ духовныхъ ея стремленій и вовлеченіе ея въ стремленія плотскія и грубо-чувственныя [7]) было, слѣдовательно, преступленіемъ необычайно боль-

---

[1]) *Злат.* In Genes. homil. 16. n. 6.

[2]) *Августъ.* Contr. adversar. leg. et prophet. I. c. 14; in Psalm. 71.

[3]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

[4]) *Тертул.* Advers. judaeos. c. 2.

[5]) *Злат.* In Matth. homil. 65 n. 6.

[6]) *Августъ.* Contr. adversar. leg. et prophet. I. c. 14.

[7]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

шой важности. „Здѣсь были, по словамъ *бл. Августина*, и гордость, потому что человѣкъ восхотѣлъ находиться во власти болѣе своей, нежели Божіей, и поруганіе святыни, потому что не повѣрилъ Богу, и человѣкоубійство, потому что подвергнулъ себя смерти, и любодѣяніе духовное, потому что непорочность человѣческой души нарушена обольщеніемъ змія, и татьба, потому что воспользовался запрещеннымъ древомъ, и любостяжаніе, потому что возжелалъ большаго, чѣмъ сколькимъ долженъ былъ довольствоваться“ [1]).

Понятно послѣ сего, какъ должны были быть для прародителей велики слѣдствія ихъ грѣхопаденія, великость которыхъ въ свою очередь свидѣтельствуетъ о великости самаго ихъ грѣха [2]). Какъ скоро они согрѣшили, тотчасъ лишились благодати Божіей [3]), или общенія съ Богомъ [4]), а вмѣстѣ съ симъ лишились своей прежней здоровой и стройной духовной жизни, потому что жизнію ихъ былъ Богъ; и насколько поэтому они удалились отъ Бога, настолько удалились отъ жизни и приблизились къ смерти [5]). Эта разрушительная перемѣна, послѣдовавшая во всей ихъ духовной жизни, понятно,

---

[1]) Enchirid. c. 45. По *Тертулліану* же въ преступленіи прародителей заключался грѣхъ противъ всѣхъ заповѣдей десятословія. „Если бы, говоритъ онъ, Адамъ и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы противъ Его заповѣди; если бы любили ближняго, т. е. другъ друга, не повѣрили бы убѣжденію зміеву, и вслѣдъ затѣмъ не совершили бы убійства надъ самими собою, потерявъ безсмертіе чрезъ нарушеніе заповѣди; не совершили бы кражи, вкусивши тайно отъ плода древа и стараясь укрыться подъ древомъ отъ лица Божія; не содѣлались бы причастниками лжесвидѣтельствующему діаволу, повѣривъ ему, что будутъ *яко бози* (Быт. 3, 8), и такимъ образомъ не оскорбили бы Отца своего Бога, Который произвелъ ихъ отъ персти земной, какъ бы отъ чрева матери; наконецъ, если бы они не пожелали чужаго, то не вкусили бы отъ плода запрещеннаго“ (Advers. judaeos. c. 2).

[2]) *Августъ.* Opp. imperf. contr. Iulian. VI. c. 25.

[3]) Ibid. De civit. Dei. lib. XIII. c. 13.

[4]) *Тат.* Orat. ad graec. c. 2. *Григор. нис.* Orat. 38. n. 12.

[5]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auctor mal. n. 7.

коснулась и всѣхъ силъ ихъ души. Ихъ прежде всего пораженный разумъ потерялъ свою прежнюю мудрость и прозорливость, что̀ обнаружилось въ потерѣ ими даже мысли о Вездѣсущемъ и Всевѣдущемъ Богѣ, отъ Котораго они думали укрыться подъ деревьями [1]), и кромѣ того онъ вдался въ грѣховныя помышленія [2]). Ихъ воля потеряла прежнюю святость и стала злою [3]), такъ какъ въ ней утвердился законъ грѣха [4]). Ихъ сердце тоже утратило свою прежнюю чистоту и непорочность и всецѣло прониклось грубо-чувственными безпорядочными стремленіями и пожеланіями [5]), такъ какъ ихъ душа подчинилась тѣлу, и въ нихъ вмѣсто того, чтобы разумному управлять неразумнымъ, неразумная похоть стала управлять разумомъ [6]). Совмѣстно съ симъ въ душѣ ихъ, понятно, послѣдовало и помраченіе или искаженіе самаго образа Божія, такъ что въ этомъ отношеніи падшій человѣкъ сталъ похожъ на того домовладыку, который, или замаравъ лицо свое грязью, или надѣвъ на себя маску, сталъ неузнаваемъ для всѣхъ своихъ домашнихъ, прежде хорошо его знавшихъ и ему подчинявшихся [7]). Впрочемъ падшій человѣкъ, по ученію древне-

[1]) *Григор. наз.* Epist. ad Kledon. 1. adver. Apolinar. *Злат.* In Genes. homil. 17. n. 2. Можно замѣтить, что этимъ ученіемъ о поврежденности ума въ падшемъ человѣкѣ само собою ниспровергалось то лжеученіе офитовъ, будто бы человѣкъ, преступивши заповѣдь, по внушенію змія, въ которомъ явилась мудрость, не только не потерялъ, но еще увеличилъ свое прежнее знаніе. Между тѣмъ св. *Ириней* по поводу этого заблужденія гораздо прежде писалъ слѣдующее: „діаволъ, будучи отпадшимъ духомъ, то только и можетъ, что совершилъ вначалѣ, т. е. возмущать и увлекать умъ человѣка къ преступленію заповѣдей Божіихъ и мало по малу ослѣплять сердца служащихъ истинному Богу, чтобы они забыли Его и поклонялись Ему, какъ Богу“ (Advers. haeres. lib. V. c. 24. n. 3).

[2]) *Аѳанас.* Contr. Apollin. lib. II. n. 6.

[3]) *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 7.

[4]) *Аѳанас.* Contr. Apollin. lib. II. n. 6.

[5]) *Васил. велик.* Слово о подвижн. Тв. св. отц. т. IX. стр. 68. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c. 10.

[6]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. II. c.. 10.

[7]) *Злат.* Exposit. in Psalm. 3.

отеческому, не настолько былъ поврежденъ своимъ грѣхопаденіемъ, чтобы въ немъ не осталось уже никакихъ слѣдовъ и задатковъ добра. Хотя его разумъ помрачился и сталъ слабъ, но не потерялъ стремленія искать Бога и способности принимать и уразумѣвать откровенія Божіи [1]). Не настолько также повредились въ немъ воля и сердце, чтобы въ немъ не осталось даже никакого желанія добра и никакой способности дѣлать доброе, такъ какъ свобода выбора лучшаго, отличающая его отъ животныхъ, дѣйствующихъ по одной необходимости, осталась неотъемлемымъ достояніемъ его природы [2]), и такъ какъ самый надъ нимъ судъ Божій, растворенный милостію, предполагаетъ въ нѣкоторой долѣ оставшуюся въ немъ возможность или способность воспользоваться этою божественною милостію [3]). Наконецъ и образъ Божій не настолько повредился въ павшемъ человѣкѣ, чтобы отъ него не осталось никакихъ слѣдовъ въ немъ,—онъ только помрачился [4]), потерялъ свой прежній блескъ [5]) и цѣнность [6]).

Согласно съ симъ учила восточная церковь и въ дальнѣйшія времена, что̀ видно изъ позднѣйшихъ исповѣданій ея вѣры. Такъ въ православномъ исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви восточной относительно грѣхопаденія прародителей и его слѣдствій для ихъ природы читаемъ слѣдующее: „поелику человѣкъ, бывшій невиннымъ, не сохранилъ заповѣди Божіей въ раю, взявъ отъ запрещеннаго плода и вкусивъ отъ него, то вслѣдствіе сего лишился достоинства своего и того состоянія, какое имѣлъ во время своей невинности [7]). Тогда вдругъ погубилъ онъ совершенство разума и вѣ-

[1]) *Tatiанъ.* Contr. graec. c. 13.

[2]) *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 6.

[3]) *Злат.* In Genes. homil. 17. *Ирин.* Contr. haeres. lib. IV. c. 39. n. 1.

[4]) *Злат.* Exposit. in Psalm. 3.

[5]) *Васил. велик.* Слово о подвижн. Тв. св. отц. т. IX. стр. 68.

[6]) *Макар. велик.* Homil. 12.

[7]) Прав. испов. чл. 1. вопр. 22.

денія, его воля преклонилась болѣе ко злу, нежели къ добру, и такимъ образомъ вслѣдствіе содѣяннаго имъ зла, его состояніе невинности и безгрѣшности перемѣнилось въ состояніе грѣховности [1]). Впрочемъ воля осталась неповрежденною по отношенію къ желанію добра и зла“ [2]). Въ посланіи же восточныхъ патріарховъ о томъ же говорится слѣдующее: „вѣруемъ, что первый человѣкъ, сотворенный Богомъ, палъ въ раю въ то время, когда преслушалъ заповѣдь Божію, послѣдовавъ совѣту змія [3]). Падшій же чрезъ преступленіе человѣкъ уподобился безсловеснымъ скотамъ, то есть, помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силы, которую получилъ отъ преблагаго Бога. Ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ и слѣдовательно не человѣкомъ, но онъ сохранилъ ту природу, съ которою сотворенъ былъ, и природную силу свободную, живую и дѣятельную, такъ что по природѣ могъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла“ [4]).

§ 63.

б) *О слѣдствіяхъ грѣхопаденія прародителей въ отношеніи къ природѣ ихъ потомства или наслѣдственной грѣховной порчѣ.*

Но губительныя слѣдствія грѣха, поразившаго собою всю природу первыхъ людей, по ученію церкви, не ограничились только ими одними, а простерлись и на всѣхъ ихъ потомковъ, которые, преемственно чрезъ рожденіе принимая отъ нихъ свою природу, вмѣстѣ съ симъ наслѣдуютъ и грѣховную порчу, получившую названіе прародительскаго или первороднаго грѣха.

---

[1]) Тамъ же вопр. 23.

[2]) Тамъ же вопр. 27.

[3]) Членъ 6.

[4]) Членъ 14.

Яснымъ свидѣтельствомъ такой вѣры древней церкви служитъ уже то одно, что въ ней, какъ извѣстно, еще съ апостольскихъ временъ существовалъ обычай крестить младенцевъ, и крестить *во оставленіе грѣховъ* [1]), по поводу чего еще *Оригенъ* справедливо замѣчалъ слѣдующее: „если младенцы крещаются во оставленіе грѣховъ, то какихъ же грѣховъ? Развѣ когда либо они согрѣшили? Для чего другаго можетъ быть имъ нужна купель крещенія, если не ради того, какъ мы сейчасъ сказали, что *никтоже чистъ будетъ отъ скверны, аще и единъ день житія его на земли*? Итакъ младенцы крещаются потому, что чрезъ таинство крещенія очищаются отъ скверны рожденія " [2]). А между тѣмъ мы встрѣчаемся съ непрерывнымъ рядомъ древнихъ отцевъ и учителей, которые въ отдѣльности и на соборахъ ясно выражаютъ и подтверждаютъ туже самую вѣру церкви. Уже *св. Іустинъ* довольно ясно учитъ о внутренней зависимости отъ грѣха прародителей всеобщей грѣховности, вмѣстѣ съ проклятіемъ распространившейся на всѣхъ людей [3]), исключая только одного Іисуса Христа, родившагося безъ грѣха отъ Дѣвы [4]). Такъ, по его словамъ, „родъ человѣческій отъ Адама подпалъ смерти и обольщенію змія, потому что каждый по своей собственной винѣ творилъ зло" [5]). Если, по выраженной здѣсь мысли, родъ человѣческій, начиная съ самаго Адама, подпалъ смерти, то, конечно, совмѣстно съ симъ съ Адама же подвергся онъ и самому грѣху Адамову, какъ причинѣ смерти, на что указываютъ и самыя выраженія Іустиновы: „подпалъ обольщенію

---

[1]) Смотр. *Ирин.* Contr. haeres. lib. II. c. 22. n. 4. *Ориг.* lib. V. in cap. 6. epist. ad Roman. n. 9. *Кипр.* Epist. 59. ad Fid. de laps. *Амврос.* De Abrah. c. II. n. 81. *Августъ.* Serm. 115. n. 4.

[2]) In Luc. homil. 14.

[3]) Dialog. cum Tryph. c. 95.

[4]) Ibid. c. 23.

[5]) Ibid. c. 88.

змія". Правда, эту мысль повидимому совершенно ослабляютъ послѣднія слова: „потому что каждый по своей собственной винѣ творилъ зло", но ихъ не трудно понять въ такомъ смыслѣ, что хотя всѣ люди подверглись въ Адамѣ обольщенію змія, но тѣмъ не менѣе у каждаго осталась воля, способная избирать и дѣлать доброе [1]), а потому, если всѣ творили злое, то дѣлали это не по чьей либо иной, а своей собственной волѣ, и этимъ самымъ оправдывали судъ Божій, поразившій смертію весь родъ человѣческій, начиная съ Адама. Впрочемъ и самъ Іустинъ свою мысль въ другомъ мѣстѣ выражаетъ яснѣе и прямѣе, когда, касаясь необходимости для всѣхъ возрожденія въ купели крещенія, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „такъ какъ мы не знаемъ перваго своего рожденія, и по необходимости родились изъ влажнаго сѣмени чрезъ взаимное совокупленіе родителей, и выросли въ худыхъ нравахъ и дурномъ образѣ жизни, то, чтобы не оставаться намъ чадами необходимости и невѣденія, а стать чадами свободы и знанія, и чтобы получить намъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ,— въ водѣ именуется на хотящемъ возродиться и раскаявшемся во грѣхахъ имя Отца всего и Владыки-Бога" [2]). Такъ какъ въ приведенномъ мѣстѣ необходимость и невѣдѣніе въ каждомъ невозрожденномъ противопоставляется свободѣ и знанію, какъ свойствамъ новой богоугодной жизни, почему естественно подъ означенною необходимостію и невѣдѣніемъ разумѣть нѣчто несовершенное и небогоугодное; то вышеприведенныя слова Іустиновы безъ особенной натяжки могутъ быть поняты въ слѣдующемъ смыслѣ: всѣ мы родились отъ своихъ родителей съ грѣховнымъ невѣдѣніемъ и необходимымъ влеченіемъ ко грѣху и кромѣ того сами успѣли увеличить свою грѣховность, выросши въ худыхъ нравахъ и дурномъ образѣ жизни,

---

[1]) Apolog. I. n. 10.

[2]) Dialog. c. 61.

а потому и необходимо всякому изъ насъ возродиться въ купели крещенія, чтобы, ставъ чадами свободы и знанія, начать новую лучшую и богоугодную жизнь.

Ученикъ же Іустиновъ *Татіанъ*, хотя къ мысли своей о начавшейся съ самаго Адама грѣховной порчѣ людей привмѣшиваетъ особенное личное мнѣніе о трехъ-частномъ составѣ природы человѣческой, но передаетъ ее по самому существу предмета достаточно ясно и понятно. По его воззрѣнію, первый человѣкъ, обладая до паденія кромѣ тѣла и души еще и небеснымъ духомъ, составляющимъ собою самый образъ Божій и Его подобіе, послѣ паденія остался только при одной душѣ и тѣлѣ, утративъ богоподобный духъ, а вмѣстѣ съ симъ и духовный свѣтъ и жизнь, которыхъ нѣтъ въ самой по себѣ взятой душѣ [1]). И всѣ люди, поэтому, имѣютъ только тѣло и душу, но не имѣютъ духа божественнаго, почему и находятся подъ господствомъ духовнаго мрака и смерти, являясь во всемъ похожими на животныхъ и отличаясь отъ нихъ развѣ однимъ даромъ слова [2]). Впрочемъ, по Татіану, природа падшаго человѣка не настолько повредилась, чтобы въ ней не осталось никакихъ задатковъ добра. Въ его душѣ сохранились нѣкоторыя искры могущества оставившаго ее божественнаго духа, а потому можетъ искать Бога и познавать, при помощи божественнаго откровенія [3]), можетъ не только производить зло, но и отвергать его [4]), а также можетъ или къ себѣ привлекать или отвергать того самого родственнаго себѣ божественнаго духа, котораго нѣкогда утратила [5]).

Впрочемъ, относительно Татіана, равно какъ и св. Іустина, нужно замѣтить, что у нихъ больше предполагается, чѣмъ

---

[1]) Orat. ad graec. n. 12 et 20.

[2]) Ibid. n. 13 et 15.

[3]) Ibid. n. 13.

[4]) Ibid. n. 11.

[5]) Ibid. n. 13.

прямо высказывается мысль о внутренней зависимости грѣховной порчи всѣхъ людей отъ грѣха прародителей, или, что̀ тоже, о переходѣ этой порчи ко всѣмъ людямъ единственно отъ нихъ, а не отъ другаго какого либо источника. *Ириней* же высказываетъ ее совершенно прямо и безъ всякой неопредѣленности. „Ева, говоритъ онъ, оказавъ непослушаніе, сдѣлалась причиною смерти и для себя, и для всего рода человѣческаго“ [1]). А въ другомъ мѣстѣ свою мысль такъ пополняетъ: „мы въ первомъ Адамѣ оскорбили Бога неисполненіемъ Его заповѣди, а во второмъ Адамѣ примирились съ Нимъ, бывъ послушны даже до смерти, потому что не другому кому мы были должниками, а Тому, Кого заповѣдь преступили вначалѣ“ [2]). Изъ приведенныхъ мѣстъ совершенно ясно, что, по воззрѣнію св. Иринея, всѣ люди по тому самому, что происходятъ отъ Адама, уже небезучастны въ томъ грѣхѣ, какимъ онъ оскорбилъ Бога, а потому всѣ они повинны предъ Богомъ, хотя въ тоже время всѣ они могутъ найти для себя и примиреніе съ Нимъ во второмъ Адамѣ чрезъ свою въ него вѣру, вполнѣ зависящую отъ ихъ собственной, оставшейся въ нихъ нерушимою свободы [3]). Одно только здѣсь прямо не высказывается, какимъ именно образомъ грѣховность Адамова переходитъ отъ него ко всѣмъ его потомкамъ; но судя потому, что св. Ириней почиталъ безусловно необходимымъ искупленіе Христово для людей всѣхъ возрастовъ, не исключая и дѣтскаго [4]), должно думать, что онъ переходною ступенью грѣховности отъ Адама ко всѣмъ его потомкамъ считалъ ничто иное, какъ самое ихъ рожденіе.

Тертулліанъ же прямо и рѣшительно указываетъ на зачатіе и рожденіе, какъ на тотъ общій проводникъ, чрезъ

---

[1]) Contr. haeres. lib. III. c. 22. n. 4.

[2]) Ibid. lib. V. c. 16. n. 3.

[3]) Cont. haeres. lib. IV. c. 37. n. 4.

[4]) Ibid. lib. II. c. 22. n. 4.

который порча грѣховная отъ Адама переходитъ на его потомковъ [1]), почему, по Тертулліану, всѣ рѣшительно люди, за исключеніемъ одного человѣка—Христа, бывшаго вмѣстѣ и Богомъ [2]), подвержены этой изначальной грѣховной порчѣ (originis vitio) [3]), которая, на первыхъ же порахъ обнаруживая себя въ омраченіи и ослабленіи духовныхъ силъ каждаго человѣка, со временемъ еще болѣе усиливаетъ свое губительное дѣйствіе, при увлеченіяхъ людей чувственностію, хотя въ то же время никогда не уничтожаетъ въ нихъ ни свободы къ добру, ни способности къ благодатному возрожденію [4]).

И *Оригенъ* точно также на зачатіе человѣка во утробѣ матерней и рожденіе смотрѣлъ какъ на общій источникъ наслѣдственной порчи, переходящей отъ Адама къ его потомкамъ вмѣстѣ съ заимствованіемъ послѣдними отъ перваго самой своей (тѣлесной) природы [5]). Потому то, по Оригену, всѣ люди по тому уже самому, что зачинаются и рождаются (исключая одного Іисуса Христа, зачавшагося и родившагося сверхъестественнымъ образомъ отъ Дѣвы и чрезъ наитіе Св. Духа), грѣховны [6]); потому-то даже младенцы не чужды скверны рожденія и нуждаются въ ея омытіи, почему и въ ветхомъ завѣтѣ приносились жертвы за всякаго новорожденнаго и въ завѣтѣ новомъ совершается крещеніе надъ младенцами во оставленіе грѣховъ, конечно, не ихъ личныхъ грѣховъ, а лежащей на нихъ скверны самаго рожденія [7]). Впрочемъ, по Оригену, грѣховная наслѣдственная порча, одинаково распространяясь на всѣхъ, не съ одинаковою силою

---

[1]) De anima c. 40.

[2]) Ibid. c. 41.

[3]) Ibid. c. 40 et 41.

[4]) Ibidem.

[5]) In epist. ad Roman. lib. V. c. 1—4. In Levit. homil. 12. n. 4.

[6]) Ibidem.

[7]) In Levit. homil. 8. n. 3. Ср. In epist. ad Rom. lib. V. c. 9. Contr. Cels. lib. VII. n. 50.

дѣйствуетъ во всѣхъ, въ однихъ проявляя себя больше, а въ другихъ меньше, что̀ зависитъ отъ остающейся въ человѣкѣ неприкосновенною свободы, способной во всякое время и къ нравственному ухудшенію и усовершенію [1]).

Таково вкороткѣ ученіе Оригеново о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, ученіе, что̀ не трудно видѣть, съ виду въ общемъ и существенномъ согласное съ ученіемъ древне-церковнымъ. Но при этомъ не нужно забывать только, что Оригеномъ къ нему привмѣшивается его собственное личное мнѣніе о домірной грѣховности душъ, независимо отъ наслѣдственной грѣховности, переходящей на тѣла, вслѣдствіе чего оно, понятно, ослабляется и теряетъ свою надлежащую силу. А потому въ этомъ ученіи необходимо строго отличать древне-церковныя вѣрованія отъ личныхъ мнѣній самаго Оригена, что̀ не трудно сдѣлать, потому что и самъ Оригенъ почти всегда рѣзко отличаетъ одно отъ другаго [2]).

---

[1]) In epist. ad Rom. lib. VIII. c. 11. lib. VII. c. 16.

[2]) Относительно же ученія *Климента александрійскаго* о прародительскомъ грѣхѣ нужно замѣтить, что оно довольно ясно и неопредѣленно. Поставивши для себя задачею — оправдать внутреннее достоинство человѣческой природы противъ тѣхъ гностиковъ, которые въ самомъ по себѣ плотскомъ зачатіи человѣка видѣли одно зло и неизбѣжный источникъ золъ человѣческихъ, онъ силился всѣ нравственныя несовершенства природы человѣческой объяснить дѣйствіемъ одной свободы, оставивши какъ бы въ сторонѣ вліяніе грѣховной наслѣдственной порчи. Климентъ, впрочемъ, признаетъ всеобщую грѣховность людей, а также господство надъ ними, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, проклятія и безпорядочной похоти, склоняющей людей ко грѣху (Strom. lib. III. c. 16 et 17), но только не говоритъ о внутренней зависимости всего этого отъ грѣха Адамова, объясняя его болѣе изъ свободно нравственныхъ—личныхъ вліяній, чѣмъ изъ вліянія физической наслѣдственной порчи. Правда, онъ утверждаетъ, что грѣшить всѣмъ отъ природы свойственно (Pedag. III, 12), но эту способность или расположенность человѣческой природы ко грѣху, всегда переходящую въ дѣйствительность, онъ опять изъясняетъ не изъ ея наслѣдственной грѣховной порчи, а изъ дѣйствія другаго рода причинъ, а именно, свойственнаго ограниченной природѣ человѣческой невѣдѣнія и слабости, а также дурнаго воспитанія, и другихъ подобныхъ же внѣшнихъ нравственныхъ вліяній (Strom. lib. II. c. 20).

