

В. Ф. Давыденко.

У 28
—
153

90 1-7
18935

БОР-14
524

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Соборная пл., въ зд. Присут. иѣстѣ.
1909.

В. Ф. Давыденко.

СОЧИНЕНИЯ ТОГО-ЖЕ АВТОРА.

1. Святоотеческое учение о душѣ человѣка. Х. 1903. Ц. 1 р. 25 к.
2. Церковно-приходская школа. (Руководственное пособіе для всѣхъ церковно-школьныхъ дѣятелей). Ц. 2 р. 50 к. съ перес. Х. 1903 г.
3. Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Геронима. Х. 1899. Ц. 15 к.
4. Сектантство Харьковской епархіи. Х. 1901. Ц. 80 к.
5. Славянская второклассная церковно-приходская школа Харьковской епархіи. Х. 1900. Ц. 40 к.
6. Церковно-школьное дѣло на всероссійской выставкѣ въ Нижнемъ-Новгородѣ. Спб. 1896. Ц. 20 к.
7. О подвижныхъ библиотекахъ. Х. 1897. Ц. 10 к.
8. Церковныя школы Россійской Имперіи (1884—1904 г.). Харьковъ. 1904 г. Цѣна 15 к.
9. Чѣмъ можно возвысить школу въ глазахъ народа. Харьковъ. 1905 г. Ц. 20 к.
10. Выдающіеся церковно-школьные дѣятели. Харьковъ. 1905 г. Ц. 3 к.
11. Харьковское епархіальное женское училище. Х. 1904 г. Ц. 1 р. 20 коп. (Издание въ пользу Братства Св. Варвары Великомученицы).
12. Пятидесятилѣтній юбилей Харьковского епархіального женского училища. Х. 1904.
13. Приходская библиотека и ея послѣдняя изданія. Х. 1904 г.
14. Къ 50-лѣтнему юбилею Харьковского епархіального женского училища (Историческая записка). Х. 1904.
15. Церковно-приходскія школы (полемика по поводу отчета Валковской уѣздной земской управы). Х. 1898 г.
16. Харьковскій епархіальный сиротскій пріютъ (Историческая записка). Х. 1898 г.
17. Негласные труженики (Очеркъ изъ жизни церковно-приходскихъ школъ). Х. 1900 г.
18. Нежелательный автогонизмъ въ дѣлѣ народнаго образованія. Спб. 1899 г.
19. Толстовщина въ народѣ. М. 1901 г.
20. Павловское побоище (полемическая статья о причинахъ революціонной вспышки въ с. Павловкахъ). М. 1901 г.
21. О религіозно-нравственномъ воспитаніи и наученіи дѣтей Закону Божію. Х. 1901 г.
22. Педагогическіе курсы для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ. Х. 1897 и 1898 г.
23. Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ 1898, 1899, 1900 и 1901 г.г.
24. Пироговъ и школа нашего времени. Х. 1906 г. Ц. 25 к.

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Соборная пл., въ зд. Присут. мѣстъ.
1908.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	СТРАН.
Значение психологическихъ свѣдѣній по учению св. отцовъ церкви	1—17
Особенная важность святоотеческаго учения о душѣ человѣка	18—31
Святоотеческая литература по вопросу о душѣ человѣка	31—48
Содержание, задача и планъ святоотеческаго уче- нія о душѣ человѣка	48—56
Субстанциальность душевнаго начала по учению св. отцовъ церкви	56—79
Отрицательные воззрѣнія древнѣйшихъ филосо- фовъ по вопросу о субстанциальности душев- наго начала и оцѣнка ихъ со стороны св. от- цовъ церкви	80—92
Святоотеческое учение о единствѣ души при раз- нообразіи ея способностей; душа и духъ . . .	92—120
Святоотеческое учение о нематеріальности или ду- ховности человѣческой души	121—153
Святоотеческое учение о происхожденіи души че- ловѣка	153—163
Гипотеза предсуществованія душѣ	163—182
Гипотеза традиціонализма	183—207
Святоотеческое учение о бессмертіи души человѣ- ческой	207—253
Отрицательные мнѣнія по вопросу о бессмертіи души и ихъ оцѣнка.	253—269



2011094612

СІНІЛЬВАГО

захотівши здійснити це, то він вже винесе письмову
форму його земської роботи — архітектора Вінницької міської
ради, отже, згідно з його земською діяльністю, яким він був
СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.

Значеніе психологіческихъ свѣдѣній по ученію св. отцевъ церкви.

Обращаясь къ источнику свято-отеческой мудрости, какъ неисчерпаемой сокровищницѣ христіанского знанія, для изслѣдованія важнѣйшаго вопроса о душѣ человѣческой, мы съ полнымъ убѣжденіемъ должны надѣяться найти здѣсь такое основательное и точное рѣшеніе, которое стоитъ на высотѣ изслѣдованія по этому предмету въ самыхъ прославленныхъ новѣйшихъ психологіяхъ и нравоученіяхъ философовъ. Если трудно указать хотя бы одинъ вопросъ, касающійся вѣры, знанія и жизни, который бы былъ обойденъ святыми отцами церкви и не находилъ для себя надлежащаго рѣшенія въ апологетической и патристической литературѣ, то, въ ряду всѣхъ этихъ вопросовъ, безъ сомнѣнія, вопросъ о душѣ всегда составлялъ для нихъ предметъ особенной важности и особенно внимательнаго изслѣдованія. „Нѣтъ ничего драгоцѣннѣе души, замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, это не безъзвѣстно и тѣмъ, которые дошли до крайняго безумія. Душѣ ничто не равноцѣнно, повторяетъ онъ слова древняго мудреца¹⁾. И въ самомъ дѣлѣ, „кая польза человѣку, аще пріобрѣтѣ миръ весь: отъ востока до запада и отъ сѣвера до моря, и все, что въ мірѣ, и деньги и имѣнія, и удовольствія, душу же свою отишетъ²⁾ (Мѣ. 16, 27). Опытомъ цѣлой жизни своей святые отцы Церкви показали, что дѣйствительно нѣтъ сокровища на землѣ выше богоподобной души и нѣтъ выше добродѣтели и счастья, какъ стремиться къ безконечному совершенству, какимъ обладаетъ Отецъ нашъ Небесный. Къ сожалѣнію, такой

¹⁾ Св. І. Злат., увѣщ. къ Феод. русс. пер. т. I, кн. 1. Спб. изд. 1895 г., стр. 39.

²⁾ Ефр. Сир. о сует. наст. ж. Тв. Св. От. 1849 г. гл. 7, кн. 4, стр. 294. Св. Св. Кл. Рим. Корине. II, гл. 4, русс. пер. Преображен. 1895, стр. 122. Св. Игн. Ант. Рим. гл. VI, рус. пер. Преобр. 1895. г. стр. 293.

возвышенный взглядъ на душу не проникъ въ сознаніе всѣхъ людей, Блаженныи Августинъ, этотъ глубокомысленный христіанскій писатель, съ прискорбiemъ замѣчаетъ, что „родъ человѣческій почитаетъ очень важнымъ знаніе вещей земныхъ, между тѣмъ какъ гораздо болѣе имѣть цѣны знаніе нась самимъ“. Исторія первенствующей церкви христіанской выступаетъ предъ нами краснорѣчивѣшою свидѣтельницею того, что не одни представители церкви и выдающіеся пастыри и учителя христіанскіе ¹⁾, но цѣлые сонмы рядовыхъ христіанъ, жертвуя жизнью за спасеніе души своей, всему миру показали, насколько она выше мира и всего, что въ немъ ²⁾.

Всестороннее значеніе науки о душѣ и ея разносторонняя соприкосновенность со всѣми видами человѣческаго знанія, а также величайшая практическая цѣнность ея для нравственной жизни человѣка, издавна среди святыхъ отцевъ церкви упрочили за нею почетное положеніе въ ряду всѣхъ другихъ наукъ, какъ науки „величайшей“ ³⁾, составляющей до нѣкоторой степени какъ бы основаніе и средоточіе всѣхъ видовъ человѣческаго познанія.

Признавая главною обязанностью христіанина изученіе „слова Божественнаго“ и перечисляя разные предметы христіанскаго любомудрія, касающіеся нашихъ понятій о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, Св. Григорій Богословъ въ ряду ихъ указываетъ также и понятіе о душѣ. „Для меня, говоритъ онъ, кажется не простымъ и немалаго духа требующимъ дѣломъ съ разсужденіемъ вести домостроительство истины нашихъ догматовъ, то есть, нашего любомудраго ученія о мірахъ или мірѣ, о веществѣ, о душѣ обѣ умѣ и умныхъ существахъ... и другихъ, исчисляемыхъ далѣе христіанскихъ догматахъ: „о промыслѣ, твореніи, искупленіи, второмъ пришествіи, будущемъ

¹⁾ Преображеніе, О. св. Игнат. Изд 1855 г. стр. 254 и 259.

²⁾ Мученич. акты.

³⁾ Clem. Alex. Paedag. lib. tert., cap. 1, pag. 250. Систематич. сводъ уч. св. отцевъ церкви о душѣ человѣческой. Сост. свящ. Ст. Кашменскій, стр. 9. Вятка. 1860 г. Книга свящ. Кашменскаго представляетъ собою первый опытъ системы подобного рода. Авторъ „Святоотеческаго ученія о душѣ человѣка будетъ пользоваться цитатами о. Кашменскаго и при дальнѣйшемъ раскрытии своей темы, обозначая подъ строкою: „См. у Кашменск.“.

судѣ, воздаяніи и, что главное, о начальной, царственной и блаженной Троице ¹⁾). Еще рѣшительнѣе и рѣзче оттѣняетъ тотъ же священный писатель самостоятельность и важность науки о душѣ въ ряду свѣтскихъ наукъ. „Для чего мѣряешь горстю воду, небо пядю, и всю землю горстю (Пс. 40, 12). мѣряешь великія стихіи, измѣряемыя для одного лишь Творца? Прежде всего познай самъ себя, размотри, что въ рукахъ, кто ты“ ²⁾). Начертавъ далѣе планъ изученія души и отмѣтивши стороны, особо важныя для нашего познанія, онъ снова подтверждаетъ: „сие-то, или что нибудь изъ сего стараися познать, человѣкъ“ ³⁾.

Что касается св. Іоанна Златоуста, то онъ, какъ великій ораторъ, понятіе о душѣ и природѣ человѣческой сдѣлалъ постояннымъ предметомъ церковной проповѣди, относя этотъ предметъ къ числу необходимыхъ и обязательныхъ предметовъ христіанского знанія. „Если ты приходишь сюда, т. е. во храмъ, въ годъ разъ или два, замѣчаетъ св. Златоустъ, то скажи мнѣ, чому мы можемъ научить тебя *касательно души, тѣла, бессмертія...* Твари дольней и горней, природы человѣческой, ангеловъ... Все сие, и еще гораздо больше сего христіанинъ долженъ знать и во всемъ этомъ давать отвѣтъ, когда его спросятъ“ ⁴⁾.

Важность изученія души единогласно признавалась всѣми святыми отцами и притомъ въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ. Изученіе природы душевной жизни, независимо отъ практическихъ цѣлей, имѣло прежде всего глубокій теоретический интересъ. Такъ какъ естественною пищею для души является наша мысль ⁵⁾, то никакая область познанія не можетъ быть къ ней ближе и родственнѣе, какъ сама же познающая душа. И съ другой стороны, никакая область не можетъ дать такого всесторонняго удовлетворенія потребности знанія какъ сама же душа.

Явленія душевной жизни до такой степени разнообразны и своеобразны, удивительны и загадочны, что познаніе ихъ

¹⁾ Св. Григ. Бог. Сл. 3. Твор. св. отц. I. 37.

²⁾ Св. Григ. Бог., Слово 32, Тв. св. отц. русс. пер. 1844 г. III т., ч. 3 стр. 157.

³⁾ Ibid., стр. 158.

⁴⁾ Прот. оставл. цер. собр. Христ. Чт. 1841, I, 36.

⁵⁾ Св. Вас. Велик., Твор. св. от. т. V, ч. 2, гл. 3, стр. 133; изд. 1845 г.

законовъ всегда во всѣ времена составляло важнѣйшій предметъ человѣческаго знанія. Это возлагаетъ и на каждого человѣка прямую задачу прежде всего озаботиться изученіемъ собственной души. „Дѣло души разсматривать мыслю, что внутри ея тѣла, а не на то обращать свою дѣятельность, что внѣ ея тѣла“¹⁾). Это требуется особенно въ виду того, что главнѣйшій источникъ познаній о психической нашей жизни принадлежитъ самому же человѣку и его непосредственному самопознанію. „Кто бо вѣсть, аже въ человѣцѣ, точио духъ человѣка, живущій въ немъ?“ говорить Св. Іоаннъ Златоустъ, повторяя слова апостола Павла (І Кор. 2, 11) ²⁾. Свидѣтельство души о самой себѣ Тертулліанъ признаетъ такимъ свидѣтельствомъ, которое „извѣстнѣе всѣхъ книгъ, слышнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка“... „Явись на судъ, взыываетъ онъ, о душа человѣческая! Если ты божественна и вѣчна, какъ говорятъ извѣстные философы, то ты не въ состояніи лгать. Если ты не божественна и не вѣчна, какъ одинъ Эпикуръ смѣеть утверждать,—то ты равномѣрно не должна лгать; ты скажешь намъ: происходишь ли отъ неба или отъ земли, составляешь ли смѣсь чиселъ или атомовъ, рождаешься ли съ тѣломъ, или послѣ него входишь и проч. Но, призывая тебя, не хочу видѣть тебя подъ лициною педантизма. Явись къ намъ во всей грубости твоей первоначальной простоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ, въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одною тобой обладаютъ“³⁾). Поэтому всегда почиталось признакомъ мудрости въ человѣкѣ то, когда онъ съ любовью относился къ изученію своей души. „Будь внимателенъ къ себѣ, какъ мудрый“, говоритъ Ефремъ Сиринъ, побуждая всѣхъ и каждого подражать древнимъ философамъ, поставлявшимъ душу человѣческую въ ряду первѣйшихъ предметовъ знанія.