Но важнѣе всего то, что въ третьемъ же вѣкѣ цѣлый помѣстный соборъ, бывшій въ 252 году въ Карѳагенѣ и состоявшій изъ 66 епископовъ подъ предсѣдательствомъ *св. Кипріана*, съ совершенною ясностію и несомнѣнною увѣренностію выразилъ свою вѣру въ переходъ наслѣдственной грѣховной порчи отъ Адама ко всѣмъ людямъ чрезъ самое ихъ рожденіе. По поводу возбужденнаго въ карѳагенской церкви вопроса о томъ, нужно ли, по примѣру совершавшагося въ ветхозавѣтной церкви обрѣзанія въ восьмой день, отсрочивать и крещеніе младенцевъ до восьмаго дня, или же слѣдуетъ крещать ихъ и раньше, не придерживаясь этого срока, соборъ, какъ извѣстно, принялъ рѣшеніе послѣднее, и свое постановленіе обосновалъ на слѣдующемъ весьма замѣчательномъ соображеніи: „если и величайшимъ грѣшникамъ, много грѣшившимъ противъ Бога, когда они потомъ увѣруютъ, даруется отпущеніе грѣховъ, и никому не возбраняется прощеніе и благодать, то тѣмъ болѣе не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни въ чемъ не согрѣшилъ, а только произшедши по плоти отъ Адама, воспріялъ заразу древней смерти чрезъ самое рожденіе, и который тѣмъ удобнѣе можетъ приступить къ принятію отпущенія грѣховъ, что ему отпущаются не собственные, а чужіе грѣхи“ [1]). Употребленныя здѣсь выраженія, что младенецъ по тому самому, что происходитъ отъ Адама по плоти, принимаетъ заразу древней смерти, и что ему отпускаются не собственные, а чужіе грѣхи, дѣлаютъ совершенно несомнѣннымъ то, что отцы означеннаго собора въ собственномъ или строгомъ смыслѣ признавали существованіе во всѣхъ людяхъ грѣховной наслѣдственной порчи и переходъ ея къ нимъ отъ Адама не чрезъ иной какой либо путь, а чрезъ рожденіе. А ихъ вѣра въ семъ случаѣ, конечно, была не одною только ихъ личною вѣрою, но отголоскомъ вѣры и всей древней церкви.

[1]) *Кипр.* Epist. 59 ad Fidum.

Переходя затѣмъ къ знаменитѣйшимъ отцамъ и пастырямъ церкви четвертаго вѣка, мы у каждаго изъ нихъ, кто ни касался вопроса объ общей грѣховности людей, находимъ вполнѣ и одинаково ясное и опредѣленное ученіе о наслѣдственной грѣховной порчѣ, въ чемъ легко можно убѣдиться изъ слѣдующихъ существеннѣйшихъ и характерическихъ чертъ ихъ ученія. Означенные учители прежде всего единогласно учатъ о всеобщей грѣховности людей съ исключеніемъ изъ общаго ея закона одного только Іисуса Христа, сверхъестественно родившагося отъ Пр. Дѣвы, каковое исключеніе всегда ими необходимо предполагается, а иногда и прямо высказывается [1]). Далѣе, эту всеобщую грѣховность людей они поставляютъ во внутреннюю и зависимую связь съ грѣхопаденіемъ Адамовымъ, утверждая, что „заблужденіе одного Адама заблудило весь родъ человѣческій [2]), что грѣхъ, пришедши къ людямъ отъ прародителя [3]), чрезъ одного перешелъ во всѣхъ [4]), или что всѣ мы согрѣшили въ Адамѣ, будучи въ немъ, равно какъ и онъ есть въ каждомъ изъ насъ, съ поврежденнымъ естествомъ человѣческимъ [5]). Точнѣе же опредѣляя мысль свою, они прямо указывали на зачатіе и рожденіе, какъ на общій для всѣхъ проводникъ прародительской грѣховной порчи, поясняя при семъ, что мы по тому самому уже, что чрезъ зачатіе и рожденіе становимся преемниками Адамова естества, дѣлаемся вмѣстѣ съ симъ преемниками и его грѣха [6]), такъ

---

1) *Амвросій*: Solus enim per omnia ex natis de femina Sanctus Dominus Jesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit et coelesti majestate depulerit (In Luc. lib. II. n 56). Ср. *Илар.* Oper. incert. fragm. 8.

2) *Илар.* In Math. c 18. n. 16; in Psalm. 59. n. 4.

3) *Григ. наз.* Carm. arcan. orat. 7. sub. fin. *Васил. вел.* Бесѣд. во время голода. Тв. св. отц. VIII стр. 137.

4) *Амвр.* Apol. David. II. c. 12. n. 11. *Злат.* Homil. 10. in Rom. c. 5.

5) *Амвр.* Ibidem.

6) *Амвр.* Ibidem. Сравн. De myster. c. 6. n. 32.

какъ зачинаемся и рождаемся во грѣхѣ [1]), а зачинаемся и рождаемся во грѣхѣ потому, что по закону природы рожденное бываетъ тоже съ родившимъ, отъ подверженнаго страстямъ рождается страстный, отъ грѣшника—грѣшникъ [2]), равно какъ отъ раба—рабъ же [3]). Наконецъ учители четвертаго вѣка, признавая въ людяхъ наслѣдственную грѣховную порчу, какъ на ея несомнѣнный признакъ, указывали на обнаруживающееся въ каждомъ человѣкѣ болѣзненное состояніе силъ его души, а именно, на слабость ума особенно въ разумѣніи божественныхъ предметовъ, на немощность воли въ ея стремленіяхъ къ добру и даже большую преклонность ко злу чѣмъ къ добру [4]), а также на нераздѣльное съ симъ омраченіе существующаго въ духѣ человѣческомъ образа Божія [5]), хотя въ тоже время они совершенно далеки были отъ того, чтобы отрицать въ падшемъ человѣкѣ всякую возможность знать Бога, при данныхъ ему способахъ Богопознанія [6]), или же возможность желать и дѣлать доброе, при остающейся въ немъ не нарушимою свободѣ выбора между добромъ и зломъ [7]), равно какъ и сохраненіе въ немъ нѣкоторыхъ остатковъ образа Божія, при оставшейся въ немъ способности къ Богоподобію [8]).

---

[1]) *Аѳанас.* In Psalm. 50. *Амврос.* Apolog. 1. David. c. 11. n. 56. *Григ. нис.* In Psalm. 6. *Іерон.* Enarr. in Psalm. 50.

[2]) *Григ. нис.* De beatitud. orat. 6.

[3]) *Злат.* Homil. 10. in epist. Roman. c. 5.

[4]) *Злат.* In Genes. homil. 17. n. 2. *Макар. велик.* Homil. XXV. n. 2; de libert. ment. n. 21. *Амвр.* Hexaem. lib. I. c. 8. n. 31.

[5]) *Злат.* Exposit. in Psalm. 3. Макар. велик. Homil. 12.

[6]) *Аѳанас.* Contr. gent. c. 30. *Лакт.* Instit. lib. I. c. 2. *Васил. велик.* Epist. 227. *Григор. наз.* Orat. 28. n. 6. *Григ. нисс.* De beatitud. orat. 6.

[7]) *Амврос.* De Jacob. et vit. beat. lib. II. n. 12. *Кирилл. іерус.* Cathech. orat. 4. n. 21. *Васил. велик.* Quod Deus non est auct. mal. n. 7. *Григ. нисс.* De homin. opific. c. 4. *Злат.* In Genes. 19. n. 1.

[8]) *Епифан.* Haeres. 70. n. 3; Epist. adv. Ioan. Ierosol. *Амвр.* De dignit. cond. human. c. II. et III. *Григор. нисск.* Orat. 2. in verba: faciamus homin.

Такимъ образомъ *бл. Августинъ* былъ совершенно правъ, когда на дѣлаемый ему однимъ изъ пелагіанцевъ упрекъ, будто бы онъ самъ измыслилъ догматъ о первородномъ грѣхѣ, отвѣчалъ такъ: „не я выдумалъ первородный грѣхъ, въ который каѳолическая церковь вѣруетъ издревле, но ты, отвергающій этотъ догматъ, безъ сомнѣнія новый еретикъ“ [1]). Но что же вызвало Пелагея на отрицаніе догмата о первородномъ грѣхѣ? Конечно, не недостатокъ въ ясномъ ученіи объ этомъ церкви, а совершенно иныя чисто личныя побужденія и соображенія. Онъ не былъ безусловно противъ ученія о прародительскомъ грѣхѣ и извѣстнаго рода его вліянія на всѣхъ людей; но только ему казалось совершенно несправедливымъ и даже опаснымъ допускать при этомъ, чтобы грѣхъ Адамовъ повредилъ какъ всю его природу, такъ въ особенности его свободу, а тѣмъ болѣе, чтобы онъ путемъ физической наслѣдственности могъ наносить такой же вредъ его потомкамъ, такъ какъ чрезъ это должна бы была поколебаться въ каждомъ вѣра въ свои нравственныя силы и свою отвѣтственность предъ Богомъ, и вмѣстѣ съ симъ ниспровергнуться всякая нравственность. А потому Пелагію представлялось необходимымъ, если и допускать вліяніе на людей первоначальнаго грѣха Адамова, то не иначе, какъ въ томъ только смыслѣ, что оно переходитъ на людей внѣшнимъ путемъ примѣра и подражанія, но отнюдь не путемъ физическимъ, оставляя поэтому совершенно цѣльною и невредимою какъ ихъ всю природу, такъ и свободу. Въ виду этихъ то совершенно произвольныхъ, хотя благовидныхъ, соображеній, образовалась у пелагіанъ, въ противоположность церковному ученію о наслѣдственномъ грѣхѣ, своя особенная теорія происхожденія и распространенія грѣха, сущность которой вкороткѣ можно представить въ нижеслѣдующихъ положеніяхъ: грѣхъ не есть

---

[1]) De nupt. et concup. lib. II. c. 12.

что либо субстанціальное и субстанціально принадлежащее природѣ человѣка, по душѣ творимаго самимъ Богомъ, а есть одно совершенно случайное мимолетное явленіе, возникающее только въ области воли и не прежде развитія въ ней свободы, одной способной къ его произведенію [1]), онъ, далѣе, не есть даже какое либо постоянное или неизмѣнное состояніе или расположеніе грѣховное, а есть одинъ только случайный и мгновенный проступокъ воли противъ закона, оставляющій свой слѣдъ только въ памяти и совѣсти грѣшника [2]), а потому первый грѣхъ Адамовъ даже въ его собственной, какъ духовной, такъ и тѣлесной природѣ, не могъ произвести никакого существеннаго поврежденія, и тѣмъ болѣе не могъ произвести въ его потомкахъ, не могшихъ наслѣдовать отъ своего прародителя того, чего въ своей природѣ не имѣлъ онъ самъ [3]), не могъ также грѣхъ Адамовъ перейти на его потомковъ, какъ только одна вина, распространяющаяся на нихъ чрезъ вмѣненіе, потому что было бы совершенно противнымъ правдѣ—вмѣнять въ вину кому либо то, въ чемъ онъ вовсе не участвовалъ, а совершилъ кто либо другой [4]); всѣ люди, слѣдовательно, рождаются такими же невинными и непорочными, какими были до грѣхопаденія прародители, и въ этомъ состояніи они находятся до тѣхъ поръ, пока не разовьются въ нихъ сознаніе и свобода, при чемъ только и возможенъ грѣхъ [5]), грѣшатъ же они, отчасти увлекаясь примѣромъ Адамовымъ или подражаніемъ ему [6]), но болѣе въ силу своей собственной же свободы, которая настолько силь-

---

[1]) August. De nat. et grat. c. 19. n. 21. De peccat. original. c. 13. n. 14.

[2]) Ibid. opp. imperfect. Contr. Julian. lib. I. c. 96; lib. III. c. 187.

[3]) Ibid. De nat. et grat. c. 30. n. 34.

[4]) Ibid. opp. imperfect. lib. II. c. 42.

[5]) Ibid. Contr. Iulian. lib. III. c. 4. Opp. imperf. lib. II. c. 20.

[6]) Ibid. De peccat. origin. c. 15. n. 16. Сравн. De natur. et grat. c. 19. n. 10.

на, что если бы человѣкъ вполнѣ твердо и искренно рѣшился, могъ бы не сдѣлать ни одного грѣха и стать навсегда безгрѣшнымъ [1]), хотя при этомъ онъ все же не могъ бы избавиться отъ смерти, составляющей необходимую дань созданной природы, а не слѣдствіе грѣха Адамова [2]).

Но понятное дѣло, что этого рода пелагіанская доктрина шла въ совершенный разрѣзъ съ христіанскимъ ученіемъ не только о паденіи, но и искупленіи человѣка, и потому совершенно напрасны были со стороны ея защитниковъ попытки хоть сколько нибудь примирить ее съ откровеннымъ и древне-церковнымъ ученіемъ о прародительскомъ грѣхѣ, какъ грѣхѣ въ строгомъ смыслѣ наслѣдственномъ, или, что́ тоже, отнюдь не путемъ примѣра и подражанія, а путемъ естественнаго рожденія неизбѣжно переходящемъ отъ прародителя ко всѣмъ безусловно его потомкамъ. Все это съ особенною силою и доказательностію и противопоставлялъ пелагіанамъ *бл. Августинъ*, приводя противъ нихъ и ясное свидѣтельство откровенія [3]), и такое же свидѣтельство древней церкви, выразившееся въ ученіи древнихъ ея пастырей [4]), и въ самомъ древнемъ ея обычаѣ крестить младенцевъ [5]), а также указывая на тяготѣющія надъ всѣми людьми, не исключая и дѣтей, всякаго рода страданія и бѣдствія, какъ такого рода явленія, которыя вовсе были бы необъяснимы безъ предположенія всеобщей и наслѣдственной грѣховности людей [6]).

А между тѣмъ и само по себѣ положительное ученіе Августиново о первородномъ грѣхѣ, такъ какъ оно прямо

---

[1]) Ibid. De gratia Christ. c. 3 et 5.

[2]) Ibid. Opp. imperfect. lib. III. c. 156.

[3]) Напр. Opp. imperf. lib. II. c. 63. Contr. duas epist. Pelag. lib. IV. c. 4.

[4]) Contr. Julian. lib. I.

[5]) De peccat. merit. et remiss. lib. I. c. 16. n. 21; c. 19. n. 24; c. 39. n. 70; lib. III. c. 12. n. 21. De pecc. orig. c. 40. n. 44 et 45.

[6]) Op. imperfect. lib. I. c. 49; lib. II. c. 119.

имъ направлялось противъ лжеученія пелагіанъ, составляло собою большой противовѣсъ пелагіанству. Сущность же его заключалась въ слѣдующемъ: Адамъ былъ не то, что каждый взятый теперь въ отдѣльности человѣкъ, онъ былъ не только первымъ, но и родоначальнымъ человѣкомъ, въ которомъ заключалась природа всѣхъ дальнѣйшихъ, имѣвшихъ произойти отъ него, людей [1]). А потому весьма важно было, какъ для судьбы его самого, такъ и судьбы всего его потомства, сохранитъ ли онъ чрезъ повиновеніе воли Божіей цѣлою и неповрежденною свою природу, или же повредитъ и исказитъ ее черезъ грѣхъ? Случилось послѣднее. Адамъ согрѣшилъ, и грѣхъ его не совнѣ только его коснулся (какъ учатъ пелагіане), а проникъ и поразилъ собою всю его природу. Тогда какъ до грѣхопаденія въ его природѣ царила полная гармонія и равновѣсіе между душею и тѣломъ, между стремленіями духовными и чувственными, такъ что когда душа свободно устремлялась къ Богу и повиновалась Ему, тѣло послушно повиновалось и служило ей самой, съ грѣхопаденіемъ совершенно поколебались и нарушились въ ней эта гармонія и равновѣсіе. Съ грѣховнымъ перерывомъ повиновенія души Богу, въ наказаніе ей перестало ей самой новиноваться тѣло, и мало того, что перестало повиноваться, оно даже взяло верхъ надъ нею, такъ что въ падшемъ человѣкѣ вмѣсто закона ума воцарился законъ похоти, и жизненнымъ его началомъ вмѣсто духа стала таже плоть, отвлекающая его отъ всего духовнаго и влекущая къ чувственности и грѣху и такимъ образомъ изъ дочери грѣха становящаяся матерью грѣха [2]). Понятно послѣ сего, что Адамъ могъ произвести изъ себя потомковъ не съ иною, какъ съ тою же поврежденною или такою природою, въ которой уже чувственное преобладало

[1]) De peccat. merit. et remiss. lib I. c. 10.

[2]) De peccat. merit. et remiss. lib. II. c. 22 et 36. De nupt. et concupisc. lib. I. c. 23 et 24.

надъ духовнымъ, плоть надъ духомъ. Если же такъ, то необходимо всѣ люди, происходящіе отъ Адама, грѣшны,—грѣшны не потому, что они (какъ учитъ Пелагій) грѣшатъ по подражанію Адаму, а потому самому, что отъ него плотски рождаются, рождаясь не иначе какъ отъ грѣховной плоти и съ такою же похотію [1]); такъ какъ актъ зачатія человѣка никогда не бываетъ чуждъ грѣховной похоти, а потому, какъ сѣмя, изъ котораго возникаетъ тѣло его, такъ и самое его тѣло никогда не бываетъ чуждо этой грѣховной заразы [2]). Потому-то даже рождающіеся отъ благочестивыхъ и возрожденныхъ благодатію родителей, рождаются съ грѣховною заразою, на подобіе того, какъ отъ маслины доброй произрастаетъ маслина дикая, потому что и въ возрожденныхъ или облагодатственныхъ остается въ нѣкоторой степени плотская похоть, хотя совершенно безсильная и безвредная, при господствованіи надъ ней духа, но всегда способная и готовая къ грѣховнымъ движеніямъ, при ослабленіи надъ ней этой власти [3]). Что же касается невозрожденныхъ, то понятно, что она дѣйствуетъ въ нихъ со всею своею неодолимою силою, дѣлая ихъ безусловными своими рабами, т. е. рабами грѣха, и отнимая у нихъ всякую волю къ дѣланію добра [4]), а потому ничего нѣтъ удивительнаго, что отъ таковыхъ происходятъ подобные имъ самимъ плотскіе и грѣховные дѣти, по примѣру того, какъ и отъ дикой маслины всегда происходитъ дикая же маслина.

Не трудно видѣть, что бл. Августинъ своимъ столь твердымъ и характернымъ ученіемъ о сущности и способѣ распространенія первороднаго грѣха совершенно отклонялъ и

---

[1]) De pec cat. merit. et remiss. lib. I. c. 15 et 19.

[2]) Contr. Julian. lib. VI c. 4, 6, 17, 20. De nupt. et concupisc. lib. I. c. 24; lib. II. c. 8. De peccat. origin. c. 37 et 42.

[3]) De nupt. et concupisc. lib. II. c. 34 et 58. Contr. Julian. lib. V. c. 6. De peccat. orig. c. 31.

[4]) De civit. Dei, lib. XIV. c. 11. Сравн. Contr. duas epist. pelag. lib. I. c. 2.

ниспровергалъ пелагіанскую теорію происхожденія и распространенія грѣха, не находящую для себя основанія ни въ откровеніи, ни въ древне-церковномъ ученіи. Но нельзя не замѣтить, что и онъ самъ, увлекаясь въ борьбѣ съ пелагіанами, не избѣжалъ своего рода крайностей, допустивши въ ученіи о глубинѣ порчи падшей природы человѣческой такого рода преувеличенія, какія ни въ какомъ случаѣ не могли быть оправданы ни откровеніемъ, ни ученіемъ древнихъ отцевъ и учителей церкви. Тѣмъ не менѣе за Августиномъ должна быть признана несомнѣнная заслуга его въ его долговременной и успѣшной борьбѣ съ опаснымъ для христіанской церкви лжеученіемъ пелагіанъ, отраженію и ниспроверженію котораго онъ много помогъ и своими собственными полемическими сочиненіями, а также тѣмъ, что вызвалъ на такого же рода дѣятельность въ отношеніи къ пелагіанству и всю западную церковь. На западѣ, какъ извѣстно, съ 412 по 431 годъ (начиная съ карѳагенскаго и оканчивая оранжскимъ) состоялся цѣлый рядъ помѣстныхъ соборовъ, на которыхъ осуждалась и низлагалась пелагіанская ересь во всѣхъ ея видахъ [1]). Впрочемъ нужно замѣтить, что въ западной церкви и по низложеніи пелагіанства не прекращались несогласія и споры. Только эти несогласія и споры возникали уже не изъ за лжеученія Пелагіева, а изъ за крайняго ученія самого бл. Августина о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха, простертаго имъ до уничтоженія въ падшемъ человѣкѣ всякой свободы къ добру, вслѣдствіе чего тогда какъ одни изъ западныхъ учителей, опасаясь пелагіанства, твердо стояли за все ученіе Августиново, другіе наоборотъ, стараясь ослабить и умѣрить послѣднее, волею и неволею иногда наклонялись къ пелагіанству, а то и другое не могло впослѣдствіи не отразиться не-

[1]) Изъ нихъ болѣе извѣстные—діосполитанскій, карѳагенскій и милевитскій. См. Binii concil. T. I. p. 862, 864 et 865.

благопріятно на дальнѣйшей судьбѣ западнаго ученія о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ.

Что же касается церкви восточной, то, строго держась древне-отеческой вѣры въ наслѣдственную грѣховность людей, она, конечно, не могла иначе, какъ только съ полнымъ сочувствіемъ отнестись къ борьбѣ на западѣ съ ересью Пелагіевою, и на самомъ дѣлѣ выразила таковое сочувствіе, что видно изъ засвидѣтельствованія объ этомъ самаго римскаго епископа Келестина въ его посланіи къ Несторію, читанномъ на третьемъ вселенскомъ соборѣ [1]), а также изъ принятія восточною церковью (на трульскомъ соборѣ) [2]) одного изъ западныхъ карѳагенскихъ соборовъ (418 г.) съ его опредѣленіями, прямо направленными противъ ереси Пелагіевой [3]). Но на самомъ востокѣ между пастырями церкви никакихъ не встрѣчалось недоумѣній и пререканій, какъ вообще по поводу ученія о наслѣдственномъ прародительскомъ грѣхѣ, такъ и въ частности по вопросу о слѣдствіяхъ этого грѣха въ отношеніи къ падшей природѣ человѣческой. Строго держась древне-церковнаго ученія о наслѣдственной грѣховности всѣхъ людей, они признавали несомнѣнною внутреннюю и глубокую

[1]) Смотр. Binii concill. gener. T. III. p. 183.

[2]) Смотр. 2 прав. трульск. соб.