Сознаніе важности и необходимости изученія души всегда было присуще человѣку. Еще раньше древнихъ и древнѣйшихъ философовъ бытописатель Моисей, по замѣчанію Климента Але-

ксандрійскаго, представляя яснѣе изрѣченіе: „узнай себѧ“, говорить и неоднократно повторяетъ: „внемли себѣ“. И этотъ призывъ, раздавшійся впервые изъ устъ Моисея, становится въ христіанствѣ общимъ завѣтомъ всѣхъ христіанскихъ учителей и первѣйшою обязанностью каждого христіанина¹⁾.

Итакъ, голосъ Откровенія, свидѣтельство древнихъ мудрецовъ и единогласное мнѣніе святыхъ отцевъ говорятъ за то, что душа должна составлять первѣйшій и главнѣйшій предметъ нашего познанія. Но почему? Неужели только потому, что душа служитъ намъ орудіемъ этого познанія, а самое познаніе является средствомъ удовлетворенія коренного стремленія человѣческаго духа?

По своей духовно-тѣлесной природѣ, человѣкъ представляетъ собою полное и гармоническое единство всѣхъ элементовъ бытія, заключающихся во вселенной, и на этомъ основаніи по справедливости упрочилъ за собою со стороны святыхъ отцевъ церкви название „микрокосма“²⁾). И дѣйствительно, въ немъ, какъ въ нѣкоторомъ маломъ мірѣ, мы видимъ соединеніе всѣхъ видовъ бытія духовно-разумнаго, духовно-чувственаго и материальнаго. Отсюда само собою вытекаетъ важность изученія природы человѣческой не только по тѣлу, но и по душѣ. Изученіе малаго міра естественно должно лечь въ основаніе изученія всей вселенной во главѣ съ ея Создателемъ и міромъ безплотныхъ духовъ. Эту мысль святые отцы раскрывали со всею подробностью.

Хотя къ Богопознанію ведутъ нась всѣ пути и средства, открытыя намъ для приобрѣтенія познаній вообще, но изученіе нашей собственной души является самымъ вѣрнѣйшимъ средствомъ и самымъ ближайшимъ путемъ для познанія Высочайшаго Существа. „Кто знаетъ самого себя, говоритъ Антоній Великій, тотъ знаетъ и Бога“³⁾). Даже болѣе того, познаніе нашей духовной природы является не только вѣрнѣйшимъ путемъ для постиженія Божества, но и единственнымъ условіемъ для правильнаго познанія Его, такъ что „никто не мо-

1) Быт. 24, 6; Исх. 10, 28; Второз. 4, 9. Strom. lib. II, cap. XV, pag. 466.

2) Св. Вас. Вел. На слова: „внемли себѣ“. Тв. св. отц. VIII, 44.; Св. Гр. Нис. о душѣ и воскр. ч. 4, стр. 212.

3) Письм. къ монах. 4. Хр. Чт. 1826. XXII, 165.

1) Св. Алекс. Тв. св. отц. 1854 г., гл. XII. кн. 2, стр. 509.

2) Прот. Аном. V. т. I. кн. 2. Стр. 524. Изд. 1895.

3) De testim. anim. 1. См. филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцовъ, стр. 145—146. Сн. 151.

жетъ познать Бога, не познавъ прежде самого себя¹⁾). Будучи созданы по образу Божию²⁾, мы носимъ въ глубинѣ нашего духа идею Существа Высочайшаго и совершенѣйшаго³⁾, Его возвѣщаетъ намъ разумъ нашъ⁴⁾, но по природѣ стремящійся къ истинѣ, о Немъ говорить сердце наше, которое, не довольствуясь ничѣмъ земнымъ, ищетъ и обрѣтаетъ въ одномъ Богѣ свое счастье и блаженство, о Немъ вѣщаеть совѣсть⁵⁾ наша, которая именемъ Верховнаго законодателя внушаетъ намъ любовь къ добру и отвращеніе отъ зла. Поэтому „если внемлешь себѣ, говоритъ Василій Великій, ты не будешь имѣть нужды искать слѣдовъ зиждителя въ устройствѣ вселенной, но въ себѣ самомъ, какъ бы въ какомъ-то маломъ мірѣ, усмотрѣши великую премудрость своего Создателя“⁶⁾.

Св. Зинонъ Веронскій въ сознаніи Божества черезъ посредство созданной Имъ по Своему образу души и въ истекающемъ отсюда Богопочитаніи полагаетъ и саму цѣль сотворенія человѣка. „Богъ для того сотворилъ человѣка по образу и подобію своему“, говоритъ священномуученикъ, „чтобы мы, созерцая образъ, воздавали должное почтеніе истинну первообразу“⁷⁾. Святоотеческая мысль о путяхъ и средствахъ Богопознанія даетъ вѣрное основаніе христіанской философіи искать подтвержденія и обоснованія истины Бытія Божія въ насъ самихъ, и философія, дѣйствительно, въ сильной степени воспользовалась имъ, создавъ цѣлый рядъ неопровергимыхъ доказательствъ, заимствованныхъ изъ глубокаго анализа нашей духовной природы, каковы: онтологическое, психологическое, историческое, гносеологическое и нравственное.

Разумѣется, что и такое познаніе всесовершеннѣйшаго существа не можетъ быть полнымъ, но все же оно является вѣрнѣйшимъ изъ путей Богопознанія и имѣетъ разныя степени въ зависимости отъ степени познанія нами собственной души. „Когда душа прійдетъ въ познаніе самой себя, то она изъ-

себя самой износить нѣкоторую теплоту и стыдѣніе боголюбивое..., соразмѣрно взыскуя Бога мира“...¹⁾.

Въ частности, углубляясь въ изученіе своей духовной природы, человѣкъ, естественно, проникается благоговѣніемъ къ благости Божіей, даровавшей человѣку духовныя силы и дарованія. „Ты сотворилъ меня, Господи“, взыываетъ²⁾ св. Ефремъ Сиринъ, „наименовалъ меня образомъ Твоимъ, по благости Твоей, создалъ меня по образу Твоему“. Но еще сильнѣе обнаруживается при изслѣдованіи души премудрость Божія, все создавшая въ высшей степени законосообразно и цѣлесообразно. Перечисляя подлежащіе рѣшенію вопросы о душѣ, св. Григорій Богословъ предваряетъ ихъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „размотри..., говоритъ онъ, какая открывается на тебѣ мудрость? Какая тайна естества?“³⁾. Въ ряду этихъ непостижимыхъ тайнъ, свидѣтельствующихъ о премудрости Божіей, особенно поражало Св. Григорія и другихъ богоумныхъ изслѣдователей⁴⁾ души человѣческой, способъ соединенія безплотнаго духа съ вещественною плотью. Св. Григорій Назіанзинъ называетъ это „смѣщеніе изъ ума и чувства“, это „сочетаніе противоположностей“ опытомъ высшей премудрости творческой, нежели какая обнаружена въ созданіи всѣхъ прочихъ видимыхъ или невидимыхъ тварей⁵⁾. И дѣйствительно, какой языкъ можетъ въ достаточной степени выразить какъ гармоническое устройство нашего тѣла, такъ и премудрость, усматриваемую нами въ душѣ⁶⁾. Такимъ образомъ, изучая надлежащимъ образомъ природу души, мы познаемъ, что душа наша есть образъ Божій, „запечатлѣнныи тайною благости и премудрости Его“⁷⁾.

Наконецъ, внимательное изслѣдованіе души приводить настъкъ убѣжденію въ безконечномъ правосудіи Божіемъ, вложившемъ въ нѣдра природы человѣческой законы справедливости и возмездія. Разсуждая о невоздержаніи въ пищѣ и питіи, св.

¹⁾ Доброт. рус. пер. 1888 г., т. III, стр. 51, 52.

²⁾ О покаяніи. Сл. 23 ч. V, стр. 234.

³⁾ Св. Гр. Бог. Сл. 32. Тв. Св. Отц. III. 158.

⁴⁾ См. Св. Ис. Сир. Слов. о душѣ. Хр. Чт. 1824 г. XIV. 150.

⁵⁾ Сл. 45 на Св. Пасх. Твор. Св. отц. IV. 158. Сн. I. 62. 265. V. 52. 122.

⁶⁾ Бл. Феодор. о премудр. челов. Хр. Чт. 1846. IV. 69.

⁷⁾ Св. Ефр. Сир. Бес. на псал. 140. 3. Хр. Чт. 1846, III. 345.

¹⁾ Ен. II, пѣснь пѣсней. Хр. Чт. 1841. IV. 376.

²⁾ Преп. Дороѳ. Поуч. 12. рус. пер. 1865. стр. 170.

³⁾ Св. Іуст. Dial. 57. у Скворц. филос. отц. и уч. цер. стр. 28.

⁴⁾ Св. Григ. Бог. Тв. св. от., рус. пер. 1844, т. III, ч. 3, стр. 32, 30.

⁵⁾ Преп. Дороѳ. О совѣсти. Рус. пер. 1866 г. стр. 59.

⁶⁾ Св. Вас. Вел. на сл. „внем. себѣ“. Тв. св. Отц. VIII. 44.

⁷⁾ Св. Зин. Веронск. о над. вѣрѣ и любв. Хр. Чт. 1843. II. 361.

Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что въ этихъ случаяхъ само чрево „въ отомщеніе за несправедливость налагаетъ на насъ величайшее наказаніе“, и далѣе замѣчаетъ: „хорошо устроилъ Богъ, соединивъ съ неумѣренностью вредныя послѣдствія, дабы, если добровольно ты не хочешь поступить благоразумно, по крайней мѣрѣ противъ воли страхъ и большой вредъ научилъ тебя умѣренности“ ¹⁾.

„Итакъ, закончимъ словами Тертулліана, научись, христіанинъ, познать свою душу, посредствомъ которой познаешь ты всѣ вѣнчанія вещи, и ты откроешь въ ней гадательницу, авгуру и пророчицу. Ничего нѣтъ удивительного, что душа, происходящая отъ Бога, умѣеть предсказывать будущее. Даже тогда, когда душа бываетъ окружена сѣтями, безпрерывно разставляемыми ей духомъ зла, она всегда вспоминаетъ о своемъ Создателѣ, о Его благости, о заповѣдяхъ Его и о цѣли своего существованія“.

„Эти свидѣтельства души тѣмъ болѣе вѣроятны, что обыкновенно бываютъ весьма просты. Простота дѣлаетъ ихъ народными; а чѣмъ болѣе они народны, тѣмъ болѣе всеобщи; всеобщность ихъ доказываетъ, что они естественны, и следовательно въ нѣкоторомъ смыслѣ, божественны. Люди, не признающіе въ звукахъ, исходящихъ отъ души, несомнѣннаго голоса природы, мечтаютъ, что это не иное что, какъ фальшивыя изреченія, которыя, будучи первоначально введены литераторами, впослѣдствіи вкрадлись мало по малу въ народный языкъ. Душа старше слова, а слово старше письма; мысль предшествуетъ сочиненію, равно какъ человѣкъ предшествуетъ философу и поэту... Душа по природѣ христіанка“ ²⁾.

Но познаніе души весьма важно не только въ теоретическомъ, но еще болѣе въ практическомъ отношеніи. Душевная жизнь, составляющая принадлежность человѣческаго существа, не можетъ быть безразличною для нашего познанія, какъ предметъ сторонній и чуждый нашихъ личныхъ интересовъ. Отъ такого или иного освѣщенія ея, такого или иного рѣшенія вопросовъ о сущности, назначеніи и законахъ, управляющихъ

¹⁾ Св. Іоан. Злат. Бесѣд. на Еван. Мѣ. Част. 2, бесѣд. XLIV. Изд. Москв. 1843, стр. 272.

²⁾ De testim. anim. 1; См. фил. отц. и учит. церк. К. Скворцовъ, стр. 146.