[3]) Вотъ самое опредѣленіе помѣстнаго карѳагенскаго собора: „кто отвергаетъ нужду крещенія малыхъ и новорожденныхъ отъ матерней утробы дѣтей, или говоритъ, что хотя они и крещаются во оставленіе грѣховъ, но отъ прародительскаго Адамова грѣха не заимствуютъ ничего, что̀ надлежало бы омыть банею пакибытія (изъ чего слѣдовало бы, что образъ крещенія во отпущеніе грѣховъ употребляется надъ ними не въ истинномъ, но въ ложномъ значеніи), тотъ да будетъ анаѳема. Ибо реченное Апостоломъ: *единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть: и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Рим. 5, 12), подобаетъ разумѣти не инако, развѣ какъ всегда разумѣла каѳолическая церковь, повсюду разлiянная и распространенная. Ибо по сему правилу вѣры и младенцы, никакихъ грѣховъ сами собою содѣвати еще не могущіе, крещаются истинно во отпущеніе грѣховъ, да чрезъ пакирожденіе очистится въ нихъ то, что̀ они заяди отъ ветхаго рожденія“ (Прав. 110. Сравн. 114, 115 и 116).

порчу ихъ природы, но совмѣстно съ симъ они считали не подлежащимъ сомнѣнію и то, что эта порча не настолько велика и сильна, чтобы лишила человѣка всякой свободы въ выборѣ добраго и стремленія къ нему, или чтобы дѣлала его безусловно неспособнымъ къ произведенію чего либо добраго. *Св. Іоаннъ Дамаскинъ*, всегда строго державшійся древнецерковнаго ученія, хотя грѣхъ прародителей полагалъ въ глубокой порчѣ ихъ природы, а именно, согласно съ Августиномъ, въ ея склонности и ниспаденіи къ веществу и чувственности [1]), но совершенно чуждъ былъ той мысли, чтобы съ этимъ соединять безусловную неспособность падшей человѣческой природы къ добру, а напротивъ твердо стоялъ за неотъемлемое право человѣческой свободы—избирать доброе или злое, равно какъ и производить или согласное съ закономъ, или ему противное [2]).

Такъ и впослѣдствіи въ восточной церкви учили о печальныхъ слѣдствіяхъ прародительскаго грѣха Адамова, только въ виду особенныхъ обстоятельствъ, полнѣе и точнѣе формулируя это ученіе. „Поелику, говорится въ православномъ исповѣданіи каѳолической апостольской восточной церкви, въ состояніи невинности всѣ люди были въ Адамѣ, то какъ скоро онъ согрѣшилъ, согрѣшили съ нимъ и всѣ, и стали въ состояніе грѣховное, бывъ не только грѣху подвержены, но и наказанію за грѣхъ... Потому-то съ симъ грѣхомъ мы и зачинаемся во чревѣ матери и рождаемся, какъ говоритъ св. Псалмопѣвецъ: *се бо въ беззаконіихъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя* (Пс. 50, 7) [3]). Потому-то въ каждомъ вслѣдствіе грѣха являются поврежденными и разумъ и воля. Впрочемъ, хотя человѣческая воля и повредилась отъ первороднаго грѣха, но при всемъ томъ (согласно съ мыслію

[1]) De fid. orthodox. lib. II. c. 30. Сравн. c. 28.

[2]) De fid. orthodox. lib. II. c. 26 et 27.

[3]) Прав. испов. ч. I. вопр. 24.

Василія Великаго), еще и теперь въ волѣ каждаго состоитъ быть добрымъ или чадомъ Божіимъ, или злымъ и сыномъ діавола“ [1]). Въ *посланіи же восточныхъ патріарховъ* читаемъ слѣдующее: „вѣруемъ, что первый человѣкъ, сотворенный Богомъ, палъ въ раю въ то время, когда преслушалъ заповѣдь Божію, послѣдовавъ коварному совѣту змія, и что отсюда распространяется прародительскій грѣхъ преемственно на все потомство, такъ что нѣтъ никого изъ рожденныхъ по плоти, кто бы свободенъ былъ отъ того бремени, и не ощущалъ слѣдствій паденія въ настоящей жизни. А бременемъ и слѣдствіями паденія мы называемъ не самый грѣхъ (какъ-то: нечестіе, богохульство, убійство, ненависть, и все прочее, происходящее отъ злаго человѣческаго сердца), но удобопреклонность ко грѣху [2]). Впрочемъ каждый падшій человѣкъ имѣетъ ту природу, съ которой сотворенъ, и природную силу свободную, живую и дѣятельную, вслѣдствіе чего по природѣ можетъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла. А что человѣкъ по природѣ можетъ дѣлать добро, на это указывалъ и Господь, когда говорилъ, что язычники любятъ любящихъ ихъ, и весьма ясно учитъ ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ, гл. 1. ст. 19, и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ говоритъ, что *языцы, закона не имуще, естествомъ законная творятъ* (Рим. 2, 14). Отсюда очевидно, что сдѣланное человѣкомъ добро не можетъ быть грѣхомъ, ибо добро не можетъ быть зломъ. Будучи естественнымъ, оно дѣлаетъ человѣка только душевнымъ, а не духовнымъ... Въ возрожденныхъ же благодатно оно, будучи усиливаемо благодатію, дѣлается совершеннымъ и содѣлываетъ человѣка достойнымъ спасенія“ [3]).

---

[1]) Прав. испов. ч. I. вопр. 27.

[2]) Членъ 6.

[3]) Членъ 14.

§ 64.

Замѣчанія и сужденія по поводу возникшихъ и существующихъ на западѣ разныхъ превратныхъ и ложныхъ о прародительскомъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ мнѣній.

а) *Въ католичествѣ.*

Между тѣмъ на западѣ мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ превратныхъ и ложныхъ по сему предмету мнѣній, по поводу и противъ которыхъ необходимо намъ сказать нѣсколько словъ.

Первоначальнымъ поводомъ и причиною къ возникновенію такого рода мнѣній послужили вышеупомянутые нами изъ-за крайняго ученія Августинова о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха споры, которые, начавшись въ западной церкви вскорѣ послѣ Августина, можно сказать, непрерывно длились въ теченіе всего средневѣковаго схоластическаго періода и, что̀ весьма важно, почти всегда склонялись въ пользу тѣхъ изъ западныхъ богослововъ, которые пытались всячески умѣрить или ослабить ученіе Августиново. Послѣднимъ же результатомъ таковаго отношенія къ ученію Августинову о первородномъ грѣхѣ, какъ сейчасъ увидимъ, явилось то, что оно не только было очищено отъ нѣкоторыхъ своихъ крайностей, но и совершенно видоизмѣнено и низвращено даже въ томъ, что̀ было въ немъ существеннаго и согласнаго съ древнецерковнымъ ученіемъ, и не смотря на все это, чему нельзя не подивиться, въ этомъ своемъ послѣднемъ видѣ оно получило право господства между позднѣйшими богословами въ западной церкви. Чтобы яснѣе видѣть, какъ это случилось, мы хотя вкороткѣ коснемся тѣхъ изъ выдающихся въ схоластическій періодъ богослововъ, которые предваряли и подготовляли подобное прѣвращеніе въ ученіи западной церкви о первородномъ грѣхѣ.

Анзельмъ кантенбурійскій—одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ схоластическихъ богослововъ первый положилъ рѣшительное и твердое начало не только ослабленію, но и всецѣлому, можно сказать, уничтоженію Августинова ученія о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха, употребивши для этого—тоже весьма рѣшительное, но вмѣстѣ и столь же опасное средство,—низвращеніе ученія Августинова и о самой сущности первороднаго грѣха, а также неразрывно съ нимъ соединеннаго ученія о первобытномъ совершенствѣ природы человѣческой. По Анзельму, какъ и по Августину, первобытная праведность или святость человѣка заключалась въ гармоническомъ отношеніи его къ Богу, и таковомъ же соотношеніи въ немъ самомъ между душею и тѣломъ. Но тогда какъ, по Августину, этого рода гармонія была плодомъ взаимодѣйствія между Богомъ и первымъ человѣкомъ, по Анзельму, она была однимъ только дѣломъ сверхъестественной благодати, которая, дѣйствуя на человѣка совершенно совнѣ, являлась для его самой въ себѣ безпорядочной и склонной къ несогласію и борьбѣ природы упорядочивающимъ началомъ, или какъ бы кормчимъ. Грѣхъ поэтому перваго человѣка, по Анзельму, состоялъ не въ чемъ иномъ, какъ только въ одномъ чисто внѣшнемъ отрицаніи правящей имъ совнѣ сверхъ-естественной благодати, и слѣдствіемъ его для преступившаго заповѣдь Божію человѣка было не что иное, какъ одно только лишеніе этой благодати (defectus justitiae), и возвращеніе къ тому чисто натуральному состоянію, въ которомъ онъ находился или долженъ быть мыслимъ находящимся безъ благодати, и въ которомъ такого рода явленіе, какъ борьба духа съ тѣломъ или безпорядочныя движенія похоти, хотя составляютъ относительное несовершенство, но тѣмъ не менѣе несовершенство вполнѣ натуральное и неизбѣжное, а потому чуждое всякой грѣховности. Что касается наконецъ наслѣдственнаго прародительскаго грѣха, то опять, по Анзельму,

хотя онъ дѣйствительно есть, но опять состоитъ отнюдъ не въ какой либо грѣховной порчѣ или склонности ко грѣху, передаваемой черезъ зачатіе и рожденіе, а единственно въ томъ, что на всѣхъ людей по преемству переходитъ вина и осужденіе прародителево за утрату имъ, вопреки волѣ Божіей, первобытной праведности, переходитъ потому, что и сами они рождаются съ недостаткомъ этой праведности, на подобіе того, какъ отъ господина, разжалованнаго въ рабы, рождаются дѣти уже рабами, а потому всѣ являются чадами гнѣва Божія и повинными осужденію и смерти, хотя въ тоже время, по Анзельму, всѣ рождаются съ природою цѣльною и неповрежденною, равно какъ и съ силами вполнѣ здоровыми и крѣпкими, только чисто естественными или необлагодатствованными [1]).

Не трудно видѣть, что такого рода чисто отрицательнымъ ученіемъ Анзельмовымъ о первородномъ грѣхѣ, какъ одной только утратѣ первобытной праведности, не только исключалась допускаемая Августиномъ крайняя наслѣдственная порча природы человѣческой, но и всякаго рода грѣховная наслѣдственная въ ней порча, такъ какъ имъ исключался самый источникъ этой порчи, т. е. самый же первородный грѣхъ, обращенный Анзельмомъ въ противоположность Августину, полагавшему его въ похоти плоти, въ одну только внѣшнюю вину человѣка предъ Богомъ, при сохраненіи натуральной цѣльности человѣческой природы. Нельзя было поэтому ожидать, чтобы вышеозначенное ученіе Анзельмово о первородномъ грѣхѣ могло когда либо на западѣ взять полный верхъ надъ ученіемъ Августиновымъ, особенно если принять во вниманіе тотъ необычайный авторитетъ, какимъ пользовался Августинъ во всѣхъ западныхъ богословскихъ школахъ.

---

[1]) Анзельм. De liber. arbitr. c. 3. De concept. virginal. c. 2. 5. 10, 23 et 27.

И на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ лучшіе изъ западныхъ схоластическихъ богослововъ вовсе не расположены были жертвовать ученіемъ Августиновымъ о сущности первороднаго грѣха въ пользу ученія Анзельмова, что́ совершенно ясно изъ того, что тогда какъ одни изъ нихъ, какъ напр. *Гюго* (Сентъ-Викторъ) и *Петръ Ломбардъ*, прямо противопоставляли ученію Анзельмову о первородномъ грѣхѣ ученіе Августиново, другіе, какъ напр. *Бонавентура* и *Ѳома аквинскій*, хотя пытались то и другое объединить и согласить между собою, но дѣлали это безъ всякаго ущерба въ существенномъ ученію Августинову и скорѣе въ явный ущербъ ученію Анзельмову.

Такъ, по *Гюго*, первородный грѣхъ не есть одно только отрицательное лишеніе праведности (какъ училъ Анзельмъ), а положительный, дѣйствительный порокъ, поразившій въ преступившемъ заповѣдь Божію прародителѣ его душу невѣдѣніемъ, а тѣло похотію, каковое поврежденіе переходитъ путемъ рожденія и ко всѣмъ людямъ,—переходитъ потому, что всѣ рождаются съ природою, пораженною тѣмъ же недугомъ, т. е. невѣдѣніемъ и похотію, составляющими не одно наказаніе, но и вину или грѣховность; потому что невѣдѣніе, съ которымъ каждый рождается, не есть только простой недостатокъ вѣдѣнія, а какъ оно является во взрослomъ, есть отвращеніе отъ того, что́ должно знать, равно какъ и похоть не есть что либо чисто естественное и нравственно-безразличное, а есть, чѣмъ оно и является впослѣдствіи, нѣчто грѣховно-похотливое или страстное[1]). *Петръ* же *Ломбардъ*, согласно съ Августиномъ, первородный грѣхъ полагалъ исключительно въ одной похоти, не въ безразличной или безгрѣшной, какъ думалъ Анзельмъ, а въ положительно грѣховной и

[1]) De sacramentis. lib. I. pars. 7. c. 19, 24, 26—34. De arca Noe Moral. lib. IV. c. 5.

безпорядочной похоти, поразившей собою какъ перваго человѣка вслѣдъ за его преступленіемъ, такъ поражающій нынѣ и всѣхъ его потомковъ: потому что всѣ люди не иначе зачинаются и рождаются, какъ только посредствомъ грѣховносладострастной похоти, которой грѣховный ядъ, хотя непосредственно поражаетъ одно зачинающееся и рождающееся человѣческое тѣло, но посредственно, вслѣдствіе внутренней связи съ тѣломъ души, простираетъ свое разрушительное вліяніе и на душу[1]).

Бонавентура затѣмъ, взявшись соединить въ одно какъ опредѣленіе, первороднаго грѣха Августиново, такъ и Анзельмово, дѣлалъ это не по чему либо иному, какъ вслѣдствіе сознанія полнѣйшей несостоятельности самого по себѣ взятаго опредѣленія Анзельмова, по смыслу котораго, какъ ему казалось, не только человѣкъ, но и камни должны бы быть признаны съ первороднымъ грѣхомъ, такъ какъ и они лишены праведности. Соединяя же одно опредѣленіе первороднаго грѣха съ другимъ, онъ опредѣленіе Августиново ставилъ на первомъ мѣстѣ, а опредѣленіе Анзельмово—на послѣднемъ; потому что въ опредѣленіи первомъ видѣлъ указаніе на самую сущность и причину первороднаго грѣха, а въ послѣднемъ примѣчалъ одно указаніе на слѣдствіе, проистекшее изъ этой причины. Иначе говоря, Бонавентура грѣхъ прародителей полагалъ не въ лишеніи ими первобытной праведности, а въ допущенной ими и склонившей ихъ вмѣсто духовнаго къ чувственному, грѣховной похоти, произведшей собою и самое лишеніе первобытной праведности. Вслѣдъ же за симъ общій всѣмъ и наслѣдственный грѣхъ онъ поставлялъ не въ недостаткѣ только первоначальной праведности, а въ передающейся всѣмъ чрезъ самое зачатіе и рожденіе похоти, заключающей въ себѣ какъ бы въ нѣкоторомъ зародышѣ без-

[1]) Sententiarum. lib. II. distinct. 30. n. 8. dictinct. 31. n. 2 et 3.

порядочныя желанія и злыя страсти, и поражающей собою какъ тѣло человѣка, такъ и при посредствѣ тѣла самую его душу, съ лишеніемъ, конечно, при этомъ ихъ чистоты и праведности [1]). *Ѳома же аквинскій*, хотя въ понятіи о первородномъ грѣхѣ первое мѣсто давалъ утратѣ первобытной праведности, а похоть ставилъ на второмъ мѣстѣ, считая первую причиною прародительскаго грѣхопаденія и послѣднюю только ея слѣдствіемъ, но подъ утратою первобытной праведности онъ разумѣлъ ничто иное, какъ внутреннее извращеніе человѣческой воли, отклонившейся отъ своей истинной цѣли, или, что тоже, отвратившейся отъ своего источнаго блага — Бога, слѣдствіемъ чего и было ея устремленіе къ чувственнымъ благамъ или ниспаденіе въ рабство грѣховной похоти [2]),— а потому понятіе утраты первобытной праведности у Ѳомы аквинскаго получило совершенно иной смыслъ, чѣмъ какой имѣло оно у Анзельма.

Но не смотря на все это, *Дунсъ-Скотъ* взялся возстановить во всей своей силѣ прежнюю анзельмовскую теорію первороднаго грѣха, согласно съ Анзельмомъ ставъ утверждать, что первобытная праведность перваго человѣка состояла не въ чемъ иномъ, какъ въ одной сверхъ-натуральной благодати, подобно всаднику или уздѣ, сдерживавшимъ и упорядочивавшимъ собою саму по себѣ дикую и безпорядочную природу человѣческую, что, далѣе, грѣхъ прародителей состоялъ не въ чемъ иномъ, какъ въ одномъ сверженіи ими съ себя узды божественной благодати, слѣдствіемъ чего было одно лишеніе ими этой благодати и возвращеніе къ самому первоначальному состоянію своей чистой натуры, и что, наконецъ, поэтому, и наслѣдственный грѣхъ заключается не въ чемъ

---

[1]) Comment. in 4 libros sentent. lib. II, dist. 30. art. 1 et 2.

[2]) Summa theolog. 1. secund. partis qu. 82. art. 1 et 3. Sentent. lib. II. distinct. c. 30. art. 3.

иномъ, какъ въ одномъ только лишеніи первобытной праведности и тяготѣющей вслѣдъ за симъ надъ всѣми винѣ и осужденіи, но отнюдь не въ грѣховной порчѣ самой природы человѣческой, въ которой, какъ всѣ вообще силы, не смотря на ихъ склонность ко взаимной борьбѣ, цѣльны и ничѣмъ не повреждены, такъ и въ частности возникающая въ ней похоть, какъ явленіе чисто натуральное и относящееся притомъ къ чувственной, а не къ духовно-нравственной области, не содержитъ въ себѣ (какъ и у животныхъ) ничего испорченнаго или грѣховнаго[1]). Впрочемъ въ томъ, что Дунсъ-Скотъ соглашался съ мнѣніемъ Анзельмовымъ о первородномъ грѣхѣ и твердо за него стоялъ, ничего не представлялось особеннаго, при обычномъ на западѣ явленіи различныхъ и даже противоположныхъ богословскихъ направленій. Важно здѣсь было то, что это мнѣніе не только не было прямо отвергнуто западною церковью на тридентинскомъ соборѣ, занимавшемся между прочимъ и опредѣленіемъ ученія о первородномъ грѣхѣ, но повидимому ею даже было принято и одобрено, что отчасти можно видѣть изъ самихъ же (хотя не вполнѣ ясныхъ и опредѣленныхъ) постановленій тридентинскаго собора, особенно же изъ опредѣленій (на засѣданіяхъ) перваго, втораго и пятаго, изъ коихъ въ двухъ первыхъ говорится, что грѣхъ прародителей состоялъ въ утратѣ дарованной имъ святости и праведности (безъ точнаго опредѣленія, какого рода была святость и праведность), а въ послѣднемъ между прочимъ утверждается, что въ возрожденномъ не остается безусловно никакихъ слѣдовъ грѣха или чего либо неугоднаго Богу, и что если въ нихъ остается похоть или удобовоспламеняемая склонность (fomes), то она, вслѣдствіе своего вызова на борьбу, скорѣе для нихъ полезна, чѣмъ вредна, и во всякомъ случаѣ не есть грѣхъ, хотя сама отъ грѣха и влечетъ

---

1) Commentar. in 4 libr. Sententiar. lib. II. dist. c. 22—30 et 32.

ко грѣху [1]). Слѣдствіемъ же сего было то, что оно, хотя въ болѣе или менѣе умѣренномъ и смягченномъ видѣ, но стало мало по малу пріобрѣтать господствующее положеніе и символическое значеніе въ западной церкви [2]).

---

[1]) Вотъ самыя постановленія 5 засѣданія тридентинскаго собора:

1. „Кто не признаетъ, что первый человѣкъ Адамъ, преступивъ въ раю заповѣдь Божію, тотчасъ потерялъ святость и праведность, которыя были ему дарованы, и вслѣдствіе сего преступленія подпалъ гнѣву и негодованію Божію, а также и смерти, которою прежде угрожалъ ему Богъ, и съ смертію плѣненію подъ власть того, кто потомъ имѣлъ державу смерти, т. е. діавола, и кто не признаетъ, что, вслѣдствіе преступленія, Адамъ весь и по тѣлу и по душѣ измѣнился въ худшее, анаѳема да будетъ.

2. Кто утверждаетъ, что преступленіе Адама причинило вредъ ему одному, а не вмѣстѣ и его потомству, что полученныя имъ отъ Бога святость и праведность, утратилъ онъ самъ для себя, а не вмѣстѣ и для насъ, или что онъ осквернённый грѣхомъ непослушанія передалъ всему человѣческому роду только смерть и наказанія тѣлесныя, а не вмѣстѣ и грѣхъ, который есть смерть души, анаѳема да будетъ.

5. Кто отвергаетъ, что по благодати Господа Іисуса Христа, даруемой въ крещеніи, отпускается вина первороднаго грѣха, или утверждаетъ, что не уничтожается все, имѣющее истинное и собственное свойство грѣха, а только сглаживается или не вмѣняется, анаѳема да будетъ. Ибо въ возрожденныхъ ничего Богъ не ненавидитъ, ничего нѣтъ подлежащаго осужденію въ погребшихся со Христомъ крещеніемъ въ смерть, ходящихъ не по плоти, но совлекающихся ветхаго человѣка и облекающихся въ новаго, созданнаго по Богу, содѣлавшихся невинными, непорочными, чистыми, неповинными и возлюбленными Богу наслѣдниками Божіими и сонаслѣдниками Христовыми, такъ что ничто не задерживаетъ ихъ отъ вступленія на небо. Св. соборъ исповѣдуетъ и знаетъ, что въ крещенныхъ пребываетъ похоть, или удобовоспламеняемая склонность, но она, какъ оставленная для борьбы, не можетъ вредить не соглашающимся съ нею, и мужественно борющимся по благодати Іисуса Христа, а напротивъ еще, кто доблестно будетъ подвизаться, увѣнчается. Св. соборъ возвѣщаетъ, что эту похоть, которую иногда Апостолъ называетъ грѣхомъ, вселенская церковь никогда не называла грѣхомъ въ томъ смыслѣ, что она въ возрожденныхъ есть истинно и собственно грѣхъ, но въ томъ, что она отъ грѣха и влечетъ ко грѣху. Кто будетъ думать противное, анаѳема да будетъ“ (Concil. Trid. sess. V, 1, 2 et 5. Сравн. sess. VI, 1 et 5).