этую жизнію, зависитъ нашъ собственный взглядъ на нашу же личность. А этотъ взглядъ всегда ложится въ основаніе и нашей практической жизни и дѣятельности. Поэтому, чтобы образовать истинное понятіе о своемъ назначеніи и цѣляхъ своей жизни, необходимо имѣть правильное понятіе о душѣ. „Мы должны, говоритъ св. Антоній Великій, прежде всего стараться познать самихъ себя. Кто имѣеть правильное познаніе о самомъ себѣ..., тотъ знаетъ также и достоинство умнаго и бессмертнаго духа человѣческаго“ ¹⁾. „Кто знаетъ самого себя“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „тотъ знаетъ, что душа человѣческая бессмертна, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть истинный образъ Бога Отца, что по подобію сего вѣчнаго образа Божія сотворены всѣ духовныя разумныя существа“ ²⁾. „Такъ и Давидъ“, замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, „о всемъ этомъ помышлялъ въ самомъ себѣ и, размышляя о благодѣяніяхъ Божіихъ, говорилъ: „что есть человѣкъ, яко помниши его? или сынъ человѣкъ, яко посѣщаєши его? Умалилъ еси его малымъ чимъ отъ ангель, славою и честію вѣнчалъ еси его“ (Пс. 8, 5, 6) ³⁾. И во всѣхъ этихъ случаяхъ орудиемъ познанія является сама же познающая душа. „Для тѣхъ, которые... желають познать себя, всего болѣе достаточно учительницею въ томъ, что думать о душѣ, служитъ сама душа, а именно, что она невещественна и безплотна, дѣйствуетъ и движется сообразно со своею природою, а свойственная ей движенія обнаруживаетъ тѣлесными органами“ ⁴⁾. Итакъ, познаніе души открываетъ человѣку, что онъ есть существо, созданное по образу Божію, обладающее свойствами разумности, свободы и бессмертія, открываетъ ему и многое другое, что wyjaинаетъ истинный смыслъ, достоинство и назначение его природы.

Такъ какъ безъ знанія реальной стороны человѣческой природы или того, что есть въ этой природѣ, нельзя уразумѣть и идеальной нормы человѣческой жизни или того, чѣмъ долженъ человѣкъ стать въ своей жизни и къ чему онъ долженъ стремиться, то и ученіе о нравственности стоитъ въ неразрывной

¹⁾ Св. Ант. Вел. Письм. 6 къ монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, 185.

²⁾ Св. Ант. Вел. Письм. 6 къ монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, стр. 186, 187.

³⁾ Св. Іоан. Злат. О сокруш. т. I, кн. 1, стр. 161.

⁴⁾ Св. Григ. Нис. О душѣ и воскрес. IV, 213.

связи съ наукою о душѣ. Идеалы человѣческой жизни опредѣляются соответственно тѣмъ или другимъ воззрѣніямъ на душу и находятся въ тѣсной зависимости отъ нашего взгляда на сущность ея. „Непрестанно заботься о себѣ, какъ образъ Божіемъ“¹⁾, замѣчаетъ Ефремъ Сиринъ, исходя изъ своего возвышенного понятія о природѣ богоподобной души человѣческой. „Ямы и піемъ, утръ бо умремъ“,—вотъ иной принципъ дѣятельности, вытекающей изъ мысли материалистовъ, что душа наша матеріальна и вся наша жизнь ограничивается лишь земнымъ существованіемъ. „Извѣстное дѣло, говоритъ бл. Архелай, еп. Касхарскій, что если я не воскресну, то и не буду судимъ. Если не будетъ суда, то напрасный трудъ хранить заповѣди Божіи, неумѣсто и воздержаніе: „да ямы и піемъ, утръ бо умремъ“ (Кор. 6, 32)²⁾.

Такъ важно изученіе души для выясненія истиннаго назначенія человѣка. Но оно важно и для всей вообще нравственной дѣятельности человѣка. „О, человѣкъ, воскликаетъ св. Григорій Нисскій, въ словѣ къ скорбящимъ обѣ умершихъ,—„вонми себѣ, по заповѣди Моисея (Вт. 4. 9); узнай съ точностью себя, кто ты по истинному существу, и что составляетъ внѣшнюю несущественную твою принадлежность... Познѣмъ по слову притчи самихъ себя, ибо знаніе самого себя бываетъ средствомъ очищенія грѣховъ, происходящихъ отъ невѣдѣнія“³⁾.

Но если знаніе души человѣческой помогаетъ выяснить идеальную сторону его природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и то, чѣмъ онъ долженъ стать въ своей жизни и къ чему долженъ стремиться, то еще болѣе необходимо знаніе душевной жизни для осуществленія этого идеала, знаніе тѣхъ обязанностей и тѣхъ нравственныхъ требованій и средствъ, при помощи которыхъ онъ въ состояніи выполнить это идеальное свое назначеніе. Здѣсь положительно каждый шагъ нравственной дѣятельности должны сопровождаться самонаблюдениемъ, самопознаніемъ, самоиспытаніемъ и неослабнымъ бодрствованіемъ. Вотъ какъ говоритъ св. Ефремъ Сиринъ о необходимости постояннаго самоиспытанія для нашего нравственного усовершенствованія. „Пре-

¹⁾ Св. Ефр. Сир. Тв. Св. Отц. 1849, ч. 7, кн. 4, стр. 224.

²⁾ Disput. § 49. См. Истор. уч. обѣ отц. церкв. Филарета, т. I, стр. 129.

³⁾ Антроп. Григ. Нис., стр. 41.

бывай въ безмолвії, говорить онъ монаху, собери свои помыслы, день и ночь углубляйся въ духъ свой, чтобы узнать тебѣ причину такого ущерба и упадка: не сискаль ли ты въ началѣ вольности, и вольность сія сократила твой скромный помыселъ, растлила нравы, сдѣлала тебя наглымъ и безстыднымъ; не отъ многоглаголанія ли зачался вредъ; не чревоугодie ли было причиною; не отъ непокорности ли произошелъ вредъ; не отъ желанія ли видѣлъ различныя мѣста, не подъ предлогомъ ли оказать услугу или развлечься, вольность твоя произвела самое величайшее зло? И узнавъ сие, съ помощью благовѣнія пресвѣти вольность и наглость“¹⁾.

Ученіе о нравственной дѣятельности человѣка въ сущности сводится къ вопросу о свободной волѣ человѣка. Съ признаніемъ свободной воли сохраняется все христіанское ученіе о нравственности, и, напротивъ, отрицаніе или только ложное истолкованіе ея влечетъ за собою разрушеніе всей системы христіанского нравоученія. Поэтому св. отцы церкви въ разрѣшеніи психологического вопроса о свободѣ воли полагали главное основаніе и для ученія о нравственности и для всей духовно-нравственной жизни и дѣятельности человѣка. „Небо“, говоритъ Макарій Великій, „солнце, луна и земля единожды устроены, и Господь не почилъ въ нихъ, и они не могутъ уклониться отъ того чина, въ которомъ созданы, ибо не имѣютъ воли. А ты потому и имѣешь образъ Божій, что ты... самовластенъ“²⁾. „Въ нашей власти“, учитъ св. Златоустъ, сдѣлать каждый членъ свой орудіемъ лукавства и правды. Послушай, какъ одни сдѣлали свой языкъ орудіемъ грѣха, а другіе орудіемъ правды: языкъ ихъ мъчг острѣ³⁾, а другой нѣкто говоритъ о своемъ языке: языкъ мой трость книжника скорописца⁴⁾. Тотъ языкъ совершилъ убийство, а этотъ написалъ божественный законъ, и потому одинъ былъ мечемъ, а этотъ тростью, не по собственной природѣ, но по волѣ употреблявшихъ; природа того и другого одна, но дѣйствіе не одно. И въ отношеніи къ устамъ опять можно видѣть то же самое. У однихъ уста были полны гнилости и лукавства, и потому обличающій ихъ сказалъ: уста ихъ

¹⁾ Св. Ефр. Сир. Тв. Св. Отц. 1849 г., VII, кн. 2, стр. 312.

²⁾ О томъ, въ как. располож. д. б. душа... гл. 23. Хр. Чт. 1825. XX. 36.

³⁾ Псал. 56, 5.

⁴⁾ Псал. 44, 2.

клятвы полна суть и горести¹⁾, а уста его самого не таковы; нѣтъ,—уста моя возлагаютъ премудрость, и поученіе сердца моего разумъ²⁾). У другихъ опять руки были осквернены беззаконiemъ, и, осуждая ихъ, онъ опять сказалъ: *ихже въ руку беззаконія, десница ихъ исполнися мзды*³⁾; а у него самого руки ни въ чёмъ другомъ не упражнялись, какъ только въ томъ, чтобы простираясь къ небу, почему онъ и сказалъ обѣхъ: *воздѣяніе руку мою жертва вечерняя*⁴⁾). И въ отношеніи къ сердцу можно видѣть то же самое. У тѣхъ сердце сущено, а у него истинно, и потому обѣхъ сердцѣ онъ говоритъ: *сердце ихъ суетно*⁵⁾, а о своемъ: *отрыну сердце мое слово благо*⁶⁾). То же самое можно видѣть и въ отношеніи къ слуху. Тѣ имѣютъ слухъ звѣрскій, безжалостный и неумолимый, и, осуждая ихъ, онъ сказалъ: *яко аспида слуха и затыкающаго уши своя*⁷⁾; а у него слухъ былъ вмѣстилищемъ слова Божія, что самое и показалъ онъ, говоря: *приклоню въ притчу ухо мое, отверзу во псалтири чаяніе мое*⁸⁾). Съ такимъ же назиданіемъ замѣтилъ и преп. Маркъ подвижникъ, что: „если все невольное происходитъ отъ добровольного, по писанію: то нѣтъ человѣку такого врага, каковъ онъ самъ себѣ“⁹⁾.

Вообще нужно сказать, что безпристрастное наблюденіе надъ своею духовною жизнью съ помощью свободной воли можетъ освобождать насъ отъ дурныхъ мыслей¹⁰⁾, чувствъ и расположений¹¹⁾, склоняетъ къ смиренію¹²⁾, возбуждаетъ жажду спасенія¹³⁾, и совѣсть направляется къ добру, дѣлая ее вѣрнымъ стражемъ, охраняющимъ нашу душу отъ грѣха¹⁴⁾. Само царствіе Божіе внутри настъ, только „войди въ самого себя, ищи тамъ царства и безъ труда найдешь его“¹⁵⁾). Однимъ словомъ, „кто внимателенъ къ себѣ, тотъ спасется на всякомъ мѣстѣ“¹⁶⁾.

По самой природѣ своей человѣкъ есть существо общежитительное, предназначенное жить въ семье, обществѣ и государ-

¹⁾ Псал. 9, 28. ²⁾ Псал. 48, 4. ³⁾ Псал. 25, 10. ⁴⁾ Псал. 140, 2.

⁵⁾ Псал. 5, 10. ⁶⁾ Псал. 44, 2. ⁷⁾ Псал. 57, 5.

⁸⁾ Псал. 41, 5. Бесѣд. II. посл. низверж. цар. стат. III. Хр. Чт. 1848. кн. VI. стр. 293. 294. ⁹⁾ От. ктор. дѣл. дум. опр. гл. 104. Хр. Чт. 1821. III. 284.

¹⁰⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1848, ч. 6, кн. 4, стр. 395, 396.

¹¹⁾ Ibid., стр. 408. ¹²⁾ Ibid., стр. 407. ¹³⁾ Ibid., стр. 430, 415.

¹⁴⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1849, ч. 7, кн. 4, стр. 224.

¹⁵⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1849 ч. 7, кн. 2. стр. 345. ¹⁶⁾ Ibid.

ствѣ. Вслѣдствіе этого ему постоянно приходится становиться въ разнообразныя отношенія къ другимъ людямъ. Психологическая познанія о существѣ и назначеніи человѣческой природы въ данномъ случаѣ имѣютъ особенно важное значеніе. Если изученіе душевной жизни необходимо каждому въ отдельности человѣку для выясненія цѣли и назначенія его личной жизни, то тѣмъ болѣе оно важно для выясненія цѣли жизни цѣлыхъ обществъ и для установленія нравственныхъ и гуманныхъ отношеній между ихъ членами. Любовь есть коренное начало истинно религіозно-нравственныхъ отношеній между людьми, но и оно часто нарушается вслѣдствіе отсутствія духовнаго самоуглубленія въ нашу же собственную душевную жизнь. „Внемли себѣ, не въ тебѣ ли самъ, а не въ братѣ кроется зло, разлучающее тебя съ братомъ; и поспѣши примириться съ нимъ, дабы не отпасть отъ заповѣди любви“¹⁾. „Не желай быть соблазномъ для душъ, но будь внимателенъ къ себѣ, чтобъ и для другихъ стать полезнымъ..., чтобы назидать тебѣ и другихъ“²⁾. Для самого же человѣка, погружающагося во внутреннюю свою жизнь, самонаблюденіе является источникомъ высшихъ нравственныхъ состояній, потому что „пребывающій внутри и заботящійся постоянно о внутреннемъ, цѣломудрствуетъ, долготерпитъ, милосердствуетъ, смиренномудрствуетъ и не это только, но и созерцаетъ, богословствуетъ и молится“³⁾. Безпристрастное испытаніе своихъ нравственныхъ недостатковъ и должно быть поэтому положено въ основаніе добрыхъ отношеній къ другимъ людямъ. „Не будь судьею чужихъ поступковъ, но самъ старайся ежедневно исправлять жизнь свою, потому что о собственныхъ своихъ поступкахъ каждый изъ насъ долженъ отдать отчетъ Богу“⁴⁾.

То же слѣдуетъ сказать и о законахъ, регулирующихъ общественную жизнь. Чѣмъ сообразнѣе законы гражданскіе съ духовною природою людей, тѣмъ болѣе имѣютъ они силы и достоинства, тѣмъ точнѣе они исполняются и тѣмъ вѣрнѣйшимъ служатъ они залогомъ общественного благополучія. И наобо-

¹⁾ Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 233.

²⁾ Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 ч. 6, кн. 4, стр. 405—406. Си. тамъ же стр. 414.

³⁾ Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 239—240.

⁴⁾ Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 г. 6, кн. 4, стр. 335.

ротъ, гражданскіе законы, не сообразованные съ требованіями духовной природы членовъ общества, не могутъ обеспечить благоденствіе народовъ, внося въ ихъ жизнь разногласіе, раздоры и неурядици. Поэтому самыи высокіи авторитетъ принадлежитъ тѣмъ законамъ, которые имѣютъ свое происхожденіе отъ самого Бога, испытывающаго наши сердца и утробы. „Между нашими законами, пишетъ Св. Григорій Богословъ, есть одинъ законъ—законъ похвальный и прекрасно поставленный Духомъ, Который далъ свои законы, *слишивъ возможное и наилучшее*¹⁾.

Тѣмъ болѣе необходимо знать природу души пастырю и врачу душъ христіанскихъ. Въ этомъ отношеніи пастырь уподобляется врачу тѣла: какъ этотъ послѣдній для правильнаго лечения долженъ знать состояніе больного и свойство болѣзни, такъ и тотъ долженъ знать душевное состояніе пасомыхъ и ихъ нравственные недостатки для того, чтобы соответственно этимъ недостаткамъ примѣнять соотвѣтственныя средства нравственного исправленія. „И какъ при лечениі тѣла цѣль врачебнаго искусства одна—возвращеніе здоровья больному, хотя способы лечения различны... и каждый „способъ лечения сообразуется съ каждымъ изъ недостатковъ“, такъ и при душевной болѣзни, вслѣдствіе множества и разнообразія страданій, способъ лечения сообразно съ недугомъ, необходимо должно быть разнообразенъ“. Такъ какъ въ душѣ нашей различаются три особыя силы: разумная, вожделѣтельная и раздражительная, то сообразно съ этимъ „намѣревающейся употребить лечение, соотвѣтствующее заболѣвшей части души, прежде всего долженъ обратить вниманіе на то, въ какой части произошла болѣзнь; потомъ уже соотвѣтственно этому производить лечение страждущей, чтобы, вслѣдствіе неопытности въ способѣ врачеванія, не случилось того, что лечение получить не та часть души, которая подвергалась болѣзни, какъ, впрочемъ, и видимъ, что многіе врачи, будучи не въ состояніи узнать той части въ которой главное начало недуга, лекарствами своими только усиливаютъ болѣзнь“²⁾.

1) Св. Григ. Бог. Твор. Св. Отц., т. II, слово 17, стр. 93.

2) Св. Григ. Нис. Канон. посл. къ св. Литаю еп. Мелетин. Твор. св. отц. 7, 8, стр. 426—427.

Психологическія знанія и изслѣдованія въ высшей степени важны и для педагогической дѣятельности. Безъ знанія законовъ душевной жизни нельзя разумно вести дѣло воспитанія. Объясняющія законы послѣдовательнаго развитія человѣческаго духа и отправленія всѣхъ его силъ, наука о душѣ указываетъ педагогу естественныя и необходимыя условія для достижения воспитательной цѣли и научаетъ его примѣнять правильныя средства для развитія дитяти. Безъ знанія природы души воспитываемой личности и пониманія его душевныхъ потребностей и способностей, воспитаніе не можетъ получить естественного направленія, опыты воспитателя будутъ имѣть случайный характеръ и вредныя послѣдствія.

Для примѣра можно указать на теорію воспитанія блаженнаго Іеронима, основанную въ главнѣйшихъ и второстепенныхъ пунктахъ на психологическихъ данныхъ. Основной принципъ, проникающій всю эту теорію, состоитъ въ томъ, что обученіе и воспитаніе должны быть связаны между собою тѣсно и неразрывно, или, другими словами, обученіе должно быть воспитывающимъ, т. е., такимъ, которое бы ставило свою цѣлью одновременное развитіе всѣхъ душевныхъ силъ и способностей человѣка, а не одной какой либо въ отдѣльности¹⁾. Такое требованіе обусловливается самою природою человѣческаго духа, силы коего находятся въ неразрывной связи и постоянномъ взаимодѣйствіи; вслѣдствіе этого образованіе ума въ ущербъ доброй нравственности, или наоборотъ, порождало бы нежелательныя въ жизни послѣдствія. Главнѣйшее условіе, отъ которого зависитъ истинное образованіе ума лежитъ въ доброй нравственности. „Въ злочудную душу не внедрить премудрость, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху (Прем. 1, 4), и тѣ всегда останутся учеными невѣждами, которые не желаютъ знать этого“²⁾.

Воспитаніе доброй воли и нравственности въ дѣтяхъ является, какъ бы азбукой³⁾, дающею возможность и начало истинному образованію. Если воля направлена къ добру, то разсудокъ самъ собой пойметъ истину и, наборотъ, малѣйший

1) Къ Деметріадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 337.

2) Ап. противъ Руфина; кн. VIII, ч. 5, стр. 21.

3) Къ Павлѣ; кн. III, ч. 1, стр. 169

порокъ воли уже пагубно отражается на успѣхахъ умствен-
наго развитія. Праздность для ума то же, что ржавчина для
желѣза¹⁾. И съ другой стороны, тотъ или другой недоста-
токъ сердечной способности также препятствуетъ и затрудняетъ
нормальное развитіе. Бл. Іеронимъ увѣщеваетъ Деметriadу,
чтобы она не руководствовалась гордостью, какъ самыи худ-
шимъ учителемъ²⁾). Но если въ такой неразрывной связи на-
ходится воля съ знаніемъ и знаніе съ сердечными чувствова-
ніями, и если хороший воспитатель долженъ имѣть въ виду
это обстоятельство, то въ свою очередь нельзя выпускать изъ
виду также того, что правильнымъ развитіемъ ума обусловли-
вается должное направление прочихъ душевныхъ способностей
дитяти. Познаніе и разсудокъ являются какъ бы свѣтильни-
комъ, при которомъ человѣкъ безошибочно можетъ направлять
свою дѣятельность. „Когда голова здорова“, говоритъ бл. Іеро-
нимъ, „то и всѣ члены здоровы“³⁾.

Что касается физической стороны нашей природы, то она
должна быть воспитываема въ полномъ подчиненіи духовной.
Чувства тѣлесныя представляютъ собою какъ бы коней бѣгущихъ
безотчетно, а душа, по подобію возницы, обуздываетъ бѣгущихъ
удилами. И какъ кони безъ правящаго ими низвергаются въ
пропасть, такъ и тѣло безъ водительства и управления со
стороны души влечется къ собственной гибели.—Тѣло—дитя,
а душа—педагогъ⁴⁾). Такимъ образомъ при полномъ взаимо-
дѣйствіи всѣхъ душевныхъ силъ дитяти, съ подчиненіемъ фи-
зической природы душевной, воспитаніе и обученіе должно
идти одновременно, одно другому содѣйствуя и направляя раз-
витіе дитяти къ одной опредѣленной цѣли.

Отцы церкви всегда требовали отъ воспитателей, чтобы они
при сообщеніи знаній строго придерживались извѣстныхъ пе-
дагогическихъ правилъ въ соотвѣтствіи тѣмъ или другимъ
психическимъ особенностямъ человѣка. Главнѣйшее требование,
обуславливающее собою правильный и успѣшный ходъ обученія,
заключается въ методической послѣдовательности и постепен-

¹⁾ Къ Иннокентію; кн. I, ч. 1, стр. 1.

²⁾ Къ Деметriadѣ; кн. V, ч. 3, стр. 343.

³⁾ Къ Павлу кн. IV, ч. 2, стр. 137.

⁴⁾ Противъ Іовиніана, кн. VI, ч. 4, стр. 242.

ности въ сообщеніи знаній, требованіе имѣюще основаніе въ
самой природѣ человѣка, постепенно и послѣдовательно раз-
вивающагося. „Ты, пишеть бл. Іеронимъ Марцеллъ, напрасно
просишь у меня толкованіе Оригена... не всѣмъ же должно
питаться одною и тою же пищею. Иисусъ питаетъ въ пустынѣ
гораздо большее число людей ячменными хлѣбами, и меньшее
пшеничными. Коринеяне болѣе другихъ язычниковъ были на-
поены молокомъ, потому что не могли принять твердой пищи,
а ефесяне, которые не были обличены ни въ какомъ преступ-
леніи, пытаются небеснымъ хлѣбомъ отъ самаго Господа и
познаютъ тайну, сокровенную отъ вѣковъ“¹⁾.

Наконецъ, изученіе природы нашего духа, его достоинства
и назначенія, неизбѣжно отражается и въ отношеніи человѣка
ко всему внѣшнему миру и въ частности къ миру низшихъ его
существъ. Зная высокое происхожденіе и природу души человѣ-
ческой, человѣкъ никогда не рѣшится унизить себя до степе-
ни неразумныхъ тварей или сравняться съ ними, какъ это мы
видимъ въ ученіе древнихъ и новыхъ философовъ²⁾). Съ дру-
гой стороны, онъ не позволитъ себѣ относиться къ нимъ
слишкомъ жестокосердно, признавая въ нихъ существа, соз-
данныя Творцемъ для его же потребностей. Однимъ словомъ
„кто имѣеть правильное познаніе о себѣ самомъ, тотъ имѣеть
правильное познаніе о тваряхъ“³⁾), а слѣдовательно, и разум-
ное къ нимъ отношеніе.

Проникаясь святоотеческимъ сознаніемъ важности и необ-
ходимости изученія души человѣческой, мы должны сказать,
что святоотеческая письменность изобилуетъ богатымъ и раз-
ностороннимъ материаломъ по этому предмету. Но прежде
чѣмъ приступить къ обозрѣнію святоотеческой литературы,
необходимо рѣшить вопросъ, насколько важны и цѣнны въ
научномъ отношеніи сужденія отцовъ церкви о душѣ, и если
они имѣютъ особенную цѣнность, то почему именно.

¹⁾ Къ Марцеллѣ кн. III, ч. I, стр. 196.

²⁾ Теорія переселенія душъ по смерти. Ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ.

³⁾ Ант. Вел. Пис. 6-хъ монах. Хр. Чт. 1826 ХХIII. 185.

Особенная важность святоотеческого учения о душѣ человѣка.

Особенная важность именно святоотеческого учения о душѣ объясняется прежде всего личностью его священныхъ авторовъ. Очень многіе изъ святыхъ отцевъ, твореніями коихъ мы пользуемся при решеніи вопроса о душѣ, обладали всѣми возможными средствами къ своему полному образованію и действительно имѣли такія обширныя свѣдѣнія въ наукахъ, что изумляли даже своихъ современниковъ. Св. Климентъ римскій, св. Ипполитъ Портунанскій, св. Григорій Богословъ, св. Павлинъ Ноланскій, прежде своего призванія къ служенію, были сенаторами, получившими блестящее классическое образованіе. Св. Максимъ Исповѣдникъ, получивъ полное богословское и философское образованіе, состоялъ придворнымъ секретаремъ при императорѣ Иракліѣ. Св. Густина за свою ученость совершенно основательно почтенъ даже званіемъ Философа. Григорій Чудотворецъ имѣлъ учителемъ своимъ человѣка столь выдающихся способностей и обширныхъ познаній, что возбуждалъ справедливое удивленіе не только въ своихъ современникахъ, но и въ ученыхъ послѣдующаго времени. А что скажемъ о св. Василіи Великомъ, Григоріи Богословѣ, блаженномъ Августинѣ и блаженномъ Іеронимѣ, которые получили образованіе въ лучшихъ училищахъ своего времени и съ полною основательностью изучили всѣ преподаваемыя въ ихъ время науки! Въ теченіи многихъ вѣковъ и до настоящаго времени мы слышимъ непрестанныя похвалы симъ великимъ отцамъ церкви, высказываемыя даже со стороны такихъ лицъ, для которыхъ не безопасно было восторгаться ихъ учениемъ по самому различію религіозныхъ вѣрованій. Самъ язычникъ Ливаній не усумнился сказать о Василіи Великомъ: „это Гомеръ, это Платонъ, это Аристотель, который знаетъ все“. Неизвѣстно, гдѣ учился св. Амвросій Медіоланскій, но уже одна его борьба съ выдающимся язычникомъ Симмахомъ, показываетъ, что онъ превосходилъ далеко своимъ образованіемъ многихъ современниковъ. „Тертуліанъ, говоритъ Лактанцій, былъ свѣдущъ во всѣхъ наукахъ. Св. Кипріантъ былъ основательнѣйшимъ и знаменитѣйшимъ защитникомъ

истины. Умъ у него былъ великий, многосторонній, а что всего важнѣе—убѣдительный, такъ что трудно рѣшить, яснѣе ли онъ былъ въ изложеніи своихъ мыслей, или сильнѣе въ своихъ доводахъ“¹⁾. Что касается самого Лактанція, то въ отношеніи образованія, какъ утверждаетъ Евсевій, съ нимъ никто не могъ сравниться изъ его современниковъ²⁾. Ко всѣмъ этимъ св. отцамъ и учителямъ церкви и къ многимъ другимъ, какъ нельзя болѣе, идутъ слова бл. Іеронима: „не знаешь, чему болѣе дивиться въ нихъ, глубокому ли постиженію Слова Божія, или свѣтской учености“³⁾.