[2]) Смотр. напр. *Беллярм.* De amiss. gratia; сравн. Cathech. Rom. 3, 6, 0. — *Меглер.* La symbolique. T. I. p. 51—53. *Берлян.*

Между тѣмъ на ряду и въ связи съ этого рода анзельмо-скотовскимъ о первородномъ грѣхѣ мнѣніемъ, возникло въ католичествѣ же еще одно, касающееся тоже перворoднаго грѣха, новое мнѣніе, нашедшее въ немъ для себя основу и подпору, и въ свою очередь ставшее и его собою оправдывать и поддерживать. Мы разумѣемъ возникшее на западѣ въ средніе вѣка мнѣніе о непорочномъ зачатіи или объ изъятіи отъ первороднаго грѣха по самому зачатію своему Пресвятой Дѣвы, каковое въ недавнее время уже успѣло даже взойти въ римской церкви на степень догмата. А какъ образовалось внутреннее отношеніе между разсмотрѣннымъ нами анзельмо-скотовскимъ мнѣніемъ и новымъ римскимъ догматомъ, это понять не трудно. Такъ какъ, по смыслу анзельмо-скотовской теоріи, первородный грѣхъ состоялъ только въ лишеніи сверхъ-натуральной благодати, при остаткѣ въ падшемъ человѣкѣ, хотя ослабѣвшихъ и получившихъ ложное направленіе, но цѣлыхъ и неповрежденныхъ его силъ, то, для возстановленія человѣка въ первобытное состояніе праведности, вполнѣ достаточно было того, чтобы къ нему возвратилась потерянная имъ сверхъ-натуральная благодать. А такъ какъ, далѣе, сверхъ-натуральная благодать излилась въ преизбыткѣ на Пресвятую Дѣву въ самомъ ея зачатіи, или когда она была еще въ утробѣ матерней, то понятно, что первородный недостатокъ въ благодати, общій всѣмъ людямъ, въ ней долженъ былъ быть восполненъ, и она должна была родиться въ такомъ состояніи, въ какомъ находился первый человѣкъ до своего паденія, бывъ, при естественныхъ несовершенствахъ своей природы, восполняемъ сверхъ-натуральною благодатію.

Но мы должны замѣтить, что анзельмо-скотовская теорія, особенно въ чистомъ ея видѣ, въ какомъ передавали ее самъ Анзельмъ и Дунсъ-Скотъ, далеко не такова, чтобы заслуживала того почета, какой ей данъ въ западной церкви. Она мало того, что односторонняя, но совершенно неосновательна,

произвольна и ложна. Ею прежде всего предполагается, что будто бы состояніе природы перваго человѣка, разсматриваемое само въ себѣ, независимо отъ сообщенной ему сверхъестественной благодати, было во всемъ существенномъ тождественно съ настоящимъ состояніемъ нашей природы, такъ что первосозданной природѣ перваго человѣка, какъ и нашей, одинаково свойственны были и борьба духовнаго съ чувственнымъ и похоть. Но, перенося такимъ образомъ на первосозданную природу человѣческую все, ставшее въ нынѣшней природѣ естественнымъ и неизбѣжнымъ, отчего бы уже не перенести на нее и нашихъ недуговъ, страданій и смерти, какъ и сдѣлали пелагіане, признавъ все это естественною и необходимою принадлежностію нашей конечной природы? А между тѣмъ, мы знаемъ, что Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія, содѣлавъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего (Премудр. 2, 23), такъ что человѣкъ не иначе могъ отдалиться отъ этого назначенія своего и положенія, какъ только чрезъ нарушеніе заповѣди, долженствовавшей по угрозѣ Божіей принести ему смерть (Быт. 2, 17). Богъ, слѣдовательно, создалъ человѣка съ природою не только способною, но и настроенною или направленною единственно къ тому, чтобы сохранять и поддерживать въ себѣ полную и ненарушимую между тѣломъ и духомъ гармонію, какъ существенно необходимую для самой прочности и нерасторжимости ихъ взаимнаго союза, и эта гармонія, безъ всякаго сомнѣнія, царствовала во все время въ природѣ перваго человѣка до тѣхъ поръ, пока онъ не нарушилъ заповѣдь, или пока грѣхъ не внесъ въ его природу начала борьбы, и вслѣдъ за ней разрушенія и смерти. Какъ же послѣ сего можно смѣшивать и отождествлять первобытное состояніе природы человѣческой, готовившейся и направлявшейся къ нетлѣнію или безсмертію съ нынѣшнимъ состояніемъ ея борьбы, разрушаемости и смерти, ясно свидѣтельствующихъ не о томъ только, что надъ ней

тяготѣетъ наказаніе Божіе, но и о томъ, что въ ней самой существуетъ внутренній разладъ и безпорядокъ, какъ внутренняя причина этого рода явленій? Не значило ли бы это смѣшивать неповрежденное съ испорченнымъ, здоровое съ болѣзненнымъ, или нормальное съ ненормальнымъ?

Далѣе, означенною теоріею предполагается, что грѣхъ перваго человѣка состоялъ почти исключительно въ одной утратѣ первобытной праведности, которая въ свою очередь была однимъ дѣломъ сверхъ-натуральной благодати. Потому что какъ нельзя представить того, чтобы свободноразумный человѣкъ обладалъ сверхъ-натуральною праведностію, самъ будучи въ ней совершенно безучастнымъ, такъ еще болѣе немыслимо то, чтобы возникшій уже не совнѣ, а внутри человѣка грѣхъ, и притомъ настолько сильный и упорный грѣхъ, что могъ собою отвергнуть божественную благодать, никакой глубокой и существенной не произвелъ порчи въ самой его природѣ, ограничивъ свое дѣйствіе однимъ лишеніемъ ея сообщенной ей сверхъ-натуральной благодати. Вообще же вышеозначенная теорія, волею или неволею дѣйствительный наслѣдственный грѣхъ обращая въ одну юридическую вину и осужденіе, лежащія на всѣхъ людяхъ, вслѣдствіе одной ихъ родственной связи съ ихъ прародителями, одною своею стороною довольно близко примыкаетъ къ пелагіанству, а таковое уже давно было всецѣло отвергнуто и осуждено церковію.

Что касается, наконецъ, пріютившагося подъ покровомъ этой теоріи новаго римскаго ученія о непорочномъ или чуждомъ первороднаго грѣха зачатіи Пресвятой Дѣвы, то прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что далеко не вполнѣ вѣрна и несомнѣнна та, въ основѣ его кроющаяся и принятая самимъ тридентинскимъ соборомъ (въ 5 пр. 5 засѣд.), анзельмо-скотовская мысль, что будто бы для полнаго возстановленія падшей природы человѣческой достаточно только одного возвращенія къ ней утраченной божественной благодати, почему съ

перваго мгновенія ея возвращенія, каковымъ для Пресвятой Дѣвы было самое зачатіе Ея, а для всѣхъ другихъ становится актъ крещенія, въ природѣ человѣческой безусловно уничтожается все грѣховное и неугодное Богу, уступая собою мѣсто одному непорочному, святому и богоугодному. Считаемъ же эту мысль невѣрною потому, что даруемая падшему человѣку чрезъ Іисуса Христа благодать, какъ мы знаемъ изъ откровенія и ученія древней церкви, не сразу или мгновенно подаетъ ему освященіе и спасеніе, а мало по малу или постепенно, приспособляясь къ его свободно-нравственному состоянію, и сообразно съ симъ не только освящая, но вмѣстѣ и врачуя его, какъ больнаго и недужнаго, почему было бы несправедливымъ преувеличеніемъ утверждать и предполагать, что будто бы въ возрожденныхъ нѣтъ безусловно никакихъ остатковъ грѣховнаго недуга, тогда какъ апостолъ Іоаннъ училъ: *аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ* (1 Іоан. 1, 8), и ап. Павелъ говорилъ: *не еже бо хощу, доброе творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю, аще ли еже не хощу азъ сіе творю, уже не азъ сіе творю, но живый во мнѣ грѣхъ* (Рим. 7, 19. 20). А напротивъ необходимо вѣровать, что тогда какъ возрожденнымъ даруется въ крещеніи полное отпущеніе вины и оставленіе ихъ прежнихъ грѣховъ, для уврачеванія находящейся въ нихъ недужной склонности ко грѣху, какъ противоядіе, подается имъ только начало или сѣмя новой духовно-благодатной жизни, которое они во всю жизнь свою должны вкоренять въ себѣ и возвращать, въ надеждѣ чрезъ это самое достигнуть, если не во время земной жизни, то по ея окончаніи полнаго искорененія въ себѣ всѣхъ остатковъ грѣховнаго недуга своего естества, по слову Апостола: *начатокъ духа имуще, и мы сами въ себѣ воздыхаемъ, усыновленія чающе, избавленія тѣлу нашему, упованіемъ бо спасохомся* (ибо мы спасены въ надеждѣ) (Рим. 8, 23. 24; сравн. Рим. 7, 24).

Но самымъ яснымъ и неотразимо очевиднымъ признакомъ и доказательствомъ всецѣлой несостоятельности вышепоказаннаго римскаго ученія служитъ то, что оно стоитъ въ полнѣйшемъ несогласіи и противорѣчіи съ разсмотрѣннымъ уже нами, какъ откровеннымъ, такъ и древне-церковнымъ ученіемъ о всеобщности, передающагося чрезъ рожденіе всѣмъ людямъ, грѣха, при дѣлаемомъ въ семъ случаѣ исключеніи только одному Іисусу Христу, безсѣменно зачавшемуся и родившемуся отъ Дѣвы Маріи и Св. Духа. Какъ мы имѣли случай видѣть, всѣ древніе учители, какъ восточные, такъ и западные, руководясь откровеніемъ, совершенно единогласно учили о всеобщей грѣховности, всегда при этомъ необходимо предполагая, а иногда и прямо указывая на одно только исключеніе въ семъ случаѣ, а именно, въ отношеніи къ одному лицу Іисуса Христа. Совершенно напрасны, поэтому, попытки позднѣйшихъ латинскихъ богослововъ отыскать хоть какія либо темныя указанія на свой новый догматъ [1]) у древнихъ учителей церкви тѣмъ болѣе, что послѣдніе, какъ можно

---

[1]) Можно замѣтить, что латиняне, въ подтвержденіе существованія у древнихъ учителей своей мысли о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы, ссылаются, какъ на болѣе, по ихъ мнѣнію, видныя и важныя (см. катих. Мартина, еписк. патерборнск.) на слѣдующія древне-учительскія мѣста. Такъ, говорятъ, *Оригенъ* училъ: „Маріи не коснулось обольстительное дыханіе змія“ и *Амвросій* (Comment. in Psalm. 118. orat. 2) говоритъ: „благоволи принять меня, о Боже, не отъ Сарры, но отъ Маріи нескверной Дѣвы, которая, по Твоей благодати, осталась чистою отъ всякой скверны грѣха“; подобнымъ же образомъ училъ и *Августинъ* говоря, когда рѣчь идетъ о грѣхѣ: „исключаю святую Дѣву Марію, о которой по этому вопросу изъ благоговѣнія къ Богу совершенно не хочу и поднимать вопроса, потому что признанная достойною родить Того, Кто, какъ всѣмъ извѣстно, не имѣлъ никакого грѣха, Она подлинно должна была получить обильнѣйшую благодать, чтобы могла постоянно торжествовать надъ грѣхомъ“ (De nat. et grat. c. 36 n. 42), а также и *Дамаскинъ*, будто бы говоря (De fid. orthodox. lib. IV. c. 18) слѣдующее: Богъ далъ Дѣвѣ Маріи такое тѣло и такую душу, какъ прилично было Той, Которая имѣла пріять Бога въ свое лоно, потому, что будучи святъ, Онъ можетъ пребывать только во святыхъ. Но слова, приписываемыя Оригену, взяты изъ сочиненія (по суду самихъ же латинскихъ

судить по примѣру бл. Августина [1]), изъ особеннѣйшаго благовѣнія къ лицу Пр. Дѣвы, какъ Богоматери, считали даже вовсе неумѣстнымъ касаться Ея въ своихъ разсужденіяхъ о грѣхѣ. Первый, какъ извѣстно, пустилъ на западѣ въ ходъ мысль объ изъятіи св. Дѣвы отъ грѣха первороднаго, жившій въ концѣ IX вѣка, *Пасхазій Робертъ*, поддерживать же и съ особеннымъ рвеніемъ сталъ распространять (въ XI вѣкѣ въ Ліонѣ) нѣкто *аббатъ Гвибертъ*, чему не мало способствовало установленіе въ XII вѣкѣ ліонскими монахами праздника непорочному зачатію Пресв. Дѣвы. Но лишь новое ученіе о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы стало входить въ силу въ церкви ліонской, какъ противъ него съ нещадною и грозною силою обличенія выступилъ знаменитый *Бернардъ Кляревій*,

---

ученыхъ Мёглера и Фесслера), не принадлежащаго Оригену, самъ же Оригенъ, какъ видѣли, совершенно ясно училъ о безгрѣшности по зачатіи и рожденіи одного только Іисуса Христа. Свидѣтельства, далѣе, Амвросія и Августина берутся безъ всякаго обращенія вниманія на то, что въ нихъ рѣчь только о свободно-нравственной чистотѣ и святости св. Дѣвы, не исключающей собою Ея участія въ первородномъ грѣхѣ, а также безъ всякаго сличенія съ общимъ и совершенно положительнымъ ученіемъ этихъ учителей о безусловной всеобщности наслѣдственнаго грѣха, при исключеніи отсюда одного только Іисуса Христа. Что же касается свидѣтельства Дамаскина, то вмѣсто всякихъ возраженій достаточно указать на то, что въ подлинномъ своемъ видѣ оно читается такъ: „насажденная въ дому Божіемъ и утучненная Духомъ какъ плодовитая маслина, Она (св. Дѣва) сдѣлалась жилищемъ всѣхъ добродѣтелей, устранивъ умъ отъ всякаго житейскаго и плотскаго пожеланія, и такимъ образомъ сохранивъ душу и тѣло въ дѣвственной чистотѣ, какъ прилично было Той, Которая имѣла въ нѣдрахъ Бога, и какъ святый во святыхъ почиваетъ". Такого же рода ссылки латинскихъ богослововъ на древнія литургіи, въ которыхъ Дѣва Марія называется Пресвятою и Пречистою, а также на древній праздникъ зачатія Пресв. Дѣвы, и по сему случаю говоримыя древними пастырями поученія. Потому что въ древнихъ литургіяхъ нѣтъ ни слова о чистотѣ и святости Пр. Дѣвы въ отношеніи къ первородному грѣху, и потому что нѣтъ и намека на этотъ предметъ въ поученіяхъ древнихъ пастырей, напр. Андрея Критскаго, на праздникъ зачатія Пр. Дѣвы, и самый праздникъ этотъ называется прямо только *зачатіемъ, а не непорочнымъ зачатіемъ Пр. Дѣвы.*

[1]) De nat. et grat. c. 36. n. 42.

который въ своемъ посланіи къ ліонскимъ монахамъ, ихъ ученіе признавая вовсе неизвѣстнымъ доселѣ древней вселенской церкви, еретическимъ и по своимъ слѣдствіямъ опаснымъ, писалъ между прочимъ слѣдующее: „ужасаюсь, видя, что нынѣ нѣкоторые изъ васъ возжелали перемѣнить состояніе важныхъ вещей, вводя новое празднество, невѣдомое церкви, не одобряемое разумомъ, не оправдываемое древнимъ преданіемъ. Ужели мы болѣе свѣдущи и болѣе благочестивы, чѣмъ отцы наши?... Но вы скажете: должно какъ можно болѣе прославлять Матерь Господа. Это правда, но прославленіе, воздаваемое Царицѣ небесной, требуетъ разумѣнія: царственная Дѣва не имѣетъ надобности въ ложномъ прославленіи, обладая истинными вѣнцами славы и знаменіями достоинства... Говорятъ, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало преславному рожденію: потому что, если бы не предшествовало зачатіе, то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто нибудь по той же самой причинѣ потребовалъ такого же чествованія отца и матери св. Маріи? Равно могутъ потребовать того же для ея дѣдовъ и прадѣдовъ до безконечности“ [1]).

Такой сильный и твердый протестъ такого знаменитаго въ свое время пастыря, каковъ былъ Бернардъ, не могъ остаться безъ важныхъ послѣдствій для дальнѣйшей судьбы возникшаго на западѣ новаго ученія о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы. Благодаря ему, мало того, что вышеозначенная попытка ліонскихъ монаховъ оказалась совершенно безуспѣшною, но и впослѣдствіи въ теченіе XIII и XIV вѣковъ, когда шли непрерывные изъ за этого предмета споры, всегда на сторонѣ Бернарда и противъ нововводителей становились лучшіе изъ западныхъ богослововъ, какъ напр. *Петръ Ломбардъ*, *Бонавентура*, *Ѳома аквинатъ* и даже самые папы, чѣмъ, само

[1]) Bernard. epist. 174.

собою понятно, много загражда́лся путь къ распространенію и усиленію новаго ученія о св. Дѣвѣ. Только съ XV вѣка стали меньше цѣниться и забываться давнія по сему предмету предостереженія и наставленія, что̀ выразилось въ томъ, что съ этого времени симпатіи представителей западной церкви не столько изъ за интересовъ вѣры, сколько ради личныхъ интересовъ стали болѣе и болѣе склоняться на сторону ставшей значительно численною и сильною партіи скотистовъ или францисканъ, а вмѣстѣ съ симъ и на сторону взятаго послѣдними подъ защиту свою ученія о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы. Впрочемъ и для этого рода представителей западныхъ немалою уздою служило опасеніе, какъ бы чрезъ прямое отрицаніе такъ твердо Бернардомъ и его сторонниками защищаемаго древне-церковнаго преданія не произвести большихъ смутъ въ церкви, вслѣдствіе чего они, не смотря на то, что повидимому совершенно убѣждены были въ истинности ученія о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы, не рѣшались возвести его на степень догмата, съ признаніемъ противоположнаго ученія еретическимъ. Такъ напр. папа Сикстъ IV сперва издалъ было буллу, которою одобрялось ученіе о непорочномъ зачатіи и всѣ обязывались принимать его, какъ несомнѣнно истинное, но когда ею произведены были большія волненія въ церкви, онъ издалъ другую буллу, которою отмѣнилъ постановленія первой буллы, предоставивъ всѣмъ вѣровать, согласно своему благочестивому настроенію, съ тѣмъ, чтобы одна сторона не осуждала другой [1]). Такъ отнесся къ вопросу о непорочномъ зачатіи Дѣвы и тридентинскій соборъ, отказавшись отъ всякихъ по сему предмету разсужденій и одобривъ только опредѣленіе Сикста IV, выраженное въ послѣдней его буллѣ [2]). Такъ поступали и всѣ,

[1]) См. Poinsot. p. 78.

[2]) Sessio V. De orig. peccat.

слѣдовавшіе за тридентинскимъ соборомъ, папы, которые, бывъ вызываемы разными внѣшними обстоятельствами (какъ напр. Павелъ V, Григорій XV и Александръ VII), иногда прямо и видимо сами склонялись на сторону ученія о непорочномъ зачатіи Пр. Дѣвы, но никогда не рѣшались возводить это ученіе на степень догмата, равно какъ и празднику зачатія Пр. Дѣвы не рѣшались придать новаго значенія праздника непорочнаго зачатія (immaculata concertio) [1]). Только папа Пій IX рѣшился все это сдѣлать въ 1854 году, не задумавшись надъ тѣмъ, что чрезъ это онъ долженъ былъ порвать связь съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, не восточной только, но и древне-западной церкви, а вмѣстѣ съ симъ и навлечь на себя осужденіе какъ одной, такъ и другой церкви.

§ 65.

б) *Въ протестантствѣ и выродившихся изъ него разныхъ раціоналистическихъ сектахъ.*

Между тѣмъ въ протестантствѣ, въ протестъ противъ вышеразсмотрѣнной нами католической анзельмо-скотовской теоріи, возникло совершенно противоположное ученіе о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха, стоявшее въ связи съ такого же рода ученіемъ и о первобытной праведности перваго человѣка. Тогда какъ сторонники анзельмо-скотовской теоріи, согласно съ своимъ ученіемъ о первобытной праведности, какъ одномъ сверхъ-натуральномъ дарѣ, грѣхъ перваго человѣка поставляли только во внѣшнемъ актѣ оттолкновенія отъ себя божественнаго дара, лютеране, наоборотъ, первобытную праведность человѣка поставляя въ самомъ совершенствѣ его природы, совмѣстно съ симъ старались какъ какъ можно дальше углубить въ эту самую природу произшед-

[1]) Notitia Pontific. Rom. p. 282.

шее въ ней возникновеніе перваго грѣха, со всѣми его разрушительными дѣйствіями. Тогда какъ далѣе защитники скотовской теоріи слѣдствіе перваго грѣха, обозначаемое ими defectus justitiae, полагали въ одной внѣшней утратѣ сверхъестественной благодати, при сохраненіи въ человѣкѣ цѣлостности его чисто-натуральной природы, лютеране, наоборотъ, слѣдствіе грѣхопаденія, обозначаемое и ими defectus justitiae, поставляли въ совершенно иномъ, а именно въ утратѣ богосозданною природою человѣческою ея состоянія нормальнаго и замѣнѣ его состояніемъ совершенно ненормальнымъ, или, что́ тоже, въ совершенномъ низвращеніи природы человѣческой и порчѣ ея до самой глубины ея, въ самыхъ ея основахъ. Тогда какъ, наконецъ, первые въ частности всѣ силы въ падшей человѣческой природѣ, какъ душевныя такъ и тѣлесныя считали находящимися только въ чисто-натуральномъ состояніи, но совершенно способными при извѣстныхъ условіяхъ къ предназначеннымъ имъ вначалѣ нормальнымъ отправленіямъ, почему и въ плотскихъ или чувственныхъ движеніяхъ не видѣли ничего ненормальнаго,—послѣдніе, наоборотъ, всѣ высшія силы въ падшемъ человѣкѣ, какъ-то: умъ, созданный для познаванія Бога, волю, предназначенную осуществлять законъ Божій, чувство призванное къ любви Божіей, признали, хотя не уничтоженными, но настолько испорченными и неспособными къ своимъ нормальнымъ отправленіямъ, что человѣкъ въ семъ случаѣ сталъ (по Лютеру) соляным столпомъ (въ который была превращена жена Лота), бездушнымъ образомъ, или безжизненною статуею, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца, а также таковою признали и низшую или чувственную сторону природы человѣческой, совершенно, по ихъ мнѣнію, уклонившуюся отъ своихъ нормальныхъ отправленій, всегда зараждающею въ себѣ и произрастающею изъ себя совершенно ненормальное явленіе похоти, составляющее не что либо естественно безразличное, а дѣй-

ствительный и положительный грѣхъ, грѣхъ не уничтожаемый и въ купели крещенія, и продолжающійся до самой смерти[1]).

Но не трудно видѣть, что таковое ученіе лютеранъ, хотя въ основѣ своей заключало мысль вѣрную о сущности первороднаго грѣха, какъ внутренней грѣховной порчѣ, въ болѣе подробномъ своемъ развитіи и дальнѣйшихъ своихъ выводахъ представляло не меньшую крайность, чѣмъ анзельмо-скотовская теорія. Лютеране, чтобы понять первородный грѣхъ не какъ внѣшнюю вину только, а какъ внутреннее разстройство природы человѣческой, сочли почему-то нужнымъ сперва допустить то, что первозданный человѣкъ по самой природѣ своей былъ совершенъ и святъ, а за тѣмъ и то, что онъ чрезъ свой грѣхъ въ самой глубинѣ низвратилъ свою природу, чуть не измѣнивши самой ея сущности или субстанціальности. Но какая была нужда дѣлать это, не говоря уже о томъ, что для этого не представлялось никакого прямаго и твердаго основанія въ откровеніи. А между тѣмъ отсюда-то неизбѣжно и проистекли всѣ нижеслѣдующія неразрѣшимыя затрудненія, въ которыхъ неизбѣжно очутились лютеране. Если, спрашивалось, первый человѣкъ дѣйствительно былъ святъ и совершенъ по самой своей природѣ, то какъ понять возможность его паденія, а еще болѣе, какъ понять то, что онъ, не смотря на совершенство своей природы, не только палъ, но и успѣлъ даже чрезъ свой грѣхъ чуть не субстанціально измѣнить въ худшее самую свою природу? А такъ какъ, далѣе, никакъ нельзя было понять того, чтобы такъ легко и мгновенно могла сама собою совершенно и существено видоизмѣниться природа человѣческая, созданная Самимъ Богомъ, и отъ Него Самаго стоящая въ непосредственной зависимости, то здѣсь естественно напрашивалась такого рода мысль или предположеніе, не происходило

---

[1]) Confess. augustan. d. XVIII, 1, 2, 4, 9; Apolog. confess. augustan. d. I. 1, 3, 7—12, 15, 17—25, 38—43. VIII. 70, 73. Loci praecip. theolog. p. 109, 120—125.