Научное образованіе св. отцевъ въ решеніи философскаго вопроса о душѣ должно имѣть тѣмъ большую цѣну, что оно восполнялось въ нихъ святостью жизни. Въ дѣлѣ познанія души человѣческой, въ уразумѣніи ея существа, законовъ, силъ и способностей—это такое пособіе, котораго не можетъ замѣнить даже самое глубокое и всестороннее образованіе. Кто лучше пойметъ и отличить нормальное состояніе нашего духа и идеальную природу его, какъ не святой созерцательный умъ, поставившій цѣлію стремиться къ безконечному совершенству? Кто, какъ не святые отцы, всю жизнь свою углублявшіеся въ познаніе природы человѣческой, могутъ дать намъ истинное учение объ этой природѣ, ея достоинствѣ и назначеніи, существѣ нашего духа и его свойствахъ? Не напрасно сказано: „оѣ злохудожну душу не видетъ премудрости“ (Прем. Сол. 1, 4), ибо только „чистии сердцемъ Бога узряти“ (Ме. 5, 8). Непреложна и та истина, что усердной молитвою испрашиваются всѣ дары благодати. Въ особенности же святымъ отцамъ въ сильной степени былъ присущъ даръ премудрости и разума, который постоянно обнаруживался въ глубокомъ познаніи души человѣческой. Правда, святость жизни не можетъ быть ручательствомъ въ непогрѣшимости отеческихъ сужденій о душѣ, во всякомъ случаѣ истина находитъ въ ней свое высшее начало. Кто скорѣе склоненъ къ ошибкамъ и заблужденіямъ, тотъ ли кто равнодушенъ къ истинѣ и съ познанною истиной не сообразуетъ своей жизни, или тотъ, кто

¹⁾ Вѣр. и Раз. 1885, т. II, ч. II, 324. Лакт. и его фил. сужд. проф. Т. Буткевичъ.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

поучается въ законѣ Господнемъ день и ночь, для кого исканіе истины въ Богѣ, мірѣ и человѣкѣ составляетъ постоянное занятіе и высшее наслажденіе, кто предпочитаетъ душу свою всѣмъ благамъ міра сего и ради нея жертвуєтъ своею жизнью? Безспорно,—послѣдній. По справедливости истинными философами и любомудрствующими съ древнихъ временъ признавались только тѣ, у кого истина была оправдываема самою жизнью, а слово и дѣло ни въ чёмъ не расходились между собою. Св. отцы церкви были всѣ такими любомудрствующими философами, а потому въ ихъ твореніяхъ и слѣдуетъ искать источниковъ чистой истины о душѣ человѣческой и тайнахъ духовной жизни.

Можно, наконецъ, указать и еще на одно качество, украшавшее св. отцевъ церкви и служащее для насъ новымъ ручательствомъ высоты и чистоты ихъ ученія о душѣ: это особенные благодатные дарованія ихъ, возвышавшія ихъ ученіе надъ обыкновеннымъ знаніемъ человѣческой мудрости. Подтверждениемъ этого служатъ извѣстныя всѣмъ свидѣтельства древности о томъ, что многіе изъ отцевъ церкви были удостоены особыхъ благодатныхъ вразумленій и наставлений¹⁾.

Въ разсужденіи о значеніи святоотеческаго ученія о душѣ особенную важность имѣютъ, далѣе, источники, откуда почерпали свое ученіе отцы церкви.

Самый обширный и чистѣйший источникъ психологическихъ познаній былъ почерпаемъ святыми отцами церкви изъ ихъ собственного внутренняго опыта или такъ называемаго самоуглубленія, вниманія къ себѣ. Никакой предметъ въ мірѣ не изучался и не разсматривался ими такъ основательно, тщательно и всесторонне, какъ явленія душевной жизни.

Самонаблюденіе у святыхъ отцевъ не было поверхностнымъ разсмотрѣніемъ отдельныхъ психологическихъ состояній безъ всякаго отношенія къ условіямъ ихъ первоначальнаго возникновенія и дальнѣйшаго развитія. Оторванное отъ связи съ цѣлымъ, каждое отдельное душевное состояніе не нашло бы для себя должнаго объясненія. Святые отцы знали „что всякое житіе связано съ предшествующимъ и у него заимствуетъ себѣ

¹⁾ Приб. къ Тв. Св. отц. 1863 г. Объ авторит. Св. отц. цер., стр. 13.

приращеніе, и переходитъ въ другое высшее“ ¹⁾, а „предыдущее требуется къ соисканію послѣдующаго“ ²⁾). На этомъ основаніи изученіе душевной жизни они основывали на долговременномъ опыте и наблюденіи. О св. Диадохѣ, „мужѣ мудромъ въ дѣяніи и славномъ въ созерцаніи“, собиратель греческаго добротолюбія, между прочимъ, говоритъ, что онъ составилъ свои творенія, полныя глубокихъ истинъ, оправданныхъ его же самонаблюденіемъ, „почерпая духовную мудрость изъ долговременнаго опыта своего, и изъ божественныхъ восхожденій сердца своего“ ³⁾). Это же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ святыхъ отцахъ и подвижникахъ, которые лишь тогда высказывали положительное ученіе о душѣ и ея духовныхъ дѣйствованіяхъ, когда оно находило для себя подтвержденіе въ продолжительномъ опыте. „За простыми и безстрастными помыслами, пишетъ пресвитеръ Исаихій, слѣдуютъ страстные, какъ мы узнали изъ долговременнаго наблюденія и опыта“ ⁴⁾. Тотъ же долговременный опытъ служилъ основаниемъ для преподобнаго Феодора Едесскаго высказать свой положительный взглядъ по вопросу о происхожденіи грѣха. „Поистинѣ, говоритъ онъ, по опыту дознали мы, что нельзя человѣку впасть въ грѣхъ, или въ какую нибудь страсть, если прежде которой нибудь изъ трехъ (чревоугодіемъ, сребролюбіемъ и тщеславіемъ) не будетъ уязвенъ“ ⁵⁾.

Превосходство самонаблюденія, принадлежащаго св. отцамъ, предъ самонаблюденіемъ, производимымъ въ научныхъ интересахъ, ясно вытекаетъ изъ слѣдующаго. Обыкновенно у людей науки самонаблюденіе не чуждо бываетъ извѣстной доли пристрастія при оцѣнкѣ тѣхъ или другихъ душевныхъ явленій, или такъ называемаго субъективизма, проистекающаго изъ того, что человѣкъ, въ силу присущаго ему эгоизма, часто и ненамѣренно, выставляетъ свои дѣйствія и побужденія въ дру-

¹⁾ Св. Ис. Сир. Тв. Св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3 стр. 250.

²⁾ Ibid., стр. 204.

³⁾ Доброт. 1889 Москва, т. III. Кратк. свѣд. о ж. бл. Диад. VIII.

⁴⁾ Ис. пресв. къ Феодору. Слово о трезвен. и доброд. гл. 163. Хр. Чт. 1827 г. XXV. 203.

⁵⁾ Пр. Феод. Ед. сто глав. гл. 62. Хр. Чт. 1825, XVIII. 151.

гомъ видѣ, чѣмъ какъ они есть на самомъ дѣлѣ. Эгоизмъ и чувство правды въ этомъ случаѣ вступаютъ между собою въ борьбу, и мы склоняемся чаще всего на сторону того, что намъ пріятнѣе. Указанное препятствіе къ пріобрѣтенію истиннаго познанія о душѣ, чрезъ самонаблюденіе, у святыхъ отцевъ совершенно не мыслимо. Для нихъ самонаблюденіе является не средствомъ познанія души, а орудіемъ ея спасенія. По этому ихъ самонаблюденіе превращается нерѣдко въ самый строгій и беспристрастный судъ надъ собою. Характернымъ доказательствомъ смиренія св. отцовъ и ихъ постоянного сокрушенія о своихъ грѣхахъ служитъ предсмертное завѣщаніе св. Ефрема Сирина, въ которомъ онъ выразилъ то, что наполняло его душу всю жизнь. „Кто положить меня предъ алтаремъ, да не узрить онъ алтаря Бога моего; не прилично смердящему трупу лежать на мѣстѣ святомъ. Кто погребетъ меня во храмѣ, да не узрить храма свѣта; недостойному безполезна слава пустая... Возмите меня на плечи и бѣгите бѣгомъ со мной и бросьте какъ человѣка отверженаго... О если бы кто показалъ вамъ дѣла мои! Вы стали бы плевать на меня. Истинно, если бы могъ быть замѣченъ запахъ грѣховъ моихъ: вы убѣжали бы отъ смрада Ефремова“¹⁾. „Сокрушайся душа моя, сокрушайся, часто повторяль при жизни тотъ же св. отецъ... Приидите, братія мои, приидите, рабы Христовы, будемъ сокрушаться сердцемъ и рыдать предъ Нимъ день и ночь“²⁾. Великій подвижникъ и глубокій знатокъ души человѣческой, св. Исаакъ Сиринъ не только никогда не обнаруживалъ чувства гордости, но всегда называлъ себя „малѣйшимъ и ничтожнымъ“³⁾. А св. Иоаннъ Златоустъ, какъ въ грозное судилище, призывалъ ежедневно себя на судъ совѣсти и того же требовалъ отъ другихъ. „Призвавъ нашу совѣсть, говорилъ онъ, дадимъ ей отчетъ въ словахъ, дѣлахъ, въ помышленіяхъ... но если увидимъ, что въ чемъ-либо согрѣшили, то накажемъ совѣсть, сдѣлаемъ выговоръ уму, уязвимъ разсудокъ такъ сильно, чтобы болѣе мы уже не дерзнули, вставть, привести себя къ той же самой безднѣ грѣха, помня о вечерней ранѣ“⁴⁾.

¹⁾ Арх. Филаретъ. Ист. уч. обѣ отц. п. т. II, стр. 83.

²⁾ Ibid., стр. 84. ³⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1848 г. 6, кн. 4, стр. 428

⁴⁾ Св. Иоаннъ Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II. кн. 2, стр. 707.

Кромѣ того, ученые изслѣдователи душевныхъ явлений, находясь на извѣстной степени образованія, решаютъ вопросы психологии съ точки зрѣнія тѣхъ или иныхъ философскихъ воззрѣній, нерѣдко ложныхъ, узкихъ и тенденціозныхъ. Отцы же церкви имѣютъ преимущество въ этомъ случаѣ въ томъ отношеніи, что хотя и судятъ о душѣ на основаніи своихъ наблюдений, но эти наблюденія освѣщаются и провѣряются Божественнымъ Откровеніемъ.

Качественная цѣнность и количественное разнообразіе фактовъ самонаблюденія еще болѣе увеличивались отъ того, что святые отцы церкви признавали необходимость *постоянного и непрерывного* бодрствованія и наблюденія надъ собственными душевными явленіями. Человѣкъ по природѣ существование въ высшей степени измѣнчивое¹⁾ не только по тѣлу, но и по душѣ: его душевные состоянія сменяются такою быстрою и непрерывною чередой, что трудно даже бываетъ уловить ихъ опредѣленный характеръ. На другой день и даже часъ человѣкъ уже не тотъ, какимъ былъ вчера²⁾. Поэтому, если хочешь знать себя и свое душевное состояніе, говоритъ Св. Ефимъ Сиринъ, „ежедневно разбирай свои помыслы и спрашивай самъ себя: есть ли во мнѣ благоговѣніе? есть ли сердечное сокрушение? есть ли смиренномудріе? есть ли и все прочее?.. Разбирай также и спрашивай самъ себя: не холоденъ ли я? не празднословлю ли? не гнѣваюсь ли? не питаю ли въ себѣ пожеланія къ чему либо земному?“³⁾.

Вслѣдствіе этого самонаблюденіе у святыхъ отцевъ было чуждо и той разсѣянности, а съ нимъ и тѣхъ ошибокъ, какія свойственны этому душевному состоянію, когда оно искусственно вызывается только ради научныхъ интересовъ. Въ самоиспытующей душѣ святыхъ подвижниковъ оно было естественнымъ стремленіемъ знатъ дѣйствительное состояніе души, могущей идти въ духовной жизни двумя путями,—въ сторону добра и въ сторону зла⁴⁾. Оно составляло такимъ обра-

¹⁾ Преп. Исаакъ Сир. Сл. обѣ ист. позн. Хр. Чт. 1848. I. 203—204.

²⁾ Ibid.

³⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1848 г., ч. VI. кн. 4, стр. 335.

⁴⁾ Доброт. т. III, стр. 24.

зомъ самую жизнь души, постоянно охраняемой святыми ангелами и подстрекаемой духами злобы. Въ виду этого „святые отцы, зная злоумышленія ихъ (духовъ злобы) противъ насъ, не предавались нерадѣнію и разсѣянности, но были внимательны къ себѣ“¹⁾.