ли все это съ участія Самаго Творца человѣческой природы, не было ли какъ первобытное совершенство человѣка, такъ и измѣненіе его въ состояніе противоположное—однимъ дѣломъ воли Божіей, или безусловнаго ея предопредѣленія? Наконецъ естественно еще спросить: если бы падшій человѣкъ дѣйствительно настолько повредилъ себя, что какъ по своему уму, такъ и сердцу и волѣ сталъ совершенно мертвъ для духовной жизни: то какимъ бы образомъ тогда онъ могъ бы быть искупленъ или спасенъ? Не потребовалось ли бы тогда для него, вмѣсто возстановленія и искупленія, совершенно новаго творенія?

Впрочемъ нужно замѣтить, что этого рода крайности въ ученіи о первородномъ грѣхѣ отчасти самими же лютеранскими богословами были сознаны, а вслѣдствіе этого отчасти ослаблены и изглажены. Такъ, прежде всего наряду съ ихъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ возникшее ученіе о безусловномъ предопредѣленіи вскорѣ было ими совершенно оставлено, нашедши для себя пріютъ только въ небольшомъ обществѣ реформатовъ. Такъ, далѣе, крывшаяся въ ихъ ученіи мысль о грѣховной порчѣ природы человѣческой въ самомъ ея корнѣ или субстанціи, которую открыто высказывалъ и защищалъ *Флацій*, тоже была ими совершенно отвергнута и оттѣснена тѣмъ ихъ яснымъ и прямымъ утвержденіемъ, что грѣхъ первородный, хотя есть лишеніе своего рода совершенства, съ какимъ созданы были какъ низшія, такъ въ особенности высшія способности человѣка, но не есть лишеніе этихъ самыхъ способностей въ ихъ существѣ, основаніи и корнѣ; онъ только есть утрата того свѣта, которымъ озаренъ былъ умъ человѣка, отвращеніе воли отъ Бога [1]) и ея безсиліе, а также полнѣйшее отвращеніе сердца отъ высшаго блага [2]). Наконецъ и преувеличенное ихъ представленіе о потерѣ въ падшемъ чело-

[1]) *Меланхт.* Loci praecip. theologic p. 109.

[2]) Квенштт. Theolog. didactico-polemic. T. I. pars 2, c. 2.

вѣкѣ всякой свободы воли въ дѣланіи чего либо добраго болѣе или менѣе было умѣрено и смягчено предоставленіемъ за волею человѣческою возможности и силы совершать дѣла праведности если не духовной (justitiae spirituaris), то по крайней мѣрѣ гражданской (civilis justitiae) или плотской и житейской [1]).

Но протестанство не остановилось на этомъ. Ставши дробиться на многія секты, все болѣе и болѣе удалявшіяся отъ духа ученія какъ древне-церковнаго, такъ и откровеннаго, оно дошло впослѣдствіи до полнаго отрицанія первороднаго наслѣдственнаго грѣха. Такъ отчасти арменіане, болѣе же социніане совершенно повторили лжеученіе древнихъ пелагіанъ, отвергавшее всякую генетическую связь между грѣхопаденіемъ прародителей и грѣхами ихъ потомковъ. Шведенборгіане же отвергли самый историческій фактъ паденія первыхъ людей. А позднѣйшіе раціоналистическіе теологи совмѣстили то и другое заблужденіе, ставши отвергать какъ наслѣдственный прародительскій грѣхъ, такъ и самый историческій фактъ паденія прародителей.

Въ виду этого рода лжеученій лишне говорить о томъ, что они стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ откровеннымъ и древне-церковнымъ ученіемъ тѣмъ болѣе, что и сами ихъ защитники не скрываютъ этого. Но, кажется, не излишне будетъ сказать противъ нихъ нѣсколько словъ, на основаніи однихъ соображеній здраваго разума, подъ покровомъ котораго они надѣются найти для себя покойное убѣжище.

Никто не станетъ отрицать того всеобщаго и многознаменательнаго психологическаго факта, что безусловно въ каждомъ человѣкѣ, на какой бы ступени развитія онъ ни стоялъ, не смотря на прирожденность ему идеи добра или стремленія къ доброму, наряду съ симъ всегда сознается и

---

[1]) *Меланхт.* Apolog. confess. augustan. VIII. 70 et 73. Confess. augustan. d. XVIII. 1 et 2.

чувствуется совершенно противоположная склонность ко злу, и притомъ такого рода склонность, которая непрерывно и неустанно возстаетъ противъ всѣхъ высшихъ духовно-нравственныхъ стремленій души, и почти всегда ихъ если не подавляетъ, то значительно ослабляетъ своимъ влеченіемъ въ противную сторону, вслѣдствіе чего отъ каждаго человѣка для достиженія какого либо поистинѣ добраго и возвышеннаго дѣла, требуется большой борьбы, усилія, самоотверженія и подвига, тогда какъ, наоборотъ, для совершенія чего либо злаго ничего подобнаго не требуется, такъ что это происходитъ какъ бы само собою. Откуда же, спрашивается, въ людяхъ эта роковая склонность ко грѣху, не смотря на ихъ стремленія, желанія и даже готовность дѣлать доброе? Можетъ быть, они сами собою съ развитіемъ и лѣтами наживаютъ ее чрезъ свою невнимательность и оплошность? Но этого нельзя допустить уже потому, что она является не въ однихъ легкихъ и разсѣянныхъ людяхъ, но и въ самыхъ серьезныхъ и строго внимательныхъ, и притомъ всегда является какъ нѣчто имъ совершенно чуждое и даже враждебное. Не прививается ли, поэтому, къ намъ эта злая склонность совнѣ чрезъ вліяніе внѣшней развращенной среды и дурныхъ примѣровъ? Но и этого нельзя сказать, потому что она заявляетъ о себѣ въ каждомъ изъ насъ при самыхъ благопріятныхъ для нравственности внѣшнихъ условіяхъ, и притомъ каждый изъ насъ очень хорошо сознаетъ, что оно не совнѣ и не случайно сообщается намъ, а существуетъ внутри насъ, какъ нѣчто готовое и внутренне связанное съ нашею природою, что оно только внѣшними условіями вызывается и развивается, или же ослабляется и подавляется, смотря потому, какого рода бываютъ эти условія, и какъ къ нимъ относится наша воля. Между тѣмъ, насколько кто помнитъ свое дѣтство, вмѣстѣ съ симъ помнитъ и въ тогдашнее время присутствіе въ себѣ и проявленіе въ соотвѣтственной дѣтскому возрасту формѣ

того же злаго начала. А наблюденія надъ такого рода явленіями въ дѣтяхъ, каковы напр., капризность, гнѣвливость, злобность, неохота къ повиновенію, падкость къ запрещенному, способность и нечувствительность къ причиняемымъ другимъ жестокостямъ и т. п., еще болѣе убѣждаютъ въ томъ, что и дѣтямъ внутренне-присуща таже печальная склонность, влекущая и ихъ болѣе ко злу, чѣмъ къ добру. Какъ же, спрашивается, послѣ этого можно иначе понять и объяснить всеобщность этой грѣховной склонности, если не предположить, что всѣ безусловно люди получаютъ ее чрезъ рожденіе вмѣстѣ съ самою природою своею отъ самихъ родителей, которые въ свою очередь получили ее тоже отъ своихъ родителей? Восходя же этимъ путемъ все далѣе и далѣе, мы естественно должны будемъ предположить, что и прародители наши, произведя своихъ потомковъ на свѣтъ, тоже имѣли эту склонность, почему и передали имъ ее вмѣстѣ съ ихъ рожденіемъ. Но здѣсь мы встрѣчаемся съ слѣдующаго рода весьма важнымъ недоразумѣніемъ: откуда же появилась въ первыхъ людяхъ склонность ко грѣху? Съ нею ли они были Самимъ Богомъ созданы, или же они сами собою нажили ее чрезъ злоупотребленіе своей свободы, бывъ созданы невинными и безгрѣшными? Тѣмъ не менѣе разумъ, которому присуща вѣра въ Бога, какъ премудраго и всеблагаго Творца міра, не задумается надъ тѣмъ, на какое изъ означенныхъ предположеній слѣдуетъ ему склониться. Само собою понятно, что предположить, будто бы самъ Богъ, не смотря на то, что предназначилъ человѣка къ нравственному совершенству, создалъ его съ природою болѣе склонною ко злу, чѣмъ къ добру, было бы совершенно несообразно ни съ премудростію, всегда и во всемъ вполнѣ цѣлесообразно дѣйствующею, ни съ святостію, всегда направляющеюся къ одному доброму и отвергающею всякое зло, ни наконецъ съ правдою Божіею, если дающею кому либо законъ и требующею отъ кого либо

его исполненія, то не иначе, какъ при представленіи съ своей стороны полной къ тому физической возможности, а ничуть не при нарочитомъ устроеніи неодолимыхъ къ этому препятствій. Остается, поэтому, принять, какъ единственно вѣрное то предположеніе, что первый человѣкъ, какъ учитъ и откровеніе, былъ созданъ съ неповрежденною и вполнѣ годною для духовно-нравственнаго назначенія природою, но чрезъ свое грѣхопаденіе онъ ее повредилъ и наклонилъ ко злу, и въ этомъ послѣднемъ видѣ чрезъ рожденіе передалъ ее своимъ потомкамъ.

Вотъ прямой и естественный путь соображеній, слѣдуя которымъ вѣрующій разумъ можетъ и долженъ дойти до настоящаго и согласнаго съ откровеннымъ и древне-церковнымъ ученіемъ объясненія существующей въ мірѣ грѣховной и физической порчи всѣхъ людей. И такое объясненіе тѣмъ необходимѣе принять всякому вѣрующему разуму, что всѣ другія противоположныя объясненія, какъ сейчасъ увидимъ, оказываются совершенно несостоятельными и неумѣстными.

Такъ одни изъ противниковъ нашихъ (подобно древнимъ пелагіанамъ) причины нравственной испорчённости людей ищутъ не въ самой ихъ природѣ, которую признаютъ совершенно цѣлою и невредимою, а вовнѣ ея, и полагаютъ таковую въ превратномъ воспитаніи и вліяніи совнѣ дурныхъ примѣровъ. Но влеченіе въ дѣтяхъ ко злу, какъ мы уже замѣчали, предваряетъ собою всякаго рода сторонніе примѣры, изъ коихъ хорошіе оно встрѣчаетъ съ апатіей, тогда какъ наоборотъ дурные съ полною симпатіею, а также предваряетъ и всякаго рода воспитаніе, которое, если согласуется съ нимъ, легко имъ принимается, тогда какъ наоборотъ, если оно претитъ ему, съ полнымъ отвращеніемъ отталкивается. Потому-то и самое воспитаніе дѣтей только тогда оказывается вполнѣ цѣлесообразнымъ и плодотворнымъ, когда заключается не въ чемъ либо иномъ, какъ въ возможно болѣе успѣшномъ пре-

гражденіи и подавленіи въ воспитываемыхъ дѣтяхъ ихъ злыхъ склонностей, съ цѣлью привитія и утвержденія на мѣсто ихъ нравовъ и привычекъ добрыхъ, тогда какъ наоборотъ та педагогика, которая своимъ идеаломъ поставляетъ одно только свободное и безпрепятственное развитіе всѣхъ силъ и склонностей дѣтскихъ, какъ многіе опыты показываютъ, приноситъ самые гибельные плоды, часто воспитывая или точнѣе сказать развивая изъ дѣтей нравственныхъ уродовъ съ самыми превратными правилами и съ самыми грубыми, звѣрскими, ни предъ чѣмъ не останавливающимися склонностями и страстями. Между тѣмъ, нужно замѣтить, что и благонамѣренная истинная педагогія не вполнѣ удовлетворяется своими успѣхами въ борьбѣ со зломъ, которое она предполагаетъ и съ которымъ неусыпно борется въ своихъ питомцахъ, свидѣтельствомъ чему служитъ непрерывная мѣна разныхъ педагогическихъ теорій и системъ, происходящая, конечно, изъ сознанія неудовлетворительности существующихъ педагогическихъ мѣръ и желанія придумать болѣе пригодныя и дѣйствительныя.

Другіе же изъ противниковъ нашихъ, какъ извѣстно, причину всеобщей склонности ко злу людей полагаютъ не вовнѣ, а внутри самой ихъ природы, но только этого рода грѣховную склонность они вовсе не считаютъ чѣмъ либо случайнымъ или свободно-пріобрѣтеннымъ, а признаютъ напротивъ совершенно естественнымъ и даже существенно необходимымъ явленіемъ и свойствомъ самой же природы человѣческой, почему и происхожденіе ея пытаются изъяснить или вывести то изъ общей ограниченности природы человѣческой, какъ природы тварной и конечной (лейбнице-вольфіанцы), то изъ нѣкоторыхъ частныхъ и опредѣленныхъ свойствъ этой ограниченной природы, какъ то: невѣдѣнія, составляющаго первоначальную форму и ступень сознанія человѣческаго (гегеліанцы), а также изъ самолюбія и чувственности (Шлейермахеръ). Но изъяснять такимъ образомъ существующее въ

людяхъ зло значитъ не изъяснять, а прямо отрицать самое зло, какъ дѣйствительное зло, относя его къ чисто естественнымъ и безусловно необходимымъ явленіямъ самой природы, вмѣстѣ же съ симъ, далѣе, значитъ Самаго Творца признавать виновникомъ всѣхъ нравственныхъ нестроеній, замѣчаемыхъ въ природѣ человѣческой, и людей изъ свободно-нравственныхъ существъ обратить въ одни только чисто механическія и безотвѣтственныя орудія безусловной воли Божіей. Кто же, не отказавшись отъ вѣры во всеблагаго Творца, а также отъ сознанія въ себѣ свободно—нравственнаго достоинства и призванія, можетъ согласиться на подобное объясненіе тѣмъ болѣе, что оно, чего сразу нельзя не примѣтить, основывается на одномъ фальшивомъ или обманчивомъ смѣшеніи совершенно различныхъ вещей, а именно смѣшеніи того, что составляетъ субстанціальную сущность человѣческой природы съ тѣмъ, что относится только къ ея состоянію, зависящему отъ личной человѣческой свободы и носящему на себѣ неизгладимую печать этой же самой свободы? Каждый безъ особеннаго труда пойметъ, что иное дѣло—ограниченность тварной природы человѣческой, заключающаяся только въ отсутствіи полнаго совершенства и ничуть не исключающая совершенства относительнаго, и иное—низвращеніе этой же самой природы чрезъ злоупотребленіе свободы, что, далѣе, иное—общее всѣмъ людямъ, вслѣдствіе ихъ ограниченности, невѣдѣніе или неполнота знанія, и иное—превратное направленіе ума, свободно отвращающагося отъ истиннаго вѣдѣнія, равно какъ совершенно иное—чисто естественное самолюбіе и свободно-нравственный эгоизмъ, исключающій собою любовь къ Богу и ближнему, или сама по себѣ въ своемъ нормальномъ видѣ взятая чувственность и свободно-нравственное увлеченіе и порабощеніе ею духа человѣческаго.

Потому-то слѣдуетъ замѣтить, даже лучшіе мыслители древне-классическаго міра, руководившіеся одними естествен-

ными соображеніями разума, а также древними преданіями, совершенно были чужды подобныхъ объясненій грѣховной поврежденности всѣхъ людей, и въ своихъ объясненіяхъ ея болѣе или менѣе приближались къ ученію откровенному о грѣхопаденіи первыхъ людей и произшедшей отсюда порчи всего рода человѣческаго.

По свидѣтельству пиѳагорейца *Филолая*, на которое ссылался *Климентъ александрійскій*, всѣмъ древнѣйшимъ философамъ обще было то вѣрованіе, „что человѣческая душа заключена въ тѣло, какъ въ темницу, въ наказаніе за какое-то преступленіе“ [1]). *Платонъ* же, не колеблясь, прямо утверждалъ, что „природа и способности человѣка помрачены и повреждены въ его родоначальникѣ съ самого его рожденія“ [2]). А *Цицеронъ* строже, чѣмъ кто либо другой державшійся древнихъ преданій и съ такою же точностію передавшій ихъ, вотъ что замѣчалъ по поводу царящихъ въ человѣчествѣ заблужденій и бѣдствій: „эти заблужденія и бѣдствія жизни человѣческой у древнихъ прорицателей или истолкователей, обязанныхъ изъяснять новопоступающимъ божественныя таинства, послужили основаніемъ къ тому ученію, что человѣкъ рождается въ такомъ состояніи бѣдности и немощи только для заглажденія великаго преступленія, совершеннаго въ высшей жизни. И мнѣ кажется, что они тутъ видѣли нѣчто истинное; поэтому я соглашаюсь съ мнѣніемъ Аристотеля, что мы осуждены нести наказаніе подобное тому, какому подвергались несчастные, попадавшіеся въ руки разбойниковъ Этруріи. Живые люди были связываемы лицомъ къ лицу съ мертвыми тѣлами; тоже совершается и съ нашими душами въ соединеніи ихъ съ нашими тѣлами“ [3]).

---

[1]) Clem. alex. Strom. lib. III. c. 3. col. 1120 (Patr. curs. compl. graec. T. VIII).

[2]) Plat. Tim. opp. T. I. p. 107. edit. Bipont.

[3]) Hortensius sive de philosophia fragmenta. Opp. t. IV. p. 23. edit. Genes. 1604.

Что же касается самыхъ древнихъ преданій, которыми руководились означенные мыслители, то въ нихъ, въ чемъ можно убѣдиться изъ историческихъ памятниковъ, сохранялась и изъ рода въ родъ передавалась, хотя часто въ отрывочномъ и обезображенномъ видѣ, но та именно, а не иная мысль, что причина всѣхъ золъ въ мірѣ и бѣдствій заключается въ первыхъ людяхъ, которые, бывъ вначалѣ невинными и блаженными, впослѣдствіи, при участіи виновника всякаго зла, впали въ нѣкоторое преступленіе, и чрезъ это измѣнили къ худшему какъ свою судьбу, такъ и судьбу всего человѣчества. Общимъ отображеніемъ этой мысли было вѣрованіе всѣхъ древнихъ народовъ въ существованіе на первыхъ порахъ золотаго вѣка, смѣненнаго впослѣдствіи вѣкомъ желѣзнымъ, частнѣе же и опредѣленнѣе она выражалась въ разнаго рода древнихъ народныхъ сказаніяхъ, относившихся къ произшедшей въ судьбѣ людей несчастной катастрофѣ, и *обозначившихъ собою ту или другую ея черту или сторону*. Таковы напр. были сказанія у грековъ о надѣленной всѣми дарами неба молодой женщинѣ *Пандоръ*, по увлеченію любопытствомъ открывшей нѣкоторый запрещенный ящикъ, излившій изъ себя какъ на нее, такъ и весь міръ бездну всякихъ золъ, а также о *Прометеѣ*, рѣшившемся похитить у божества нѣкую тайну, и за то преданномъ на терзаніе злому коршуну, рожденному отъ чудовищной ехидны,—полуженщины и полузмія; у *египтянъ* о Тифонѣ, по своей злобѣ и зависти излившемъ зло и на землю, и ставшемъ всегдашнимъ врагомъ Изидѣ—женѣ и сестрѣ Озириса; у *персовъ*—объ Ариманѣ, явившемся первому мужу и женѣ (Меглія и Мешіане) въ образѣ змія, и чрезъ склоненіе ихъ посредствомъ обмана ко вкушенію отъ плода, повредившемъ ихъ чистую и невинную природу, а также у *китайцевъ*—о виновникѣ всѣхъ золъ—гордомъ драконѣ, и произшедшихъ въ мірѣ всѣхъ физическихъ и нравственныхъ нестроеніяхъ вслѣдствіе того, что человѣкъ

подъ его внушеніемъ, возмутился противъ верховнаго разума и власти и, обративъ свою любовь къ чувственнымъ предметамъ, положилъ начало всѣмъ страстямъ и преступленіямъ [1]). Все это, очевидно, такого рода сказанія, что въ нихъ нельзя не примѣтить самой близкой и внутренней аналогіи съ повѣствованіемъ св. Бытописателя о паденіи первыхъ людей и его печальныхъ послѣдствіяхъ для всего ихъ потомства.

§ 66.

Промышленіе Божіе о падшихъ прародителяхъ и о происшедшемъ отъ нихъ всемъ грѣховномъ родѣ человѣческомъ.

Какой же, спрашивается, приняло видъ промышленіе Божіе, естественно долженствовавшее измѣниться въ отношеніи къ человѣку съ грѣхопаденіемъ прародителей и происхожденіемъ отъ нихъ всего грѣховнаго рода человѣческаго? Оно, конечно, во многомъ измѣнилось, но только измѣнилось во внѣшней своей формѣ или во внѣшнихъ способахъ своего обнаруженія, а ничуть не въ самомъ существѣ своемъ, продолжая быть тѣмъ, чѣмъ оно было и въ самомъ началѣ, т. е. одною благопопечительною любовію Божіею, ничего другаго не желающею своему духовно-разумному и возлюбленному созданію, кромѣ одного блага, и ничего другого для него не дѣлающею какъ только то, что̀ можетъ способствовать этому самому благу.

§ 67.

Способъ промышленія естественный.

Такъ оно прежде всего измѣнилось въ своихъ естественныхъ отношеніяхъ къ человѣку, допустивъ во внѣшнихъ ус-

[1]) Подобныя сказанія были и у другихъ народовъ, напр. японцевъ, индійцевъ, монголовъ и скандинавовъ. Смотр. Размышл. о божеств. религ. христ. Огюст. Николя. Перев. Т. I. книг. 2 стр., 191—218, изд. 1866 г. 2-е.

ловіяхъ его существованія произойти такого рода печальнымъ измѣненіямъ, какихъ на первыхъ порахъ вовсе не было, но каковыя естественно должны были для него возникнуть вмѣстѣ съ его грѣхопаденіемъ. Хотя Господь создалъ человѣка въ неистлѣніе (Прем. 2, 23), т. е. съ тою цѣлію, чтобы онъ былъ безсмертенъ не только по душѣ, но и по тѣлу, и хотя соотвѣтственно съ симъ даровалъ ему все для этого благопріятное и нужное какъ въ самомъ тѣлѣ, такъ и во всѣхъ его внѣшнихъ условіяхъ, но все это внутренно и необходимо было связано съ искреннимъ и всецѣлымъ повиновеніемъ волѣ Божіей, почему Господь, преподавъ Свою заповѣдь человѣку, и оградилъ ее Своею прямою и рѣшительною угрозою: *въ онь же аще день снѣсте отъ него* (запрещеннаго древа), *смертію умрете* (Быт. 2, 17). Это, понятно, означало не то, чтобы человѣкъ въ самый день нарушенія данной ему Богомъ заповѣди долженъ былъ умереть или прекратить свое существованіе на землѣ, а то, что съ этого времени должно будетъ совершенно измѣниться его назначеніе и положеніе на землѣ, какъ всегдашняго или безсмертнаго ея обладателя, или, что́ тоже, его жизнь на землѣ должна будетъ сдѣлаться вмѣсто вѣчной—только скоропреходящею и временною, вмѣсто прежней независимой ни отъ какихъ разрушительныхъ вліяній внѣшнихъ земныхъ стихій—вполнѣ и безусловно имъ подчиненною, вмѣсто прежней блаженной, безмятежной, безболѣзненной и никогда не старѣющейся—полною однихъ изнурительныхъ трудовъ и скорбей, болѣзней и страданій, приносящихъ и предваряющихъ собою самое разрушеніе и смерть. Потому-то Господь, произнося Свой приговоръ надъ преступившими Его заповѣдь первыми людьми, а въ лицѣ ихъ и надъ всѣмъ, имѣвшимъ произойти отъ нихъ, грѣшнымъ потомствомъ, осудилъ ихъ не только на смерть, но и на бѣдственную, полную всякаго рода трудностей, болѣзней и стра-

даній жизнь, имѣющую предварить собою смерть (Быт. 3, 16—19) [1]).

Но какъ ни грозенъ и ни тяжелъ былъ этотъ праведный судъ Божій, постигшій согрѣшившихъ людей, въ глубинѣ его заключена была и милость, всегда встрѣчающаяся въ Богѣ съ правдою (Пс. 84, 11). Тогда какъ Господь въ силу правды Своей наказалъ человѣка допущеніемъ во внѣшней его судьбѣ тѣхъ великихъ золъ, которыя естественно должны были возникнуть вслѣдъ за его грѣхомъ, въ силу Своей милости, Онъ въ этомъ же самомъ наказаніи представилъ человѣку самыя важныя и дѣйствительныя средства какъ къ его удержанію отъ дальнѣйшаго теченія по пути ко грѣху, такъ и къ вразумленію, раскаянію, и возможному исправленію, потому что *Онъ не хощетъ смерти грѣшника, но еже обратитися нечестивому отъ пути своего и живу быти ему* (Іезек. 33, 11).

„По великодушію Божію, такъ разсуждаетъ по сему поводу *св. Ириней*, человѣкъ позналъ и добро повиновенія и зло неповиновенія, чтобы око ума, опытно зная то и другое, разумно избирало лучшее, и онъ никогда не сдѣлался лѣнивымъ или небрежнымъ къ заповѣди Божіей, а напротивъ опытно зная, что то, что̀ лишаетъ его жизни, т. е. неповиновеніе Богу, есть зло, никогда не покушался на это, и зная, что сохраняющее его жизнь повиновеніе Богу есть добро, со всякимъ тщаніемъ соблюдалъ его... Ибо какъ языкъ чрезъ вкусъ получаетъ познаніе о сладкомъ и горькомъ и глазъ чрезъ видѣніе различаетъ черное отъ бѣлаго и ухо чрезъ слухъ знаетъ

[1]) Можно замѣтить, что ученіе о жизненныхъ бѣдствіяхъ и смерти, какъ слѣдствіяхъ грѣхопаденія прародителей, стояло во внутренней и неразрывной связи съ общимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, почему оно наравнѣ съ послѣднимъ было принято и утверждено древнею церковію, равно какъ и наоборотъ, вмѣстѣ съ отверженіемъ пелагіанской ереси, отрицавшей первородный грѣхъ, было ею отвергнуто и осуждено и лжеученіе о смерти и жизненныхъ бѣдствіяхъ, какъ будто бы чисто естественныхъ и необходимыхъ въ тварной природѣ явленіяхъ.

различіе звуковъ, такъ и умъ чрезъ испытаніе того и другаго получая познаніе добра, становится тверже въ сохраненіи его, повинуясь Богу, неповиновеніе же сперва отвергаетъ чрезъ раскаяніе, какъ нѣчто горькое и злое, а потомъ разумно пересознаетъ, каково то, что противоположно добру и сладости, чтобы никогда уже не пытаться на вкушеніе неповиновенія Богу“ [1]). По *Кириллу* же *александрійскому* первый человѣкъ, по своёмъ грѣхопаденіи, „получивъ въ удѣлъ себѣ изнурительный потъ и скорби, былъ преданъ какъ бы нѣкоторой уздѣ, болѣзнямъ, злостраданіямъ и другимъ горестямъ жизни. За то, что не удержался благоразумно въ свободной отъ трудовъ и безпечальной жизни, онъ предается злополучіямъ, дабы страданіемъ уврачевалъ въ себѣ болѣзнь, постигшую его среди блаженства“ [2]). Такъ учили о значеніи постигшихъ человѣка многоразличныхъ жизненныхъ трудностей и бѣдствій и другіе древніе отцы и учители церкви, смотря на нихъ, то какъ на самыя вразумительныя напоминанія о гибельности грѣха, то какъ на самое внушительное предостереженіе, преграду и врачевство противъ него. „Прежде преступленія, говоритъ *св. Дамаскинъ*, все было подвластно человѣку, такъ какъ Богъ поставилъ его начальникомъ надъ всѣмъ, что находится на землѣ и въ водахъ...“ Послѣ же преступленія... подвластная тварь возстала противъ своего владыки, поставленнаго Создателемъ, и человѣкъ осужденъ въ потѣ лица воздѣлывать землю, изъ которой взятъ. Но и нынѣ животныя не остаются безъ пользы для человѣка, потому что, приводя его въ страхъ, заставляютъ всмомнить и призвать на помощь Бога, который сотворилъ его. Послѣ преступленія, по опредѣленію Господа, стали также выростать изъ земли тернія, и самыя розы, назначенныя для удовольствія, покрылись терніемъ для того,

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 39. n. 1.

[2]) О вочеловѣч. Господа. См. Хр. Чт. 1847 г. ч. 3, стр. 171.

чтобы напоминать намъ о преступленіи, за которое земля осуждена возращать намъ тернія и волчцы“ [1]) По *Василію же великому* [2]) и *Златоусту* [3]), всѣ вообще появившіяся въ жизни падшаго человѣка бѣдствія и горечи составляютъ въ отношеніи къ послѣднему тоже, что̀ въ отношеніи къ больному употребляемыя опытнымъ врачемъ часто весьма непріятныя и тяжелыя, но полезныя и благопотребныя врачебныя средства.

Наконецъ, по ученію древнихъ отцовъ церкви, и самая смерть—одно изъ первыхъ въ мірѣ золъ, допущена была Богомъ не для одного наказанія, но и для возможной пользы или блага падшаго человѣка. „Богъ, говоритъ напр. *св. Θеофилъ антіохійскій*, оказалъ великое благодѣяніе человѣку тѣмъ, что не оставилъ его вѣчно связаннымъ грѣхомъ, но, какъ бы осудивъ въ ссылку, изгналъ его изъ рая, дабы онъ этимъ наказаніемъ очистилъ, въ продолженіе извѣстнаго времени, грѣхъ, и исправившись потомъ... могъ быть возвращенъ..., что̀ имѣетъ совершиться послѣ воскресенія и суда. Ибо какъ сосудъ, когда послѣ устройства его окажется въ немъ какой либо недостатокъ, переливается или передѣлывается, чтобы онъ сдѣлался новымъ и неповрежденнымъ, такъ бываетъ и съ человѣкомъ чрезъ смерть, потому что онъ нѣкоторымъ образомъ разрушается, чтобы при воскресеніи явиться здоровымъ, т. е. чистымъ, праведнымъ и безсмертнымъ“ [4]). Подобныя же мысли о значеніи смерти, общія и другимъ учителямъ, съ особенною ясностію и силою высказываетъ *св. Кириллъ александрійскій*, пиша по сему предмету слѣдующее: „смертію законодатель останавливаетъ распространеніе грѣха, и въ самомъ наказаніи являетъ человѣколю-

[1]) De fid. orthodox. lib. II. c. 10.

[2]) Quod Deus non est auct. mal. n. 1—4.

[3]) Exposit. in Psalm. 6. n. 1.

[4]) Ad. Autolic. lib. II. n. 26.

біе. Поелику Онъ, давая заповѣдь, съ преступленіемъ ея соединилъ смерть, и поелику преступникъ подпалъ сему наказанію; то и устрояетъ такъ, что самое наказаніе служитъ ко спасенію. Ибо смерть разрушаетъ эту животную нашу природу и такимъ образомъ съ одной стороны останавливаетъ дѣйствія зла, а съ другой избавляетъ человѣка отъ болѣзней, освобождаетъ отъ трудовъ, прекращаетъ его скорби и заботы и оканчиваетъ страданія тѣлесныя. Такимъ-то человѣколюбіемъ растворилъ Судія самое наказаніе“ [1]).

Образъ промышленія сверхъестественный.

§ 68.

Предвѣчное опредѣленіе Божіе. о возстановленіи падшаго человѣка чрезъ посольство на землю Самаго Сына Божія и ниспосланіе Святаго Духа.

Промышленіе Божіе, далѣе, много измѣнилось и въ своемъ сверхъестественномъ отношеніи къ человѣку, такъ какъ вслѣдъ за его паденіемъ отступила отъ него дарованная ему вначалѣ обильная сверхъ-натуральная благодать Божія. Но оно опять измѣнилось только по внѣшней своей формѣ, а не по самому существу, продолжая оставаться одною и тою же безконечною любовію Божіею, создавшею человѣка для внутренняго и свободнаго общенія съ собою, а потому и по его паденіи не переставшею искать таковаго съ нимъ общенія и единенія. Говоримъ же это прямо и рѣшительно потому, что, какъ извѣстно, у предвидѣвшаго паденіе человѣка Бога еще отъ вѣчности состоялось рѣшеніе и опредѣленіе о его воз-

---

[1]) О вочеловѣч. Господа. Христ. Чт. 1847 г. ч. 3, стр. 171 и 172. Сравн. *Григор. наз.* Orat. 38. n. 12.

становленіи чрезъ посольство въ міръ Своего Сына и Святаго Духа, и что это опредѣленіе Божіе стало входить въ свою силу съ первыхъ мгновеній по паденіи человѣка, на что указалъ Самъ Богъ своими словами, обращенными въ присутствіи первыхъ людей къ ихъ искусителю: *и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ тоя, той твою будетъ блюсти главу, и ты блюсти будеши его пяту* (Быт. 3, 15). По этой-то причинѣ, понятно, все промышленіе Божіе о падшихъ людяхъ, если разсматривать его со стороны сверхъестественной, является ничѣмъ инымъ, какъ раскрытіемъ и осуществленіемъ предвѣчнаго опредѣленія или плана Божія о спасеніи людей, къ чему оно непрерывно направлялось и направляется и чего всегда въ извѣстной мѣрѣ достигало и достигаетъ, получая отсюда свой особенный характеръ и значеніе. А потому прежде чѣмъ мы приступимъ къ ученію о самомъ божественномъ домостроительствѣ спасенія человѣческаго, намъ естественно и необходимо сперва вникнуть въ ученіе о предвѣчномъ совѣтѣ и предопредѣленіи Божіемъ относительно спасенія людей, и изложить его, конечно, въ полномъ согласіи съ тѣмъ, какъ учитъ объ этомъ откровеніе и какъ учила древняя церковь.

§ 69.

Ученіе откровенное.

Что въ совѣтѣ Божіемъ опредѣлено было спасти падшаго человѣка чрезъ посредничество Сына Божія, объ этомъ ясно засвидѣтельствовалъ Самъ Сынъ, уча о Себѣ, что Онъ отъ Отца посланъ въ міръ для того, чтобы творить волю пославшаго Его и совершить дѣло Его (Іоан. 4, 34), что Онъ отъ Отца Своего, Который завѣщалъ Ему (надъ людьми) царство (Лук. 22, 29), получилъ заповѣдь, чтобы отдать (за спасеніе людей) жизнь Свою (Іоан. 10, 17 и 18), и что по-

этому Онъ по предназначенію же (Божію) шелъ на смерть (Лук. 22, 22), совершившуюся и по свидѣтельству ап. Петра не по чему либо иному, какъ по опредѣленному совѣту и предвѣденію Божію (Дѣян. 2, 23. Сравн. 3, 18). А что этотъ совѣтъ Божій былъ предвѣчнымъ или вѣчнымъ, это ясно видно изъ того, что ап. Петръ Іисуса Христа, кровію Котораго искупляются вѣрующіе, называетъ непорочнымъ и пречистымъ агнцемъ, предназначеннымъ еще прежде созданія міра (1 Петр. 1, 19 и 20), а ап. Павелъ домостроительство спасенія называетъ тайною, сокровенною отъ вѣчности въ Богѣ (Еф. 3, 9) и объ увѣровавшихъ во Христа учитъ, что Богъ отъ начала чрезъ освященіе Духа и вѣру истинѣ избралъ ихъ ко спасенію (2 Сол. 2, 13), что прежде созданія міра предопредѣлилъ Онъ усыновить ихъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа (Еф. 1, 4 и 5), и что для этого дарована имъ благодать во Христѣ Іисусѣ прежде вѣковыхъ временъ (2 Тим. 1, 9).

Въ чемъ же, по ученію откровенія, заключалось то побужденіе, которое подвинуло Бога къ предвѣчному предопредѣленію и предначертанію будущаго домостроительства спасенія падшихъ людей? Оно заключалось не въ чемъ иномъ, какъ въ одной къ людямъ любви Божіей, о чемъ засвидѣтельствовалъ Самъ Христосъ, уча о Богѣ, что Онъ *тако возлюби міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16), а также прямо и ясно учили апостолы Іоаннъ и Павелъ, указывая на любовь, какъ на главное и единственное побужденіе, предрасположившее Бога ко спасенію людей чрезъ Своего Сына (1 Іоан. 4, 9 и 10; Ефес. 2, 4).

Понятно, поэтому, что предвѣчное опредѣленіе Божіе о домостроительствѣ спасенія обнимало собою всѣхъ людей, или имѣло своею цѣлью всѣмъ предоставить возможность спастись, что подтверждается и прямымъ свидѣтельствомъ откровенія о

томъ, что Богъ не хочетъ погибели ни одному грѣшнику (Іезек. 33, 11), *а всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. 2, 4), почему и *долготерпитъ на насъ, не хотя да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе пріидутъ* (2 Петр. 3, 9), и Христосъ, пришедъ въ міръ призвать къ покаянію не праведниковъ, а грѣшниковъ (Лук. 5, 32), предалъ Себя для искупленія всѣхъ (1 Тим. 2, 6), за всѣхъ вкусилъ смерть (Евр. 2, 9), или умеръ (2 Кор. 5, 14) и сталъ умилостивленіемъ за грѣхи наши и не только за наши, но и за грѣхи всего міра (1 Іоан. 2, 2).

Но для спасенія надѣленнаго Богомъ свободною волею человѣка, по ученію откровенія, недостаточно одного на то соизволенія Божія, а требуется и со стороны самого человѣка и согласіе и живое участіе. Потому-то предвѣчное опредѣленіе Божіе о спасеніи людей чрезъ Христа не было безусловнымъ, а было поставлено въ зависимость отъ ихъ искренней и дѣятельной вѣры, почему и Самъ Іисусъ Христосъ, уча о Богѣ, что Онъ *тако возлюби міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть*, къ сему присовокупилъ: *да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный... вѣруяй въ Онъ не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть* (Іоан. 3, 16 и 18), а также, преподавъ Своимъ ученикамъ заповѣдь о проповѣди по всему міру евангелія всей твари, Онъ опять присовокупилъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 15 и 16). Кромѣ того, объ условіи вступленія въ царство небесное Онъ училъ еще: *не всякъ глаголяй ми: Господи, Господи, внидетъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесѣхъ* (Матѳ. 7, 21).

А такъ какъ не всѣ преклоняются къ вѣрѣ въ Сына Божія и творятъ волю Отца Его, а напротивъ многіе упорствуютъ и закоснѣваютъ въ невѣріи и грѣхѣ, что всевѣдущему Богу вѣдомо было отъ самой вѣчности, то, по ученію

Христову, отъ созданія же міра уготованы были Богомъ какъ для праведниковъ царство, такъ для грѣшниковъ огнь вѣчный (Матѳ. 25, 34 и 41), т. е. отъ самой вѣчности предназначена была Богомъ какъ блаженная участь для праведниковъ, такъ и мучительная—для грѣшниковъ, но предназначена была та и другая участь вовсе не потому, чтобы Самъ Богъ, желая однимъ блаженства, вмѣстѣ съ симъ желалъ, чтобы другіе мучились, а потому, что, какъ Онъ предвидѣлъ, одни своею собственною жизнію заслужатъ одно, а другіе—другое, почему и Спаситель, уча объ осужденіи грѣшниковъ на вѣчный огнь, здѣсь же указалъ какъ на единственную его причину, на то, что они вели жизнь грѣховную (Матѳ. 25, 42 и 44), равно какъ и наоборотъ, единственную причину присужденія къ блаженству праведниковъ указалъ въ одной ихъ праведной жизни (Матѳ. 25, 35—40).

Таково въ общемъ ученіе откровенія о вѣчномъ предопредѣленіи Божіемъ, касающемся спасенія людей. Сущность его вкороткѣ можно представить такъ: предвидя паденіе человѣка, Богъ еще отъ вѣчности предопредѣлилъ чрезъ Своего Сына спасти его, но спасти не противъ его воли, а подъ условіемъ живой и дѣятельной вѣры во Христа; а такъ какъ вмѣстѣ съ симъ Онъ предвидѣлъ, что одни изъ людей воспользуются предложенными имъ средствами спасенія, а другіе упорно отвергнутъ ихъ, то отъ вѣчности же первымъ предназначилъ заслуженную ими участь блаженную, а послѣднимъ—тоже ими самими заслуженную участь мучительную. Предполагать же здѣсь, какъ нѣкоторые хотятъ, нѣчто похожее на безусловное предопредѣленіе, или предопредѣленіе, въ силу одной только безусловной воли Божіей, однихъ изъ людей, независимо отъ ихъ личной свободы и заслугъ, ко спасенію и вѣчному блаженству, а другихъ—къ лишенію спасенія, и затѣмъ къ вѣчному осужденію,—это значило бы прямо противорѣчить вышеозначеннымъ мѣстамъ Писанія, и даже не

этимъ однимъ мѣстамъ, а всему Писанію, которое такъ обильно божественными заповѣдями, требующими отъ каждаго ихъ исполненія, наставленіями и убѣжденіями, клонящимися къ вразумленію и исправленію грѣшниковъ, а также обѣтованіями за добродѣтельную жизнь наградъ, равно какъ угрозами за жизнь порочную наказаній, что вовсе не мирится съ мыслію о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ, исключающемъ собою всякое значеніе воли человѣческой, а также значеніе добродѣтели и порока, равно какъ и за нихъ награды и наказанія.

Правда, въ Писаніи встрѣчаются нѣкоторыя мѣста, которыя, бывъ взяты отрывочно, могутъ представляться благопріятствующими сторонникамъ безусловнаго предопредѣленія, но они на самомъ дѣлѣ, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не заключаютъ въ себѣ чего либо подобнаго, если понимать ихъ въ связи съ контекстомъ рѣчи, а также съ параллельными мѣстами и духомъ всего Писанія. Такъ ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ пишетъ: *ихъ же предувѣдѣ* (Богъ), *тѣхъ и предустави, сообразныхъ быти образу Сына Своего..., а ихъ же предустави, тѣхъ и призва, а ихъ же призва, сихъ и оправда, а ихъ же оправда, сихъ и прослави* (Римл. 8, 29 и 30). Здѣсь отрывочно взятыя слова Апостола: *предустави сообразныхъ быти образу Сына Своего*—толкуются въ томъ смыслѣ, что будто бы Богъ по одной безусловной волѣ Своей предопредѣлилъ нѣкоторыхъ не только къ славѣ, но и къ самой святой или богоподобной жизни, такъ что послѣдняя въ отношеніи къ предопредѣленію Божію является не причиною, а необходимымъ слѣдствіемъ, равно какъ и наоборотъ предопредѣленіе Божіе въ отношеніи къ означенной жизни должно быть представляемо не какъ зависимое отъ ней слѣдствіе, а какъ ея безусловная причина. Но въ такомъ случаѣ спрашивается: для чего же Апостолъ прежде чѣмъ сказать: *тѣхъ предустави*, употребилъ выраженіе: *ихъ же предувѣдѣ?*

Оно, понятно, было бы совершенно лишне, если бы Апостолъ съ словомъ *предустави* соединилъ мысль о безусловномъ предопредѣленіи. Но такъ какъ мы не вправѣ допускать подобнаго предположенія, то необходимо должны понять вышеприведенныя слова Апостола не иначе, какъ въ томъ смыслѣ [1]), что Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, о которыхъ предвидѣлъ, что они (по жизни своей) будутъ подобными образу Сына Своего, или же явятся, какъ говорится въ предъидущемъ 28 стихѣ, *любящими Его*, а вмѣстѣ съ симъ и достойными Его милостей.

Въ смыслѣ безусловнаго предопредѣленія къ святости, а совмѣстно съ симъ и къ блаженству изъясняются защитниками этого ученія и слова ап. Павла въ посланіи къ ефесянамъ: *якоже избра насъ въ Немъ прежде сложенія міра, быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви* (Еф. 1, 4), въ которыхъ та предполагается мысль, что будто бы Богъ избралъ вѣрующихъ къ славѣ, не вслѣдствіе того, что они имѣли быть, какъ Онъ предвидѣлъ, святыми и непорочными, а для того именно и избралъ, чтобы они были таковыми, и чѣмъ они должны были быть, вслѣдствіе самаго избранія Божія. Но здѣсь рѣчь, что нетрудно видѣть, о предвѣчномъ избраніи или предопредѣленіи не къ вѣчной славѣ, а къ исходатайствованной прежде сложенія міра чрезъ Христа, и подающейся какъ ефесскимъ, такъ и всѣмъ христіанамъ освящающей благодати, подающейся не съ иною, а тою именно цѣлію, чтобы она не оказалась тщетною, а всѣ воспользовались ею для пріобрѣтенія святости и непорочности, каковую мысль Апостолъ въ другомъ посланіи прямѣе выражаетъ

---

[1]) Такъ понимали и изъясняли эти слова и древніе толковники, напр *Амвросій* (De fid. ad Gratian. lib. V. c. 6. n. 83. Comment. in epist. ad Roman. c. 8. v. 29), *Іеронимъ* (Comment. in epist. ad Rom. c. 8. v. 29); *Кириллъ александрійскій* (Comment. in Malach. c. 1. v. 2 et 3) и *Θеодоритъ* (Comment. in epist. ad Rom. c. 8 v. 29 et 30).

такъ: *явися благодать Божія спасительная всѣмъ человѣкомъ, наказующи насъ, да отвергшеся нечестія и мірскихъ похотей, цѣломудренно и праведно и благочестно поживемъ въ нынѣшнемъ вѣцѣ* (Тит. 2, 11 и 12). Избраніе же такого рода, понятно, не исключаетъ собою свободы въ избранномъ, могущемъ и принять и отвергнуть то, что предоставляется ему подобнымъ избраніемъ, примѣръ чему представленъ былъ Іудою, который, не смотря на то, что наравнѣ съ другими апостолами избранъ былъ для того, чтобы приносить плодъ (Іоан. 15, 16), не только отвергъ это, но и предалъ Самаго Господа.