Съ какимъ неослабнымъ постоянствомъ и съ какою зоркою наблюдательностью входили святые подвижники въ разсмотрѣніе своихъ душевныхъ состояній, приведемъ для примѣра хотятъ нѣкоторыя мѣста изъ ихъ святоотеческихъ твореній. Вотъ, напримѣръ, какъ изображаетъ характеръ безпристрастного самонаблюденія преп. Исаакъ Сиринъ въ словѣ: „О степени тонкой разсудительности“. „Будь всегда внимателенъ къ самому себѣ, возлюбленный, говоритъ онъ. Положи примѣту и входи непрестанно самъ въ себя, и смотри: какія страсти, по твоему замѣчанію, изнемогли предъ тобою, какія изъ нихъ пропали и совершиенно отступили отъ тебя и какія изъ нихъ начали умолкать вслѣдствіе душевнаго твоего здравія, а не вслѣдствіе удаленія того, что приводило тебя въ боязнь, и какія научился ты одолѣвать умомъ, а не лишеніемъ себя того, что служитъ для нихъ поводомъ?... Какія страсти постепенно и стремительно понуждаютъ, и чрезъ какіе промежутки? Суть ли это страсти тѣлесныя или душевныя? или сложныя или смѣшанныя? И возбуждаются въ памяти темно, какъ немолчныя, или съ силою востаютъ на душу? И притомъ властительски или татскимъ образомъ? И какъ обращаетъ на нихъ вниманіе владѣющій чувствами царь—умъ? И когда они напрягутъ силы и вступятъ въ брань, сражается ли съ ними и приводить ли ихъ въ безсиліе своею крѣпостью, или не обращаетъ на нихъ взора и не ставитъ ихъ ни во что? И какія изъ нихъ изгладились послѣ борьбы, и какія вновь изобразились? Страсти же приводятся въ движение или какими нибудь образами, или чувствомъ безъ образовъ, и памятью безъ страшныхъ движений и помышленій, и не производятъ раздраженія. По всему этому можно также узнавать мѣру, на какой стоитъ душа“²⁾.

¹⁾ Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 г. ч. VI, кн. 4, стр. 422. См. еще Св. Исаакъ Сир. Тв. св. отц. 1854 г. г. XII, кн. 4, стр. 453—458.

²⁾ Св. Исаакъ Сир. Твор. св. отц. 1854, г. XII, кн. 3, стр. 233—234.

Опредѣливши свое душевное состояніе и положивши на немъ „примѣту“, отцы церкви предписывали зорко слѣдить далѣе, какія перемѣны въ ту или иную сторону въ немъ происходятъ. „Точно ли находимъ, что помыслъ началъ очищаться? Пареніе мыслей въ умѣ происходитъ ли въ часъ молитвы? Какая страсть смущаетъ умъ во время приближенія къ молитвѣ? Ощущаешь ли въ себѣ, что сила безмолвія пріосѣнила душу кротостю, тишиною и миромъ, который сверхъ обычая является обыкновенно въ умѣ? Восхищается безпрестанно умъ безъ участія воли къ понятіямъ о безплотномъ, въ объясненіи чего не дозволено входить чувствамъ? Возгорается ли въ тебѣ внезапно радость, ни съ чѣмъ несравнимымъ наслажденіемъ своимъ заставляющая умолкнуть языкъ? Источается ли непрестанно изъ сердца нѣкое удовольствіе и влечетъ ли всецѣло умъ?“¹⁾.

Внутреннее наблюденіе душевныхъ состояній у святыхъ отцевъ часто сопровождалось полнымъ безмолвіемъ, еще болѣе способствовавшимъ тонкости, отчетливости и чистотѣ духовныхъ восприятій. „Сила дѣятельности безмолвія“, говоритъ Исаакъ Сиринъ, „состоитъ въ томъ, что оно „умерщвляетъ виѣшнія чувства и возбуждаетъ внутреннія движенія“²⁾. Въ состояніи безмолвія человѣкъ, не развлекаясь ни чѣмъ постороннимъ, глубже сосредотачивается въ самомъ себѣ, потому что „занятіе виѣшнимъ... возбуждаетъ виѣшнія чувства и умерщвляетъ внутреннія движенія“³⁾. Поэтому и Иоанъ Златоустъ наиболѣе благопріятнымъ временемъ для суда совѣсти надъ нашими словами, дѣлами и помышленіями считаетъ вечеръ, когда мы виѣ суety житейскихъ и общественныхъ заботъ, можемъ отнести къ себѣ болѣе безпристрастно. „Освободившись отъ всего этого, замѣчаетъ онъ, и вечеромъ оставшись наединѣ съ самимъ собою, и наслаждаясь большими спойствіемъ, устроимъ на ложѣ судилище, чтобы съ помощью такового суда умилостивлять Бога“⁴⁾. Состоянію безмолвія, какъ средству достичь внутренней сосредоточенности и самособранности

¹⁾ Св. Сир. Твор. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3, стр. 235—236.

²⁾ Св. Исаакъ Сир. Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3, стр. 117.

³⁾ Ibid. ⁴⁾ Св. Иоан. Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II, стр. 707—708.

духа, отцы церкви и между ними св. подвижники, приписывали большое значение, пользовались этимъ спасительнымъ средствомъ въ сильной степени, и посвятили ему много вниманія въ своихъ святоческихъ твореніяхъ. „Пребывай въ безмолвії“, повторялъ не разъ св. Исаакъ Сиринъ, „собери свои помыслы, день и ночь углубляйся въ духъ свой, чтобы узнать тебѣ причину (духовнаго) ущерба и упадка... И узнавъ сіе, съ помощью благоговѣнія пресвѣти вольность и наглость“¹⁾). Нѣкоторые изъ святыхъ подвижниковъ посвящали изслѣдованію сего душевнаго состоянія и сопряженныхъ съ нимъ нравственныхъ послѣдствій цѣлые особые трактаты²⁾.

Познанію внутренней духовной жизни чрезъ посредство самонаблюденія у св. отцовъ способствуетъ еще болѣе ихъ удаленность отъ всѣхъ соблазновъ міра и равнодушіе къ чисто житейскимъ интересамъ и низшимъ грубо-чувственнымъ удовольствіямъ. Съ этой стороны великие христіанскіе подвижники, какъ аскеты и безсребренники, находились въ благопріятныхъ условіяхъ, ибо презрѣвъ суetu временной жизни, были совершенно чужды привязанности къ ея благамъ. По собственному опыту они могли сказать, что если „кто еще прилепляется къ видимымъ вещамъ сего міра, кто связанъ различными земными узами и увлекается злыми страстями, тотъ не знаетъ, что внутри насъ другая борьба и брань..., не узнаетъ тайныхъ обольщеній злого духа и сокровенныхъ страстей поврежденного сердца... А кто посвятилъ себя на служеніе Господу и весь совершенно душою и тѣломъ предался оному, тотъ только находитъ въ себѣ противоборствіе, сокровенные страсти, невидимые узы, непримѣчаемую брань, внутреннюю борьбу и подвигъ“³⁾.

Духовный продолжительный опытъ признавался у святыхъ отцевъ главнымъ критеріемъ познанія души человѣческой, такъ что на основаніи его святые отцы дѣлали оцѣнку даже и письменнымъ свидѣтельствамъ подвижниковъ о духовной жизни. При-

¹⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1849, ч. VI, кн. 2, стр. 312.

²⁾ Св. Ил. Сир. Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 4 стр. 417.

³⁾ Преп. Макар. Бесѣд. о двоик. брани чел. Хр. Чт. 1829. XXXIV, 117—120.

водя въ одномъ словѣ свое мъ свидѣтельство, что „всякое разумное существо подвержено перемѣнамъ и въ каждомъ человѣкѣ ежечасно происходятъ онъ и замѣчая, что преп. Макарій „писаль о семъ со всею ясностью съ великою проницательностью и точностью“, Исаакъ Сиринъ присовокупляетъ: „дабы кто не подумалъ, что Св. Макарій случайно высказалъ свою мысль въ своемъ письмѣ, а не изъ дѣйствителнаго опыта заимствовалъ ону, то вотъ о семъ свидѣтельствуетъ и бл. Маркъ, который позналъ сію истину посредствомъ тщательнѣшаго наблюденія и изложилъ ону обширно въ своихъ сочиненіяхъ“¹⁾.

Достигнутое опытомъ личной душевной борьбы познаніе о душѣ и ея свойствахъ было для христіанскихъ подвижниковъ столь цѣннымъ и высокимъ сокровищемъ, что они какъ сами старались сохранить все это въ точности, такъ и письменно передать въ назиданіе другимъ. „Сіе на память себѣ и всякому читающему сочиненіе это написалъ я, какъ заимствовалъ изъ писаній, изъ повѣданнаго правдивыми душами, а не малое и изъ собственнаго опыта, чтобы послужило это мнѣ въ помощь по молитвамъ тѣхъ, кому будетъ сіе на пользу“²⁾.

Но какъ ни глубокъ былъ опытъ святыхъ подвижниковъ и какъ ни возвышенны и чисты добытыя этимъ опытомъ познанія о душѣ, однако, будучи опытомъ отдельныхъ лицъ, онъ не чуждъ нѣкоторой индивидуальности и односторонности. Духовный опытъ святыхъ подвижниковъ былъ ихъ личнымъ достояніемъ и ихъ свидѣтельства о душѣ давали понятіе объ ихъ же собственной душѣ. Ясно, что самонаблюденіе нельзя почитать единственнымъ источникомъ познанія души человѣческой. Для изученія этой послѣдней въ ея всеобщихъ проявленіяхъ, къ наблюденію собственныхъ душевныхъ явленій психической жизни необходимо присоединить еще наблюденія надъ душевною жизнью другихъ людей, какъ такой же необходимый источникъ психологіи. Недостаточность первого указанного источника науки о душѣ сознавали и святые отцы и потому всегда для его повѣрки и пополненія прибегали къ наблюденію надъ другими людьми или же свидѣтельству ихъ личнаго

¹⁾ Пр. Ил. Сир. Сл. объ ист. позн. искус. Хр. Чт. 1846, ч. I, 203—204.

²⁾ Св. Ил. Сир. Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 4, стр. 419.

опыта. Вотъ какъ разсуждаетъ св. Василій Великій, говоря о трудности, несовершенствѣ и недостаточности самопознанія. „Всего, кажется, труднѣе познать самого себя. Не только глазъ, разматривающій виѣшнее, не можетъ быть употребленъ къ разсмотрѣнію самого себя, но и самыи умъ нашъ, проницательно разматривающій чужую погрѣшность, медлителенъ въ познаніи собственныхъ своихъ недостатковъ“¹⁾.

Уже по самому званію своему и положенію въ христіанскихъ обществахъ святые отцы, какъ пастыри и учители имѣли много случаевъ наблюдать за духовною жизнью своихъ пасомыхъ. Съ какою тщательностью и любовью христіанскіе пастыри наблюдали надъ духовною жизнью пасомыхъ, ясныи доказательствомъ этого служить каноническое посланіе Григорія Нисскаго къ епископу Мелетинскому Лаотію, въ которомъ онъ раскрываетъ возможность и необходимость для пастыря знанія душевной жизни пасомыхъ²⁾. На этой то почвѣ многими отцами церкви глубоко была познана природа души человѣческой. И если справедливо замѣчаніе святаго Ефрема Сиринъ, что достаточно знать одного человѣка, чтобы понимать всѣхъ людей, то за отцами церкви и въ этомъ отношеніи нужно признать полное преимущество. „Положивъ на языкъ каплю изъ моря, прильнувшую къ концу твоего мизинца, ты заключаешь, что всѣ воды морскія подобного вкуса: такимъ же образомъ познавай и всѣхъ людей по одному человѣку“, говоритъ глубокій психологъ, разсуждая о свободѣ воли человѣческой³⁾). Обычнымъ способомъ познанія душевной жизни у св. отцевъ церкви въ этомъ случаѣ является сужденіе о душѣ и ея свойствахъ на основаніи виѣшнихъ, подлежащихъ наблюдению дѣйствій и обнаруженій ея. „Смотря на міръ, который въ насъ, не мало имѣемъ поводовъ отъ видимаго гадать и о сокровенномъ“⁴⁾, говоритъ св. Григорій Нисскій.

Но хотя отцы церкви и признаютъ болѣе легкимъ путемъ познанія души человѣческой наблюденіе надъ духовной жиз-

¹⁾ Бесѣд. шестод. о жив. земн. Тв. св. отц. V, 170—171.

²⁾ Канон. посл. къ Лаотію еп. Мелет.

³⁾ Хр. Чг. 1838, III, 270.

⁴⁾ Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. 212.

нію другихъ людей, однако нужно замѣтить, что большимъ препятствиемъ въ этомъ случаѣ ими же всегда признавалась невозможность непосредственного изученія ея. Душевныя способности другихъ людей становятся доступными намъ только чрезъ посредство виѣшнихъ обнаруженій душевной жизни—рѣчи, знаковъ и другихъ выражений. Между тѣмъ эти виѣшнія обнаруженія не отличаются полною устойчивостью и соответствіемъ дѣйствительному состоянію человѣка. „Рѣчи, (нѣкоторыхъ людей), по замѣчанію Св. Ефрема Сиринъ, суть смертная; совѣтъ ихъ—бездна адова; сообщество ихъ—дерзость и смѣхъ, піянство и душевная пагуба“¹⁾). По этому тотъ же св. Сиринъ, охраняя отъ обмана неопытныхъ, совѣтуетъ имъ „обращать вниманіе не на виѣшній только видъ, или на сѣдины, но на образъ мыслей“²⁾). Самую мысль человѣческую трудно иногда бываетъ уловить даже изъ пространныхъ рѣчей. Человѣкъ всегда имѣеть много побужденій скрывать свои душевныя состоянія, въ силу ли свойственнаго ему скрытнаго характера или просто изъ практическихъ соображеній. Сами св. отцы по чисто духовнымъ побужденіямъ иногда скрывали свои помыслы и другимъ давали совѣты въ томъ же родѣ: „Ты, возлюбленный“, говорилъ однажды опытный подвижникъ Ефремъ Сиринъ, „не вся кому человѣку открывай свои помыслы, а только тѣмъ, о комъ знаешь, что они духовни“³⁾). Основаніе для такого несоответствія виѣшнихъ обнаруженій настоящему состоянію нашего духа лежитъ въ самой природѣ человѣка. Не тѣло господствуетъ надъ душою, а душа управляетъ тѣломъ⁴⁾). Тѣло—дитя, а душа—педагогъ⁵⁾). Поэтому она свободно можетъ повелѣвать его движеніями и обнаруживать чрезъ нихъ только тѣ свои состоянія, какія ей угодно. Но это господство души надъ тѣломъ не полное. Въ свою очередь и тѣло ограничиваетъ проявленія душевной жизни, стѣсняя душу въ ея духовныхъ стремленіяхъ⁶⁾; оно по своей похотливости всегда

¹⁾ Еф. Сир. 48, 6. кн. 4. стр. 413. ²⁾ Ibid. 399.

³⁾ Св. Ефр. Сар. Твор. свят. отц. 1848. т. VI, кн. 4, стр. 412.

⁴⁾ Св. Іоан. Злат. рус. пер. 1897 г. т. III к. I, стр. 27.

⁵⁾ Блаж. Іерон. Прот. Іовиніана т. IV, стр. 242.

⁶⁾ Іоан. Злат. т. I. кн. 1, стр. 513, 516, 517. Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854. ч. 12, кн. 3, стр. 224.

стремится къ неправдѣ¹⁾). Такимъ образомъ и взаимныя отношенія души и тѣла, и произвольныя наши желанія препятствуютъ естественному и правильному обнаруженю дѣйствительныхъ душевныхъ состояній, а слѣдовательно и затрудняютъ возможность приобрѣтенія истинного познанія о душѣ изъ этого источника. Но слѣдуетъ сказать относительно святыхъ отцевъ, что для нихъ указанное препятствіе не имѣло особенного значенія. При глубокомъ знаніи идеальной природы души человѣческой и ея дѣйствительного состоянія, при своемъ долговременномъ опыте и тонкой разсудительности относительно самыхъ тайныхъ движеній духа, при руководствѣ словомъ Божімъ, они достигали такой проницательности и прозорливости, что никакія лукавыя движения душевной жизни не могли укрыться отъ ихъ богодухновленаго взора. Многіе св. отцы и подвижники христіанскіе были истинными прозорливцами и пророками.

Богатые психологические опыты святыхъ отцевъ были восполнены и разъяснямы во взаимныхъ бесѣдахъ съ опытными въ духовной жизни подвижниками и св. старцами. Блаженный Диадохъ говоритъ о себѣ: „разсказывалъ мнѣ одинъ изъ тѣхъ, кои съ ненасытимостью какою-то любятъ Бога, слѣдующее: „захотѣлось мнѣ въ точности познать любовь Божію и Благій открылъ мнѣ сіе весьма ощутительно и удовлетворительно; и я почувствовалъ таковое дѣйство, что душа моя съ неизъяснимою какою то радостью и любовью стремилась тогда выйти изъ тѣла и отойти ко Господу и какъ бы не знать сей временной жизни“. Далѣе блаженный излагаетъ свои наблюденія надъ этимъ состояніемъ²⁾.

Въ виду этого постоянного обмѣна опытами духовной жизни святоотеческое ученіе о душѣ должно быть проникнуто и, какъ увидимъ, дѣйствительно было проникнуто печатью строгаго единства. А нѣкоторыя психологическія истины до такой степени укоренились въ общецерковномъ сознаніи, что даже были запечатлены церковю въ ея величественныхъ и чудныхъ пѣсно-

¹⁾ Св. Еф. Сир. Тв. св. отц. 1850. ч. 8, кн. 4, стр. 253.

²⁾ Блаж. Диад. Фот. о вѣдан. и духов. различ. Хр. Чт. 1827. XXVIII. 93.

пѣніяхъ и молитвахъ. Поистинѣ можно сказать, что у христіанъ были не только одна душа и сердце, но и одинаковое понятіе о нихъ.

Отсюда ясно, насколько важно собрать повсюду разсѣянныя мнѣнія и сужденія св. отцевъ церкви о душѣ человѣческой и представить ихъ въ строгой системѣ. И эта система при своемъ внутреннемъ единствѣ, какъ увидимъ ниже, будетъ имѣть въ тоже время надлежащую полноту и основательность.

Святоотеческая литература по вопросу о душѣ человѣка.

Священное писаніе почиталось у св. отцевъ первѣйшимъ и основнымъ источникомъ всякаго знанія вообще и въ частности познанія о душевной жизни. Во всѣхъ главнѣйшихъ вопросахъ по сему предмету они обращались за разрѣшеніемъ къ этому источнику и почтаемыя изъ него истины полагали въ основаніе своихъ сужденій и дальнѣйшихъ выводовъ. Знаніе слова Божія, какъ Откровенія Божественнаго, признавалось даже необходимымъ условіемъ для правильнаго уразумѣнія внутренней духовной жизни, съ нимъ они сообразовали и собственные опыты духовной жизни. „Только тотъ, кто внявъ слову Божію, станетъ подвизаться, утверждаетъ Макарій Великій... тотъ только можетъ узнать, что есть въ сердцѣ другая борьба, другое внутреннее противоборство, что предлежитъ другая брань, другой подвигъ противъ помысловъ, злыми духамившаемыхъ¹⁾). Даже такой великій созерцатель и подвижникъ христіанскій, какъ св. Исаакъ Сиринъ, и тотъ, говоря о своихъ рукописныхъ сочиненіяхъ, исполненныхъ глубокаго психологического опыта, замѣчаетъ, что все это онъ „написалъ, какъ заимствовалъ изъ разсмотрѣнія Писанія и изъ повѣданнаго правдивыми устами, а немногое и изъ собственнаго опыта“²⁾.

Церковные писатели имѣли много поводовъ излагать ученіе о душѣ въ связи и на основаніи Откровенія. Будучи эзега-

¹⁾ Преп. Макарій, Бесѣда о двояк. бранн. чл. Хр. Чт. 1829, XXXIV, 117.

²⁾ Тв. Св. Отц. ч. XII, кн. 4, стр. 419.

тами Св. Писания въ широкомъ смыслѣ слова, отцы церкви естественно и неизбѣжно встрѣчались съ самыми разнообразными психологическими понятіями и подробно останавливались на нихъ своимъ вниманіемъ для уясненія и раскрытия. Нѣтъ нужды здѣсь перечислять всѣ эти многочисленныя мѣста святоотеческихъ твореній. Достаточно сказать, что всѣ встрѣчающіяся въ Писаніи разнообразныя названія души и ея способностей, взаимное отношеніе духовной и тѣлесной природы въ человѣкѣ, всѣ главнѣйшія и второстепенныя понятія и мѣста, относящіяся къ душѣ,—все это нашло въ святоотеческихъ твореніяхъ самое подробное истолкованіе въ связи съ учениемъ Божественного Откровенія. Вопросы о происхожденіи, назначеніи и достоинствахъ духовной природы человѣка, о ея невещественности и бессмертіи, ея самостоятельности, объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и его богоподобныхъ свойствахъ—разумности и свободѣ, и наконецъ всѣ психологические термины и понятія, каковы: душа, духъ, умъ, разумъ, память, воля, желаніе, страсть, свобода, гнѣвъ, любовь, ненависть, совѣсть и т. п., —все побуждало священныхъ истолкователей входить въ болѣе или менѣе обстоятельное изъясненіе духовной природы человѣка.

Особенно подробно отцы церкви останавливаются надъ библейскимъ повѣствованіемъ о происхожденіи человѣка и въ связи съ нимъ изъясняютъ многія стороны душевной жизни. Такъ въ связи съ этимъ повѣствованіемъ Григорій Нисскій разшаетъ вопросы о природѣ души, ея жизни, дѣйствіяхъ, ея отношеніи къ вѣшнему миру и къ своему тѣлу, бессмертіи и пр.¹⁾. Въ связи съ тѣмъ же предметомъ разрѣшаются вопросы: Теофиломъ Антіохійскимъ²⁾—о достоинствѣ духовно-тѣлесной природы въ человѣкѣ³⁾, Василіемъ Великимъ и Єодоритомъ Кирскимъ⁴⁾, Іустиномъ⁵⁾, Иринеемъ⁶⁾, и бл. Авгу-

¹⁾ О устройствѣ человѣка.

²⁾ Ad. Authol. lib. II, п. 18; См. у еп. Сильв. его Опытъ Догм. Бог. т. III, стр. 191, ibid. 192.

³⁾ De homin. strustura, orat. 2, п. 1.

⁴⁾ Devin. decret. epit. с. 9, ibid. 192.

⁵⁾ De resusrect, п. 7, ibid. 196.

⁶⁾ Contr. haeres. bib. V, с. 6, п. 1, ibid. 196.

стиномъ¹⁾—о значеніи тѣла для души и ея превосходствѣ предъ другими тварями, Іоанномъ Дамаскіинымъ—о двоякой природѣ въ человѣкѣ²⁾ и о превосходствѣ души надъ тѣломъ³⁾, Василіемъ Великимъ—о взаимномъ отношеніи между тѣломъ и душою⁴⁾ и др. Образъ Божій былъ предметомъ разсужденія многихъ отцевъ и учителей церкви; причемъ одни, какъ напр. св. Ириней, Иларій, Василій Великій, Іеронимъ и Дамаскінъ полагали его въ свободѣ человѣка⁵⁾, другіе, какъ Оригенъ, Амвросій, Василій Великій, Григорій Нисскій, Августинъ и Дамаскінъ—въ разумности⁶⁾, а нѣкоторые, въ томъ числѣ и бл. Августинъ, указывали на присущую душѣ нашей силу любви, какъ то образъ одного изъ лицъ Божественной Троицы⁷⁾. Разнообразное значеніе слова „духъ“ въ его отношеніи къ душѣ и связь съ тѣломъ, какъ составною частью человѣческой природы, изъясняются отцами церкви подробно, какъ напримѣръ Іоанномъ Златоустомъ, въ связи съ словами Писания, взятыми изъ 1 Кор. 14, 15⁸⁾; Мє. 14⁹⁾). Изъясненіе того же слова находимъ у Григорія Великаго (Іоан. 19. 30; Пс. 103, 4)¹⁰⁾, Свят. Иринея (1 Сол. 5, 23)¹¹⁾, Макарія Великаго (1 Кор. 6, 17)¹²⁾, у Ефрема Сиріна¹³⁾, Исаака Сиріна¹⁴⁾, Іоанна Кассіана¹⁵⁾ и др. Всѣ ихъ разсужденія въ этомъ случаѣ сводятся къ мысли, что хотя слово „духъ“ и встречается въ Писаніи на ряду съ душою и тѣломъ, какъ третья составная часть природы человѣка, но на самомъ дѣлѣ составъ человѣка двойственный.

¹⁾ De Genes. ad. lit. lib. VI, с. 12, п. 22, ibid. 197.

²⁾ De fid. orphodox. lib. II, с. 12, ibid 196.

³⁾ De resurrect, п. 8. Dialog. cum Tryph. п. 40. ibid. 217.

⁴⁾ Homil. 3, in. verb. attende sibi. п. 7; ibid. 224.

⁵⁾ Ibid. 271.

⁶⁾ Ibid. 266.

⁷⁾ Ibid. 277.

⁸⁾ Св. Іоан. Злат. прот. Аномеевъ Хр. Чт. 1842, I, 35, 36.

⁹⁾ Его же на Мє. бесѣд. XV, ч. I, стр. 267. Изд. 1843 г. Москва.

¹⁰⁾ Іоанн. 19, 30.

¹¹⁾ Lib. V, с. IX, I. См. Каши. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ.

¹²⁾ Св. Мак. Вел. сл. 7, о своб. ума Хр. Чт. 1821, III, 13.

¹³⁾ Ист. слов. на Пс. 26, 10. Хр. Чт. 1838, III, 186.

¹⁴⁾ Сл. 25 о трехъ способ. вѣдан. Изд. 1854 г. Москва, стр. 153.

¹⁵⁾ Преп. Іоан. Кас. Собес. съ Аввою Даніиломъ о борьбѣ плот. и дух. Хр. Чт. 1846, IV, 189, 190, 201.

Многіе святыи отцы церкви обстоятельно раскрывали отношение и связь между душою и тѣломъ при разъясненіи часто встрѣчающагося въ Писаніи слова „плоть“, причемъ особенно подробно останавливался надъ этимъ понятіемъ св. Іоаннъ Златоустъ при изъясненіи Рим. 7. 5, 19; 8. 5, 7; Еф. 2, 3. Тожъ же великий учитель церкви, обсуждая поступокъ прародителя (Быт. 3, 8), въ своихъ бесѣдахъ на книгу бытія, и изъясня слова Ламеха (Быт. 4, 23) и покаянныя слова братьевъ Іосифа (Быт. 42. ст. 21, 22), даетъ намъ глубокое понятіе о природѣ и нравственномъ значеніи совѣсти, а при изъясненіи словъ евангелія Мѳ. 18, 7 представляетъ убѣдительное доказательство свободы воли человѣческой. Мѣста Писанія: Быт. 2, 7; Мѳ. 10. 28; Лук. 12, 45, Быт. 46, 26—даютъ блаженному Феодориту поводъ къ обсужденію вопроса о единствѣ души человѣческой. Священномученикъ Петръ Дамаскинъ подъ выражениемъ *всехъ душъ* въ словахъ Писанія: „возлюбили Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего и отъ *всехъ душъ твоихъ* способностяхъ души¹⁾. Точно также и св. Василій Великій, изъясняя слова преп. Исаака въ бесѣдѣ на слова: *внемли себѣ*²⁾, разсуждаетъ о нѣкоторыхъ свойствахъ души и др. Указаніемъ этихъ немногихъ мѣстъ, во избѣжаніе дальнѣйшихъ повтореній, мы пока ограничиваемся.