Болѣе, повидимому, благопріятствуютъ мысли о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ, не только къ святости, но и къ ожесточенію во злѣ, слова ап. Іуды: *привнидоша бо нѣцыи человѣцы, древле предуставленніи на сіе осужденіе, нечестивіи, Бога нашего благодать прелагающіи въ скверну и единаго Владыки Бога и Господа нашего Іисуса Христа отметающіися....* (Іуд. 1, 4). Но здѣсь же объ этихъ древле предуставленныхъ къ осужденію беззаконникахъ говорится, что они злоупотребляютъ благодатію Христовою, что они отметаются Бога и Господа Іисуса Христа и упорствуютъ въ своемъ нечестіи (ст. 11), почему на всеобщемъ судѣ и будутъ судимы наравнѣ съ ангелами, не соблюдшими своего начальства и оставившими свое жилище (ст. 6), и обличены во всѣхъ преступленіяхъ своихъ (ст. 14 и 15), а все это ясно показываетъ, что они были предуставлены на осужденіе отнюдь не въ силу одной безусловной воли Божіей, предложившей имъ всѣ нужныя ко спасенію средства, а вслѣдствіе упорства ихъ же собственной воли, ожесточенно отвергшей какъ эти средства, такъ и самаго всеблагаго ихъ подателя, что, конечно, напередъ вѣдомо было Богу [1]).

[1]) Подобный смыслъ заключаютъ въ себѣ слова 1 посланія ап. Петра, гл. 2, ст. 8: о *Немъ же* (краеугольномъ камнѣ—Христѣ) *и претыкаются слову*

Но болѣе всего благопріятствующими ученію о безусловномъ предопредѣленіи представляются для его сторонниковъ слѣдующія мѣста въ 9-й главѣ посланія къ римлянамъ: *еще бо не рождшимся, ни сотворившимъ* (Исаву и Іакову) *что благо или зло, да по избранію предложеніе Божіе пребудетъ, не отъ дѣлъ, но отъ призывающаго речеся ей* (Ревеккѣ), *яко болій поработаетъ меньшему, якоже есть писано: Іакова возлюбихъ, Исава же возненавидѣхъ... Тѣмъже убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога... егоже хощетъ, ожесточаетъ... Или не имать власти скудельникъ на бреніи, отъ тогожде смѣшенія сотворити овъ убо сосудъ въ честь, овъже не въ честь* (ст. 11. 13. 18 и 21)? А между тѣмъ, какъ сейчасъ увидимъ, и въ нихъ не оказывается ничего тождественнаго съ означеннымъ ученіемъ, если только понять ихъ не отрывочно, а въ связи съ контекстомъ рѣчи и главною цѣлію Апостола, заключающеюся въ томъ, чтобы уяснить іудеямъ, почему они, не смотря на свои преимущества предъ язычниками, явились отвергнутыми Богомъ, тогда какъ язычники были Имъ призваны и вступили въ Его церковь. Главныя и существенныя мысли, содержащіяся въ 9-й главѣ посланія къ римлянамъ, могутъ быть представлены вкороткѣ въ слѣдующемъ видѣ. Благодать оправданія, которой, къ величайшему прискорбію Апостола, лишились іудеи, не смотря на то, что по плоти происходили отъ Авраама, заключается не въ рожденія плотскомъ, а такомъ, какое дѣлаетъ дѣтьми обѣтованія или дѣтьми Божіими (ст. 2—8), и она не что либо пріобрѣтенное вслѣдствіе какихъ либо родовыхъ преимуществъ или личныхъ заслугъ, а одинъ даръ милости Божіей, похожій на тотъ ничѣмъ еще не заслуженный даръ

противляющіися, на неже и положени быша (на что они опредѣлены), гдѣ опредѣленіе къ претыновенію поставляется въ прямую и внутреннюю зависимость отъ свободы людей, противящихся слову.

любви, какою еще до рожденія былъ предъизбранъ и возлюбленъ Іаковъ (ст. 11 и 12), и потому въ своемъ даяніи она зависитъ не отъ хотящаго, ни отъ подвизающагося, а отъ милующаго Бога, Который кому хочетъ подаетъ ее, и кого хочетъ—лишаетъ, предоставляя того собственному жестокосердію или грѣховному упорству [1]). Но если такъ поступаетъ Богъ, по своей волѣ однихъ милуя, а другихъ отвергая отъ Своей милости, то да не покажется это кому либо несправедливымъ, чего не можетъ быть въ Богѣ (ст. 14). Потому что (какъ предполагается у Апостола) Онъ знаетъ, кого помиловать или пожалѣть, а также съ кѣмъ поступить такъ, какъ поступилъ съ ожесточившимся противъ Него фараономъ (ст. 15—17). Если издѣліе не можетъ сказать сдѣлавшему его, зачѣмъ меня такъ устроилъ; то умѣстно ли подобное же возражать человѣку противъ Бога, Который, подобно горшечнику, устрояющему одни сосуды для почетнаго, а другіе—для низкаго употребленія, однихъ изъ людей избираетъ въ сосуды Своего милосердія, а другихъ обращаетъ въ сосуды гнѣва и погибели (ст. 20—24)? А между тѣмъ Богъ не по одному желанію Своему обращаетъ однихъ въ сосуды гнѣва и погибели, а вслѣдствіе ихъ собственнаго ожесточенія и упорства, такъ какъ Онъ съ великимъ долготерпѣніемъ щадитъ эти сосуды гнѣва (ст. 22), щадитъ, по слову Апостола, въ другомъ посланіи, не съ иною, какъ тою цѣлью, чтобы

---

[1]) Выраженіе: *егоже хощетъ, ожесточаетъ* (ст. 18), понятно, не иначе слѣдуетъ понимать, какъ въ томъ смыслѣ, что Богъ только попускаетъ ожесточеніе или *предаетъ* ему (Римл. 1, 24 и 26). Потому что ожесточеніе, о которомъ здѣсь рѣчь, взято съ примѣра ожесточенія фараонова, а ожесточеніе фараоново такъ изображаетъ Моисей: „ожесточилось сердце Фараона (Исх. 7, 22. 8, 19; 9, 7), сердце его не тронулось (Исх. 7, 23), ожесточилъ сердце свое (Исх. 8, 15 и 32), отягчилъ сердце свое самъ и рабы его (Исх. 9, 34). Таковымъ въ Писаніи представляется ожесточеніе сердца и въ другихъ людяхъ (См. 1 Цар. 6, 6; 2 Парал. 36, 13; Рим. 2, 5; Евр. 3, 8).

всякъ, кто бы очистилъ себя (отъ всякихъ скверн грѣховныхъ), могъ стать сосудомъ въ чести, освященнымъ и благопотребнымъ Владыкѣ, годнымъ на всякое доброе дѣло (2 Тим. 2, 21). И сосуды своего милосердія уготовляетъ, по Апостолу, Богъ опять не вслѣдствіе одной только безусловной Своей воли, а подъ условіемъ, со стороны милуемыхъ Имъ, вѣры въ Его Сына, въ чемъ является не только милость, но и правда Божія. А потому ап. Павелъ такъ заключаетъ свою 9-ю главу: *что убо речемъ, яко языцы, не гонящіи правду, постигоша правду, правду же, яже отъ вѣры. Израиль же, гоня законъ правды, въ законъ правды не постиже. Чесо ради? Зане не отъ вѣры, но отъ дѣлъ закона: преткнушася бо о камень претыканія, якоже есть писано: се полагаю въ Сіонѣ камень претыканія, и камень соблазна, и всякъ вѣруяй въ Онь не постыдится* (ст. 35).

Послѣ этого не трудно видѣть, что рѣчь у ап. Павла въ 9 главѣ—вовсе не о предопредѣленіи Божіемъ людей къ вѣчной славѣ, или къ вѣчному осужденію, а объ избраніи ихъ и отверженіи въ отношеніи къ существующему на землѣ благодатному царству, и притомъ объ избраніи и отверженіи вовсе не безусловномъ, а условливаемомъ, со стороны призываемыхъ, вѣрою или невѣріемъ, вслѣдствіе чего и случилось то, что тогда какъ увѣровавшіе изъ язычниковъ, благодаря своей вѣрѣ, вступаютъ въ благодатное царство Христово, не увѣровавшіе изъ іудеевъ потому именно, что не увѣровали, оказались въ отношеніи къ этому царству отверженными Богомъ, или прямѣе сказать, сами себя отвергли, какъ выразился объ этомъ самъ же ап. Павелъ, обращаясь къ нимъ по поводу своей проповѣди къ язычникамъ, съ такого рода замѣчаніемъ: *вамъ бо лѣпо первѣе глаголати слово Божіе, а понеже отвергосте е, и недостойны творите сами себѣ вѣчному животу, се обращаемся во языки* (Дѣян. 13, 46).

§ 70.

Ученіе древне-отеческое.

Согласно съ откровеніемъ учили о вѣчномъ предопредѣленіи Божіемъ ко спасенію падшихъ людей и всѣ древніе учители и церковные писатели, только болѣе уясняя и опредѣляя, а также оправдывая откровенное ученіе, въ виду противоположныхъ и ложныхъ мнѣній, а именно языческаго fatum, поставлявшаго какъ волю, такъ и всю судьбу человѣка въ безусловную зависимость отъ неумолимой судьбы, и гностико-дуалистическаго ученія о предназначеніи человѣка по различію самой природы своей или къ добру и блаженству, или ко грѣху и вѣчному мученію.

Уже *св. Іустинъ*, въ противоположность этого рода ложнымъ мнѣніямъ, съ совершенною ясностію и рѣшительностію учитъ о вѣчномъ предопредѣленіи ко спасенію людей, какъ предопредѣленіи, условливаемомъ ихъ свободнымъ произволеніемъ, а также о предназначеніи Имъ послѣдней блаженной или мучительной участи, какъ о предназначеніи, условливающемся собственною ихъ добродѣтельной или порочной жизнію, и потому основывающемся на одномъ предвѣдѣніи Богомъ этой самой жизни, ничего въ ней не предрѣшающемъ и не вынуждающемъ. По Іустину, предвѣчный планъ о людяхъ, созданныхъ съ свободною волею для дѣланія правды, вполнѣ былъ соображенъ съ ихъ волею, почему Богомъ, признавшимъ это за лучшее, опредѣлены были имъ извѣстные періоды времени для пользованія своею свободою, а также назначены были всеобщіе и частные суды [1]). А такъ какъ Богъ предвидѣлъ и предвидитъ будущее, то и приготовляетъ каждому участь, сообразную съ его заслугами [2]). Но „если мы говоримъ, что будущія событія были предска-

[1]) Dialog. cum Tryph. n. 102.

[2]) Ibid. n. 16.

заны, не то говоримъ, будто они совершаются по необходимости судьбы, а то, что Богъ, зная напередъ будущія дѣла всѣхъ человѣковъ, и опредѣляя въ Себѣ, что каждый человѣкъ долженъ получить воздаяніе по достоинству дѣлъ своихъ, предсказываетъ чрезъ пророчественнаго Духа, что они получатъ отъ Него сообразно съ достоинствомъ своихъ дѣлъ [1]). Ибо если не такъ, а все бываетъ отъ судьбы, то совершенно нѣтъ въ насъ свободы... Но что человѣкъ съ свободнымъ произволеніемъ или поступаетъ хорошо или грѣшитъ, это мы такимъ образомъ доказываемъ. Мы видимъ, что одинъ и тотъ же человѣкъ переходитъ къ противоположнымъ вещамъ; а если бы опредѣлено было ему судьбою или быть порочнымъ или честнымъ, то онъ не былъ бы способенъ къ такимъ противоположностямъ и не могъ бы многократно перемѣняться. Да и не были бы одни хороши, а другіе худы. Ибо тогда мы утверждали бы, что судьба причина пороковъ, и между тѣмъ дѣлаетъ противное самой себѣ, или надлежало бы признать за истину то (вышесказанное) положеніе, что нѣтъ ни добродѣтели ни порока, но только въ мнѣніи различается доброе или худое, а это, какъ показываетъ истинный разумъ, есть величайшее нечестіе и беззаконіе“ [2]).

Тоже самое и съ такою же ясностію и несомнѣнностію повторяетъ и *св. Иринеи*, уча, что „напередъ все знающій Богъ каждому приготовилъ приличное жилище: тѣмъ, которые ищутъ свѣта нетлѣнія и къ нему прибѣгаютъ, Онъ милостиво даруетъ желаемый ими свѣтъ, другимъ же, Его презирающимъ, отвращающимся и избѣгающимъ и какъ бы самимъ себя ослѣпляющимъ Онъ приготовилъ достойную противниковъ свѣта тьму и не хотѣвшихъ покоряться Ему предалъ соотвѣтственному наказанію... Ибо какъ бѣгущіе этого временнаго свѣта сами себя предаютъ мраку, такъ что они

[1]) Apolog. I. n. 44.
[2]) Apolog. I. n. 43.

сами причина того, что лишены свѣта и живутъ во мракѣ, а не свѣтъ—причина такой жизни ихъ....; такъ и бѣгущіе вѣчнаго свѣта Божія, содержащаго въ себѣ благо, сами причина того, что будутъ жить во тьмѣ, лишенные всѣхъ благъ, потому что сами сдѣлались причиною такого положенія своего [1]).

Въ такомъ же смыслѣ понимали и оправдывали предопредѣленіе Божіе, въ противоположность маркіонитамъ и гностикамъ, и *Тертулліанъ* [2]) и *Климентъ александрійскій* [3]), указывая основаніе для него не въ чемъ либо иномъ, какъ въ одномъ предвѣдѣніи добрыхъ или порочныхъ дѣйствій человѣческихъ, а потому и послѣднюю его причину полагая не въ безусловной волѣ или въ одномъ предвѣдѣніи Божіемъ, а въ этихъ же самыхъ дѣйствіяхъ человѣческихъ.

Оригенъ же эти самыя мысли раскрываетъ еще подробнѣе и обстоятельнѣе, имѣя при этомъ въ виду то возраженіе противниковъ, что будто самое предвѣдѣніе Божіе уже предрѣшаетъ собою и предустанавливаетъ тѣ или иныя человѣческія дѣйствія, а также ихъ неосновательныя ссылки на нѣкоторыя изъ мѣстъ Писанія, повидимому говорящія въ пользу безусловнаго предопредѣленія Божія. Предвѣдѣніе Божіе, по Оригену, къ дѣйствіямъ человѣческимъ относится отнюдь не какъ условливающая ихъ причина, а скорѣе какъ условливаемое ими слѣдствіе, потому что предвидящій ихъ Богъ предвидитъ, какъ свободныя дѣйствія, долженствующія проистекать изъ одной свободной воли человѣческой. А потому послѣднія, понятно, возникаютъ сами собою, совершенно независимо отъ предвѣдѣнія Божія, такъ что они и въ такомъ случаѣ проистекли бы, если бы и не были напередъ Богомъ предвидѣны, на подобіе того, какъ предсказываемыя проро-

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 39. n. 4.

[2]) Advers. Marcion. lib. I. c. 24; lib. II. c. 23.

[3]) Strom. lib VI. c. 6 et 9.

ками будущія событія (напр. предательство Іуды и т. п.) происходили независимо отъ самыхъ предсказаній, и произошли бы и тогда, когда не были бы напередъ предсказаны [1]). Соотвѣтсвенно же съ симъ Оригенъ стихъ 29-й 8-й главы къ римлянамъ, на который ссылались его противники, изъяснялъ въ томъ смыслѣ, что Богъ потому именно и предопредѣлилъ нѣкоторыхъ къ оправданію и славѣ, что напередъ предъузналъ, что они по своей жизни будутъ подобны Его Сыну [2]), и слова ап. Павла (въ 9-й главѣ къ римлянамъ ст. 20—24) о предназначеніи однихъ людей въ сосуды чести, а другихъ въ сосуды позора, понималъ такъ, что Богъ, какъ Творецъ, конечно, имѣетъ власть надъ людьми, какъ горшечникъ надъ глиною, чтобы изъ одного и того же матеріала человѣческой природы устроить сосуды чести и сосуды позора, но, не смотря на это, онъ не поступаетъ несправедливо (irrationabili aliqua aut fortuita gratia), такъ какъ содѣлываетъ сосудами чести только тѣхъ, которые очищаютъ себя отъ всякой скверны грѣха, и сосудами позора—тѣхъ, которые не очищаютъ себя чрезъ покаяніе отъ своихъ грѣховъ [3]).

Такъ учили о вѣчномъ предопредѣленіи Божіемъ ко спасенію людей и всѣ отцы и учители IV вѣка, подтвержденіемъ чему служитъ отчасти и прямое ихъ ученіе объ этомъ предметѣ, но болѣе всего ихъ общее ученіе о домостроительствѣ спасенія человѣческаго, какъ зависящемъ не отъ одного Бога, но и самихъ людей. Такъ, напр. по *Василію великому*, „домостроительство Бога и Спасителя нашего о человѣкѣ есть воззваніе его изъ состоянія паденія [4]), и притомъ воззваніе постепенное и вполнѣ приспособленное къ немощи че-

---

[1]) Contr. Cels. lib. II. n. 18—21. De orat. n. 6. In Ierem. homil. 18. n. 6. In epist. Roman. lib. I. n. 3.

[2]) In epist. Roman. lib. VII. n. 8.

[3]) In epist. Roman. lib. VII. n. 17 et 18.

[4]) De Spirit. sanct. ad Amphiloch. c. 15.

ловѣческой, такъ какъ Домостроитель нашего спасенія въ глубинѣ богатства своей премудрости и въ неизслѣдованныхъ судахъ разумѣнія предначерталъ для насъ легкое и къ намъ примѣнимое руководство, пріучая насъ (подобно больнымъ глазами) сперва видѣть тѣни предметовъ и въ водѣ смотрѣть на солнце, чтобы, приступивъ вдругъ къ зрѣнію чистаго свѣта, мы не омрачились“ [1]), что, понятно, было бы совершенно излишне, если бы по предопредѣленію Божію для спасенія человѣка не требовалось его собственной воли. По *Григорію Назіанзену*, домостроительство спасенія людей въ своемъ существѣ есть ничто иное, какъ врачевство вполнѣ приспособленное Богомъ къ немощнымъ силамъ человѣка, съ тѣмъ, чтобы послѣдній самъ по своей доброй волѣ могъ принять его, такъ какъ оно только при этомъ условіи можетъ принести ему свою пользу [2]), почему Богъ и не принуждаетъ человѣка ко спасенію, а только убѣждаетъ, и опредѣлилъ, что не для нехотящихъ должно дѣлать добро, но благодѣтельствовать желающимъ [3]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ прямое и точное объ этомъ ученіе *Іоанна Златоустаго*, сущность котораго можно вкороткѣ изложить въ слѣдующихъ положеніяхъ. Домостроительство спасенія людей во Христѣ не есть что либо новое или случайное, а отъ вѣчности предуставленное или предопредѣленное дѣло Божіе [4]), имѣвшее производиться Самимъ Богомъ, но не безъ участія и со стороны человѣка, потому что хотя Богъ желаетъ одного спасенія нашего и все дѣлаетъ для этого [5]), но въ тоже время и отъ насъ требуетъ

---

[1]) Ibid. c. 14.

[2]) Orat. 45 (in Pasch.). n. 12.

[3]) Orat. 31 (theolog. 5). n. 25.

[4]) In epist. ad Ephes. homil. 1. n. 2.

[5]) Ibid. n. 3.

извѣстнаго участія, большую часть производя Самъ [1]). А такъ какъ Богъ не нуждался въ томъ, чтобы, подобно людямъ, сперва дожидаться самого совершенія людскихъ дѣлъ, а потомъ уже судить о нихъ, поелику Ему все напередъ извѣстно [2]), то Онъ отъ вѣчности же однихъ предъизбралъ къ блаженству, а другихъ предназначилъ къ мученіямъ, сдѣлавъ это отнюдь не по какой либо необходимости, а по своей правосудной волѣ, напередъ предвидѣвшей въ дѣлахъ людей достойное или награды или наказанія [3]). „Ибо избраніе Божіе бываетъ, хотя не за добрыя только дѣла, а и по любви къ намъ, но и не по одной только любви, а и за нашу добродѣтель. Если бы достаточно было одной только любви, тогда всѣ должны были бы быть спасены, а еслибы наоборотъ достаточно было бы одной нашей добродѣтели, то излишне было бы явленіе Сына Божія въ мірѣ и излишне было бы все домостроительство Его. Итакъ это дѣлается и не по одной любви (Божіей) и не за нашу только добродѣтель, но подъ условіемъ той и другой вмѣстѣ“ [4]). Поэтому никто не имѣетъ основанія и права дѣлать какой либо упрекъ Богу за то, что Онъ избираетъ того или другаго ко спасенію и блаженству, такъ какъ Онъ избираетъ лучшихъ и Его избраніе служитъ свидѣтельствомъ не только Его любви къ избираемымъ, но и добродѣтели ихъ [5]). Что же касается неизбранныхъ или отвергнутыхъ Богомъ, то опять въ семъ случаѣ не виновенъ Богъ, такъ какъ Онъ предвидѣлъ, что они, не смотря на то, что Имъ будутъ призваны, не послушаются Его, и не смотря на то, что имъ будетъ дарована благодать,

---

[1]) Homil. 18 in epist. ad Roman. cap. 11. vers. 6.

[2]) Homil. 15 in epist. ad Roman. cap. 8. vers. 29.

[3]) In epist. ad Ephes. homil. I. n. 2.

[4]) Homil. I. in epist. ad Ephes. n. 2.

[5]) In epist. ad Ephes. homil. 1. n. 2. Homil. 15 in epist. ad Rom. c. 8. vers. 33.

воспротивятся и отвергнуть ее, что и сбывалось и сбывается на самомъ дѣлѣ [1]). По этой то причинѣ, по Златоусту, нужно отличать въ Богѣ волю предшествующую, по которой Онъ, вслѣдствіе любви Своей, не хочетъ смерти ни одного грѣшника и подаетъ всѣ средства, необходимыя для его спасенія, и волю послѣдующую, по которой въ силу правды Своей обрекаетъ Онъ на мученіе тѣхъ, которые упорно отвергаютъ всѣ спасительныя средства и съ тѣмъ же упорствомъ закоснѣваютъ во злѣ [2]).

Согласно съ симъ учили и знаменитѣйшіе учители запада: св. *Иларій* [3]), *Амвросій* [4]), и *бл. Іеронимъ* [5]), предопредѣленіе Божіе обосновывая на предвѣдѣніи, а предвѣдѣніе поставляя въ зависимость отъ такого или иного нравственнаго

---

[1]) Homil. in epist. ad Rom. c. 8. v. 28. Homil. 18. ad Roman. cap. 11. vers. 6.

[2]) In epist. ad. Ephes. homil. 1. n. 2. Слѣдуетъ замѣтить, что Златоустъ 9-ую главу посланія къ римлянамъ изъясняетъ въ смыслѣ совершенно чуждомъ мысли о безусловномъ предопредѣленіи, а именно въ томъ, что, по Апостолу судъ Божій, являющійся въ избраніи людей ко спасенію и отверженію, какъ судъ основывающійся на безконечной премудрости и правдѣ, стоитъ безконечно выше всякаго суда человѣческаго, руководящагося часто болѣе внѣшними преимуществами людей или наружными ихъ поступками, чѣмъ душевными побужденіями и настроеніями, а потому Онъ, не смотря на кажущуюся несообразность, долженъ вызвать въ насъ одно благоговѣйное чувство къ Богу и увѣренность въ томъ, что Онъ и въ семъ случаѣ поступаетъ не иначе, какъ въ полномъ согласіи съ требованіями Своей правды и указаніями Своей премудрости, лучше чѣмъ сами люди знающей, кто чего заслуживаетъ. А что дѣйствительно такъ Богъ поступаетъ, подтвержденіемъ этому служитъ избраніе Іакова и многихъ изъ язычниковъ, при отверженіи Исава, Фараона и многихъ изъ іудеевъ, такъ какъ первые самымъ дѣломъ оправдали свое избраніе, равно какъ и послѣдніе точно такимъ же образомъ оправдали свое отверженіе (In epist. ad Roman. homil. 16)

[3]) In Psalm. 64. n. 5. In Psalm. 67. n. 10.

[4]) De interpretat Iob et David. lib. IV. c. 2—4. De Caïn et Abel lib. II. c. 3. n. 11. De fid. ad Gratian. lib. V. c. 36. n. 83. Comment. in epist. ad Roman. cap. 9 vers. 23.

[5]) Epist. 96 ad Heidbiam. n. 10. Comment. in epist. ad Roman. c. 8. vers. 29. Comment. in epist. ad Ephes. c. I. v. 4.

достоинства людей, въ свою очередь зависящаго отъ свободнаго принятія или непринятія послѣдними дарованныхъ Богомъ и для всѣхъ открытыхъ средствъ спасенія. Такъ на первыхъ порахъ училъ и *бл. Августинъ*, но, къ сожалѣнію, впослѣдствіи бывъ увлеченъ борьбою съ пелагіанами, онъ отказался отъ своихъ прежнихъ убѣжденій, ставши проповѣдывать и отстаивать безусловное предопредѣленіе Божіе, что не могло не отразиться неблагопріятно на дальнѣйшей судьбѣ ученія о предопредѣленіи на западѣ.

На востокѣ же какъ во время, такъ и послѣ Августина никакихъ не было поднимаемо недоумѣній по вопросу о предопредѣленіи, и восточные пастыри церкви продолжали учить о немъ въ томъ же духѣ и смыслѣ, въ какомъ доселѣ учили ихъ предшественники. Такъ напр., по замѣчанію *св. Кирилла александрійскаго*, хотя Богъ еще отъ вѣчности, до совершенія людьми ихъ дѣлъ, присуждаетъ къ той или иной участи, но поступаетъ въ семъ случаѣ не ложно, а справедливо; потому что Онъ напередъ предвидитъ, каковы они будутъ, подобно тому, какъ еще до рожденія предвидѣлъ, что Іаковъ будетъ сравнительно съ Исавомъ лучшимъ и богобоязнѣйшимъ, почему и возлюбилъ его, тогда какъ Исава отвергъ (Малах. 1, 2), или какъ предвидѣлъ относительно Іереміи, что онъ будетъ достойнѣйшимъ провозвѣстникомъ Его воли, почему освятилъ его еще во утробѣ матерней (Іерем. 1, 5), а также какъ по слову ап. Павла (Рим. 8, 29), о вѣрующихъ предъузналъ, что будутъ въ жизни своей подобны Сыну Божію, почему и къ славѣ ихъ предопредѣлилъ [1]).

Θеодоритъ же въ виду того ложнаго мнѣнія что будто Богъ тѣмъ самымъ, что предвидитъ, уже предопредѣляетъ людей къ той или иной жизни, присовокупляетъ къ сему слѣдующее: „но никто пусть не утверждаетъ, что причиною

[1]) Comment. in Malach. c. 1. v. 2 et 3.

здѣсь служитъ предвѣдѣніе, потому что не предвѣдѣніе ихъ сдѣлало таковыми, а Богъ только издали предусмотрѣлъ будущее, какъ Богъ. Ибо если я, смотря на бѣшеннаго закусившаго удила и сбросившаго съ себя сѣдока коня, скажу, что онъ, приближаясь къ стремнинѣ, бросится въ нее, и затѣмъ по слову моему сдѣлается это, то не я ввергнулъ коня въ пропасть. И Богъ всяческихъ, издалека все предвидя, какъ Богъ, не доводитъ тѣмъ до необходимости одного преуспѣвать въ добродѣтели, а другаго дѣлать зло. Если бы Самъ Онъ принуждалъ къ тому и другому, тогда несправедливо было бы одного провозглашать побѣдителемъ и увѣнчевать, а другому опредѣлять наказаніе... Но Онъ не несправедливъ, а потому побуждаетъ къ доброму и запрещаетъ противное тому, а также хвалитъ дѣлателей добра и наказываетъ по Своей собственной волѣ возлюбившихъ порокъ [1]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе объ этомъ самаго вѣрнаго и точнаго истолкователя древне-отеческихъ вѣрованій, св. *Іоанна Дамаскина*, который сущность его передаетъ въ слѣдующихъ краткихъ и характерныхъ положеніяхъ: „должно знать, что Богъ все предвидитъ, но не все предопредѣляетъ. Онъ предвидитъ и то, что зависитъ отъ насъ, но не предопредѣляетъ его: потому что не хочетъ, чтобы было зло и не вынуждаетъ добродѣтели... Предопредѣляетъ же по своему предвѣдѣнію Богъ то, что отъ насъ не зависитъ. Ибо, по своему предвѣдѣнію, Онъ предназначилъ уже все, что сообразно съ Его благостію и правдою“ [2]). А такъ какъ Дамаскимъ подъ независящимъ отъ него и по своему предвѣдѣнію напередъ Богомъ предназначеннымъ для насъ, разумѣетъ воздаянія за нашу добродѣтельную или по-

---

[1]) Comment. in epist. ad Roman. vers. 29 et 30. Сравн. Comment. in Psalm. 57. vers. 4.

[2]) Ce fid. orthodox. lib. II. c. 30.

рочную жизнь [1]), то, по его мысли, Богъ только предопредѣляетъ ту или иную будущую участь людей, и притомъ предопредѣляетъ не по безотчетному своему рѣшенію, а сообразно съ Своею благостію и правдою, на основаніи предвѣдѣнія человѣческихъ заслугъ. Что же касается самой жизни людей, своею святостью или порочностью условливающей этого рода заслуги, то Богъ, хотя ее предвидитъ, но, сохраняя свободу, вовсе къ ней не предопредѣляетъ, вслѣдствіе чего не смотря на то, что Онъ хотѣлъ бы во всѣхъ видѣть одно доброе и всѣхъ спасти, попускаетъ въ нихъ возникновеніе и возрастаніе и злаго, хотя оно противно Его волѣ и должно влечь за собою Его грозный судъ [2]). Причина поэтому и самаго присужденія людей не только къ блаженной, но и къ мучительной будущей участи, заключается не въ Богѣ, а въ самихъ же людяхъ, чрезъ свою собственную жизнь заслуживающихъ себѣ у Бога или награды или наказанія [3]).

Такъ продолжали учить на востокѣ и послѣ Дамаскина въ дальнѣйшіе вѣка [4]), почему, когда по случаю распространившагося въ XVII вѣкѣ лжеученія о безусловномъ предопредѣленіи, представился для пастырей восточной церкви поводъ высказать объ этомъ свое осужденіе, оно было дано въ томъ именно духѣ и смыслѣ, въ какомъ учили о предопредѣленіи всѣ древніе восточные и до Августина западные учители церкви. Но прежде чѣмъ приведемъ означенное сужденіе восточной церкви о безусловномъ предопредѣленіи, считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о вызвавшемъ ихъ на то этомъ самомъ же лжеученіи.

---

[1]) Ibid. c. 28.

[2]) De fid. orthodox. lib. II. c. 29. Сравн. lib. IV. c. 19.

[3]) Ibid. lib. II. c. 28.

[4]) Напр. *Фотій* (In epist. ad Roman. c. 9), Экуменій (in epist. ad Rom. c. 8).

§ 71.

Ложное на западѣ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и судъ о немъ восточной церкви.

Начало ученію о безусловномъ предопредѣленіи на западѣ, какъ уже замѣчали, положилъ *бл. Августинъ*, пришедши къ нему вслѣдствіе своей горячей борьбы съ Пелагіемъ. Пришелъ же онъ къ нему такимъ образомъ. Опровергая Пелагія, учившаго, что въ каждомъ человѣкѣ духовно-нравственныя силы такъ здоровы и крѣпки, какъ были въ первомъ человѣкѣ до его грѣхопаденія, и что, поэтому, каждый и самъ собою безъ благодати можетъ дѣлать всякое добро, Августинъ при этомъ въ увлеченіи и самъ впалъ въ крайность, ставши учить совершенно противоположному, а именно тому, что всѣ люди, вслѣдствіе наслѣдственнаго прародительскаго грѣха, такъ повредились во всей своей природѣ, что, утративъ всякую способность и свободу къ добру [1]), стали представлять изъ себя одну массу погибшихъ (massam perditionis) и добычу губителя-діавола [2]), а потому если они могутъ быть спасены и на самомъ дѣлѣ спасаются, то не иначе, какъ исключительно одною благодатію Божіею, вседѣйствующею и непреоборимою силою, производящею въ нихъ и вѣру и добрыя дѣла и дѣлающею ихъ достойными любви Божіей [3]). Встрѣчаясь же, далѣе, съ неотразимымъ вопросомъ: почему не всѣ спасаются, если спасеніе всецѣло зависитъ отъ одного Бога, онъ въ отвѣтѣ на него допустилъ новое и крайнее положеніе и именно то, что Богъ предопредѣлилъ къ благодати и святости, а также къ славѣ и блаженству только опредѣленное число избранныхъ, всѣхъ остальныхъ предоставивши ихъ собственному произволу, почему тогда какъ первые не-

[1]) De grat. Christ. c. 24. De civit. Dei lib. XIV. c. 11.

[2]) De peccat. original c 39. Epist. ad Sixt. c. 6. n. 28.

[3]) De corrept. et grat. c 7, 9, 11 et 12.

обходимо освящаются благодатію и содѣлываются достойными будущей блаженной участи, послѣдніе, бывъ лишены благодати, закоснѣваютъ въ своихъ грѣхахъ, и чрезъ это заслуживаютъ ожидающія ихъ вѣчныя муки[1]). А такъ какъ и послѣ этого естественно напрашивался вопросъ: почему именно Богъ избираетъ для помилованія тѣхъ или иныхъ людей, тогда какъ другихъ отвергаетъ, и какъ примирить это съ правдою Божіею, то Августиномъ придуманъ былъ для этого такой отвѣтъ: причина этому заключается въ глубинахъ премудрости и любви Того, Который кого хочетъ милуетъ и кого хочетъ отвергаетъ, и въ этомъ никакой нѣтъ неправды, потому что всѣ повинны предъ Богомъ и заслуживаютъ осужденія, если же Богъ, не смотря на то, нѣкоторыхъ прощаетъ и милуетъ, то это все же отнюдь не даетъ всѣмъ остальнымъ основанія и права винить Бога за свою судьбу, такъ какъ всѣ они предъ Нимъ виновники и должники[2]). Такимъ образомъ Агустинъ шагъ за шагомъ отступалъ отъ древне-церковнаго ученія объ условномъ предопредѣленіи Божіемъ, пока совершенно не уклонился въ противоположную сторону, ставъ полагать причину предопредѣленія Божія не въ предвѣдѣніи нравственнаго достоинства избираемыхъ или отвергаемыхъ людей, а въ одной безграничной волѣ Божіей, безусловно предопредѣляющей однихъ къ святости и блаженству, а другихъ отвергающей отъ того и другаго. Правда, что это крайнее воззрѣніе Августина нѣсколько смягчалось тѣмъ, что онъ безусловное предопредѣленіе Божіе ограничивалъ одними только предъизбранными къ вѣчному блаженству, не простирая его на всѣхъ остальныхъ, по своей собственной грѣховности заслуживающихъ вѣчнаго мученія, но не трудно видѣть, что

---

1) Epist. 190. c. 3. De praedest. sanct. c. 8. 18 et 19. De civit. Dei, lib. XIV. c. 26. De corrept. et grat. c. 13.

2) Epist. 217. c. 5. De corrept. et grat. c. 13. De praedestein. sanct. c. 8.

въ своемъ послѣдовательномъ развитіи оно необходимо вело ко включенію въ область безусловнаго предопредѣленія Божія и осуждаемыхъ на вѣчныя мученія, такъ какъ здѣсь предполагалось, что Богъ по одной Своей только волѣ лишаетъ не избранныхъ Имъ средства къ ихъ духовному уврачеванію, а черезъ это и достиженія вѣчной славы.

Ничего поэтому нѣтъ удивительнаго въ томъ, что означенное ученіе, стоявшее въ прямомъ несогласіи съ откровеннымъ и древне-церковнымъ ученіемъ, не смотря на высокій авторитетъ Августиновъ, не только не нашло себѣ полнаго сочувствія на самомъ западѣ, но даже вызвало противъ себя упорную и продолжительную такъ называемую полупелагіанскую борьбу, начавшуюся съ протеста монаховъ адрументскаго монастыря (въ Африкѣ), а также южно-галиканскихъ, во главѣ которыхъ стоялъ *преп. Іоаннъ Кассіанъ*. Тѣмъ менѣе оно могло найти для себя сочувствія, при своемъ развитіи до крайнихъ выводовъ, отъ чего удержался самъ Августинъ, но что могло быть сдѣлано другими. Потому-то каждый разъ, какъ скоро возникали на западѣ строгіе предестиніане, пытавшіеся развить и оправдать ученіе Августиново во всѣхъ его крайнихъ выводахъ, всегда противъ нихъ со стороны большинства выступало живое и сильное противодѣйствіе, одерживавшее надъ ними верхъ. Такъ, когда во главѣ предестиніанъ (въ VI в.). появился нѣкто *Люцидъ* [1]), который, строго развивая ученіе Августиново, сталъ учить о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ не только избранныхъ къ святости и блаженству, но и отверженныхъ къ пороку и мученіямъ, противъ него выступили съ особенною силою своей полемики *Викентій лиринскій*, *Геннадій* и въ особенности *Фавстъ*,

---

[1]) Можно замѣтить, что сторонниками и поборниками ученія Августинова были тѣже *Просперъ* аквитанскій и *Фульгенцій*, но они, какъ и Августинъ, отстаивали только безусловное предопредѣленіе избранныхъ ко спасенію.

слѣдствіемъ чего было полное осужденіе ученія Люцидова на помѣстномъ соборѣ арелатскомъ (524 г.) [1]). Такъ было и въ IX вѣкѣ, когда (монахъ орбакійскаго монастыря) *Готшалкъ*, поставивъ для себя задачею возстановить ученіе Августиново о предопредѣленіи во всей его строгости, сталъ учить о двоякомъ безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ и избранныхъ—къ блаженству и отверженныхъ—къ осуженію. Противъ него возстали *Рабанъ Мавръ* и *Гинкмаръ*, и онъ за свое ученіе былъ осужденъ на соборахъ *майнцскомъ* (848 г.) и *валентскомъ* (855 г.) [2]). Впослѣдствіи, въ цвѣтущій періодъ схоластики, какъ извѣстно, слишкомъ далеко заходили въ своей защитѣ ученія о безусловномъ предопредѣленіи ѳомисты, но имъ данъ былъ сильный отпоръ скотистами, сторону которыхъ въ ученіи объ условномъ предопредѣленіи приняла и вся западная церковь.

Но, не нашедши благопріятной для себя почвы въ католичествѣ, ученіе о безусловномъ предопредѣленіи нашло таковую въ протестанствѣ. Лютеръ, какъ извѣстно, и началъ свою реформу съ того, что въ падшемъ человѣкѣ призналъ совершенную утрату свободно-нравственной воли до потери ею даже способности воспринимать или отвергать благодать Божію, отсюда же необходимо перешелъ онъ къ признанію совершенной безусловности и непреоборимости за оправдывающею и спасающею благодатію, а за тѣмъ естественно пришелъ и къ ученію о безусловномъ предопредѣленіи, распростерши его съ одинаковою силою какъ на спасаемыхъ, такъ и на погибающихъ, какъ на добродѣтель, такъ и на порокъ, какъ на будущее блаженство, такъ и на будущія мученія. Это столь суровое и безотрадное ученіе на первыхъ порахъ было вполнѣ раздѣляемо и главнѣйшимъ по реформѣ сотрудни-

---

[1]) Binii concil. T. III. p. 823.

[2]) Binii concil. T. VI. p. 438 et 459.

комъ Лютеровымъ—Меланхтономъ, который, поэтому, и помѣстилъ его въ ряду другихъ пунктовъ вѣроученія лютеранскаго въ первомъ изданіи своего богословскаго сочиненія: Loci theologici (1521 г.). Но вскорѣ Меланхтонъ совершенно отложился отъ него, сознавъ всю его неосновательность и шаткость, и потому исключивъ его изъ ученія лютеранскаго въ другихъ двухъ изданіяхъ своего вышеозначеннаго сочиненія (1535 и 1543 г.г.), каковое обстоятельство имѣло весьма важное вліяніе на дальнѣйшую судьбу ученія о безусловномъ предопредѣленіи. Благодаря ему, это ученіе было отвергнуто значительнымъ большинствомъ лютеранъ, не смотря на долгую и упорную борьбу съ одной стороны между сторонниками Меланхтона, получившими (вслѣдствіе допущенія ими нѣкотораго содѣйствія со стороны воли въ благодатномъ спасеніи человѣка) наименованіе *синергистовъ*, а съ другой между защитниками ученія о предопредѣленіи Лютерова, получившими отъ стоявшаго во главѣ ихъ *Флація* названіе *флаціанистовъ*.

Но тѣмъ не менѣе нашелся человѣкъ, который успѣлъ объединить между собою сравнительно небольшое число строгихъ приверженцевъ Лютерова ученія и образовать изъ нихъ общество, получившее названіе *реформатскаго*. Это былъ *Кальвинъ*, который, взявшись поддерживать ученіе Лютерово о безусловномъ предопредѣленіи, не только ничѣмъ не ослабилъ его, но еще болѣе усилилъ, приведши его въ болѣе строгую систему и возведши къ такого рода общимъ понятіямъ о волѣ Божіей, по которымъ она, вслѣдствіе своей безграничности и всемогущества, будто бы необходимо должна безусловно царить надъ всѣми тварными и конечными волями, составляющими въ отношеніи къ ней одно ничтожество, и отъ которой, поэтому, одной безусловно зависитъ нужное для проявленія ея милости и правды, какъ избраніе однихъ, такъ отверженіе другихъ, какъ добродѣтель первыхъ, такъ и по-

рокъ послѣднихъ, какъ блаженная участь спасаемыхъ, такъ и мучительная участь погибающихъ. Но это ученіе Кальвиново, хотя отличалось полною и даже выпуклою ясностію, чрезъ это самое обнаруживало очевидную неосновательность, почему въ самомъ обществѣ кальвинистовъ произошло дѣленіе на секты. Сперва появились въ немъ *арменіане* (получившіе имя отъ своего главы Арменія, профессора лейденской академіи), возставшіе противъ ученія Кальвинова о предопредѣленіи, и *гомаристы* (получившіе названіе отъ Гомара, профессора лейденской же академіи), рѣшившіеся остаться вѣрными этому ученію. Впослѣдствіи же самые гомаристы распались на такъ называемыхъ *супраляпсаріевъ* и *инфраляпсаріевъ*, изъ коихъ первые безусловное предопредѣленіе Божіе относительно избранныхъ и отверженныхъ помѣщали прежде паденія человѣка (supra lapsum), а послѣдніе—совмѣщали съ самымъ паденіемъ Cinfra lapsum), по поводу чего, какъ извѣстно, изъ представителей всѣхъ означенныхъ партій состоялось въ Дордрехтѣ (въ 1618 г.) собраніе и на немъ, хотя было утверждено ученіе о безусловномъ предопредѣленіи, но уже въ значительно смягченномъ, а именно въ томъ видѣ, что изъ всѣхъ, повинныхъ грѣху и осужденію, людей Богъ однихъ избираетъ единственно по Своей безусловной волѣ для проявленія въ нихъ Своей милости, почему чрезъ Своего Сына искупилъ ихъ и даруетъ имъ вѣру и благодать, необходимо ихъ спасающихъ, всѣхъ же остальныхъ по той же Своей волѣ предназначилъ для проявленія въ нихъ Своей правды, почему и лишилъ ихъ всѣхъ средствъ спасенія и они необходимо погибаютъ [1]).

Но тѣмъ не менѣе и въ этомъ послѣднемъ своемъ видѣ ученіе Кальвиново не могло не являться крайне возмутительнымъ для благовоспитаннаго христіанскаго смысла и чувства,

---

[1]) *Швейцер.* Die centraldogm. reformirt Kirch. T. II. p. 180. ed. 1856.

такъ какъ оно прежде всего низвращало собою истинное понятіе о всесвятомъ, всеблагомъ и правосудномъ Богѣ, представляя Его Самаго виновникомъ въ людяхъ какъ добра, такъ и зла, и потому милостивымъ безъ правды и праведнымъ безъ милости, а вслѣдъ за симъ совершенно низвращало и истинное понятіе о свободно-нравственномъ достоинствѣ и назначеніи человѣка, дѣлая изъ него одно чисто страдательное орудіе безусловной воли Божіей, и чрезъ это обращая въ ничто всѣ его лично-свободныя желанія добра, всѣ свободныя и напряженныя усилія къ возможно большему осуществленію его въ своей жизни [1]). Потому-то іерархи восточной церкви, когда распространеніе этого ученія вызвало ихъ на свой судъ о немъ, предали его анаѳемѣ на іерусалимскомъ соборѣ, бывшемъ въ 1672 г. А проповѣдниковъ его признали худшими всѣхъ невѣрныхъ. Вотъ самое ихъ весьма замѣчательное опредѣленіе: „вѣруемъ, что всеблагій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ избралъ отъ вѣчности, а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому, впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ такимъ образомъ однихъ оправдать, а другихъ оставить и осудить безъ причины. Ибо это не свойственно Богу, общему всѣхъ и нелицепріятному Отцу, который хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити (1 Тим. 2, 4); но поелику Онъ предвидѣлъ, что одни хорошо будутъ пользоваться своею свободною волею, а другіе—худо, то посему однихъ опредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ... Но что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ или осуждаемыхъ, это мы почитаемъ безумiемъ и нечестiемъ... Не значитъ ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значитъ ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу

[1]) Имъ, поэтому, не удовлетворялись даже арменіане, которые послѣ дордрехтскаго собора совершенно отдѣлились отъ общества кальвинистовъ.

на небо? Богъ непричастенъ никакому злу, равно желаетъ спасенія всѣмъ, у Него нѣтъ мѣста лицепріятію; почему мы исповѣдуемъ, что Онъ справедливо предаетъ осужденію тѣхъ, которые остаются въ нечестіи по развращенной своей волѣ и нераскаянному сердцу, но никогда, никогда не называли и не назовемъ виновникомъ вѣчнаго наказанія и мученій и какъ бы человѣконенавистнымъ Бога, который Самъ изрекъ, что радость бываетъ на небѣ о единомъ грѣшникѣ кающемся. Вѣрить такимъ образомъ или мыслить мы не дерзаемъ никогда, доколѣ имѣемъ сознаніе,—и тѣхъ, которые такъ говорятъ и думаютъ, мы предаемъ вѣчной анаѳемѣ, и признаемъ худшими всѣхъ невѣрныхъ“ [1]).

[1]) Посл. восточн. патр. чл. 3.