Нѣкоторые св. отцы пользовались учениемъ Св. Писанія о душѣ человѣческой въ борьбѣ съ разными еретиками и для этого составляли цѣлые сочиненія, въ которыхъ систематически излагались мѣста Писанія по тѣмъ или другимъ вопросамъ, касавшимся души. Св. Мелитонъ Сардійскій, опровергая ложное учение о человѣкѣ маркіонитовъ и другихъ гностиковъ, сдѣлалъ извлечения изъ св. книгъ между прочимъ и *о природѣ человека*, а также *о душе и тѣле*³⁾.

Тѣсная взаимная связь законовъ душевной жизни съ нравственной дѣятельностью человѣка была причиной того, что отцы церкви при изложеніи своего ученія о нравственности должны были касаться психологическихъ истинъ въ разныхъ

¹⁾ Петръ Дамаск. Добротолюб. кн. 2, сл. 15.

²⁾ Тв. Св. Отц. VI, 253, 254, 259, 260.

³⁾ Истор. уч. обѣ отц. церкви Филарета т. I, стр. 74.

отношеніяхъ. Нравственная дѣятельность человѣка, вытекая изъ коренныхъ основъ и стремленій духа человѣческаго, всегда входила въ соприкосновеніе съ тѣмъ или инымъ понятіемъ о душѣ и всегда поэтому вызывала отцевъ церкви на разсужденія, касающіяся ея природы, жизни и способностей. Психология давала свѣтъ и указывала путь нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Отсюда понятно, почему отцы церкви, разсуждая о нравственномъ законѣ Божіемъ, вложенномъ въ природу человѣка при самомъ ея сотвореніи, входили въ разсмотрѣніе духовной его природы, какою она вышла изъ рукъ Творца и какою она стала по грѣхопаденію. Разсуждая о нравственномъ законѣ Божіемъ, его отличіи отъ законовъ физическихъ, они старались доказать, что основаніе и сущность этого закона находятся въ волѣ Божіей. Въ связи съ естественно-нравственнымъ закономъ церковные писатели опредѣляли и уясняли природу совѣсти, ея дѣйствія и проявленія и ея психической характеръ. Вопросы о главномъ началѣ христіанской нравственности, о побужденіяхъ къ исполненію нравственного закона, о добродѣтели и грѣхѣ, о нравственномъ вмѣненіи, о благодатномъ возрожденіи человѣка и цѣли всѣхъ нравственныхъ стремленій человѣка всегда болѣе или менѣе сопровождались, сообразовались и освѣщались тѣми или другими психологическими разсужденіями. Убѣждая напр. при попеченіи о тѣлѣ болѣе заботиться о душѣ, отцы церкви напоминали, что человѣкъ двойственъ¹⁾; отвращая христіанъ отъ какой либо страсти, они указывали на гнусныя свойства и гибельныя дѣйствія ея на душевную и тѣлесную жизнь человѣка; или напротивъ, склоняя ихъ къ той или иной добродѣтели, представляли ея величие и благотворность. Примѣрами могутъ служить: „Упреки неразумнымъ стремленіямъ души“ въ твореніяхъ св. Григорія Богослова²⁾; „Слово о томъ, чтобы мы старались немедленно искоренять страсти, прежде нежели они обратятся въ злый навыкъ души“, составленное преп. Аввою Дороѳеемъ³⁾. Слово св. Іоанна Златоуста „къ Стагирію, и о томъ, что уны-

¹⁾ Напр. св. Григорія Нис. сл. при вступл. въ четыред. Хр. чт. 1835. 1. 113.

²⁾ Твор. св. отц. V.

³⁾ Хр. Чт. 1831. XLII.

ніє хуже и демона, слово второе¹⁾); „Бесѣда на упивающихся“ св. Василія Великаго²⁾, „Бесѣда о сребролюбії“ у св. Іоонна Златоуста³⁾; св. Григорія Нисского „слово противъ ростовщиковъ“⁴⁾; св. Ефрема Сириня „слово противъ гордости“⁵⁾; свящ. Кипріана „слово о зависти и злобѣ“⁶⁾; св. Василія Великаго „бесѣда о зависти“⁷⁾; св. Ефрема „о зависти“⁸⁾; „Бесѣда на гнѣвливыхъ“ у св. Василія Великаго⁹⁾; „На гнѣвливость“ у св. Григорія Богослова¹⁰⁾; препод. Нила „слово о гнѣвѣ“¹¹⁾; св. Аввы Дороѳея „слово о злопамятствѣ“¹²⁾ и — „о лжи“¹³⁾; „О терпѣнії“ у священномуч. Кипріана¹⁴⁾, и „О воздержанії“¹⁵⁾, и „крутиости“¹⁶⁾ у св. Ефрема Сириня. Вполнѣ ясное и точное учение о свободѣ души мы находимъ у св. Иринея Ліонскаго¹⁷⁾, Тертулліана¹⁸⁾, великаго учителя христіанской церкви Оригена¹⁹⁾, св. Ефрема Сириня²⁰⁾ и его же о свободѣ противъ защитниковъ слѣпой судьбы²¹⁾, у св. Григорія Нисского²²⁾ и другихъ.

Въ ряду отцевъ церкви особыеннымъ обиліемъ и цѣнностью психологического материала, излагаемаго въ связи съ учениемъ о нравственной дѣятельности человѣка, выдавался Исаакъ Сиринъ, который, можно сказать, не прошелъ своимъ вниманіемъ ни одной малѣйшей черты нравоученія безъ того, чтобы не освѣтить его своимъ глубокимъ разсужденіемъ о душѣ. Изъ однихъ надписаний словъ этого великаго психолога-созерцателя виденъ уже психологический характеръ его сочиненій. Для примѣра указываемъ: „О душѣ, о страстяхъ, о чистотѣ ума“²³⁾, „О чувствахъ“²⁴⁾, „О предположеніи души, ищущей глубокаго

¹⁾ Томъ III. Спб. 1850 г.

⁹⁾ Тв. св. отц. VIII.

²⁾ Тв. св. отц. VIII.

¹⁰⁾ Тв. св. отц. V.

³⁾ Хр. Чт. 1836. III.

¹¹⁾ Хр. Чт. 1826. XXIV.

⁴⁾ Хр. Чт. 1838. IV.

¹²⁾ Хр. Чт. 1829. XXXIV.

⁵⁾ Хр. Чт. 1842. III.

¹³⁾ Хр. Чт. 1831. XLI.

⁶⁾ Хр. Чт. 1825. XVIII.

¹⁴⁾ Хр. Чт. 1832. XLVII.

⁷⁾ Тв. св. отц. VIII.

¹⁵⁾ Тв. св. отц. XII.

⁸⁾ Тв. св. отц. XII.

¹⁶⁾ Тамъ же.

¹⁷⁾ Фил. отц. и уч. церкв. Н. Скворцовъ, стр. 121.

²⁰⁾ Твор. св. Ефр. VII, 117.

¹⁸⁾ Ibid., стр. 177.

²¹⁾ Твор. св. Ефр. VI, 210—221.

¹⁹⁾ О началахъ, кн. 3.

²²⁾ Ibid. стр. 233.

²²⁾ Филар. арх. Ист. уч. обѣ отц. церкви т. II, стр. 149.

²³⁾ Ibid. стр. 450.

²³⁾ Св. Ис. Сир. Тв. Св. отц. 1854 г. ч. XII, стр. 23.

²⁴⁾ Ibid. стр. 30.

созерданія¹⁾), „О степени тонкой разсудительности“²⁾, „О признакахъ и дѣйствіяхъ любви къ Богу“³⁾, „Объ очищеніи тѣла, души и ума“⁴⁾ и мн. др. Можно сказать даже, что всякое слово Исаака Сириня и каждая строка его твореній въ той или иной степени проникнута тонкимъ психологическимъ анализомъ. Въ ряду словъ Исаака Сириня есть немало и такихъ, которые написаны безъ всякаго сторонняго повода, безъ отношенія къ какой либо иной отрасли знанія и имѣютъ исключительно психологическое содержаніе. Таковы напр. слова: „О трехъ степеняхъ вѣдѣнія“⁵⁾, „Слово о грѣхахъ произвольныхъ и непроизвольныхъ“⁶⁾ и нѣкоторыя другія.

Лѣстница преп. Іоанна также во многихъ „словахъ“ своихъ представляеть намъ содержаніе психологическое, хотя цѣль ихъ нравственная. Въ одномъ изъ такихъ словъ преподобный замѣчаетъ: „нѣкіе предложили мнѣ... вопросъ, который... не встречается ни въ одной изъ доходившихъ до меня книгъ, а именно: какія собственно исчадія осьми помысловъ? Или какой изъ трехъ главныхъ родоначальниковъ пяти прорѣхъ“⁷⁾. При этомъ дается соответствующее решеніе вопроса.

Психологическія свѣдѣнія заключаются также въ сочиненіяхъ И. Дамаскина, и между прочимъ въ его словѣ „О постѣ и воздержанії“, откуда russkie заимствовали первыя научныя свѣдѣнія по психологіи, пользуясь устарѣлымъ нынѣ переводомъ Іоанна, экзарха Болгарскаго и Никифора — грека. Впрочемъ, эти свѣдѣнія ограничиваются лишь платоновскимъ дѣленіемъ души на три силы — умное, яростное, похотливое, — и другими психологическими данными въ томъ же родѣ. Такіе же особые трактаты съ специальнымъ содержаніемъ по тѣмъ или другимъ отдельнымъ вопросамъ, касающимся различныхъ сторонъ души, ея способностей и дѣйствій, встрѣчаемъ и у другихъ отцовъ церкви.

Хотя корень святоотеческаго ученія о душѣ человѣка находится въ св. Писаніи, но это ученіе, какъ видимъ, не было

¹⁾ Ibid. стр. 84.

⁴⁾ Ibid. стр. 477.

²⁾ Ibid. стр. 233.

⁵⁾ Ibid. стр. 154—158.

³⁾ Ibid. стр. 450.

⁶⁾ Ibid. 40.

⁷⁾ Лѣст. сл. 26 гл. 34 изд. 1851 г. стр. 274, 275.

дословнымъ повтореніемъ Откровенія о томъ же предметѣ и представляеть въ своемъ развитіи такія особенности, которыя говорять о постороннемъ вліяніи, совершенно чуждомъ Откровенію. Это вліяніе въ значительной степени принадлежитъ древне-греческой философіи съ ея учениемъ о человѣкѣ вообще и о душѣ его въ частности. Откровеніе и древне-греческая философія и были совмѣстно тѣми основами, на которыхъ развилось страйное систематическое учение отцевъ церкви о душѣ. Но какъ же относились церковные писатели къ учениямъ философовъ и какъ пользовались ими для уясненія интересующаго насъ вопроса о душѣ?

Въ то время, какъ Откровенное учение о душѣ человѣка, какъ заключающее въ себѣ безусловную истину, принималось отцами церкви на вѣру, философское учение о томъ же предметѣ всегда было предварительно провѣряемо и принималось лишь подъ условіемъ его соотвѣтствія истинѣ Божественного Откровенія. Въ результатаѣ слагалось такое учение о душѣ, которое, заимствуя свои корни изъ свящ. Писанія, въ то же время отражало на себѣ слѣды философскихъ возрѣній, освѣщаемыхъ тѣмъ же Откровеннымъ учениемъ.

Вліяніе философскихъ возрѣній древности на образованіе святоотеческаго взгляда на душу было весьма широко и плодотворно. И это понятно. Почти всѣ отцы церкви, какъ свидѣтельствуетъ новѣйшая православно-богословская наука, признавали важное значеніе за философіей въ дѣлѣ уясненія истинѣ христіанской религіи. Характерно въ этомъ смыслѣ разсужденіе о значеніи философіи и ея отношеніи къ Божественному Откровенію св. Климента. „Подъ философіей Климентъ разумѣеть не опредѣленную какую либо философскую систему, а то, что каждая изъ этихъ системъ содержитъ въ себѣ истиннаго. Съ этой точки зрѣнія онъ и подвергаетъ строгой критикѣ все то, что онъ находитъ ложнаго въ языческой философії“¹⁾... „Истину, находимую въ языческихъ философіяхъ, Климентъ не всегда признаетъ результатомъ общаго дѣйствія Промысла, не всегда приписываетъ ее только есте-

¹⁾ Истор. очер. разв. аполог. или осн. богос. проф. Т. И. Буткевича, стр. 74.

ственному развитію того божественнаго элемента, который составляетъ принадлежность самой природы человѣка и вложенъ въ него при самомъ его твореніи, т. е. естественному развитію природной разумности; но нерѣдко онъ допускалъ и особенное дѣйствіе Логоса, въ смыслѣ божественнаго просвѣщенія нѣкоторыхъ избранниковъ въ средѣ языческихъ народовъ, особенно, что касается нѣкоторыхъ поэтовъ и философовъ. Не удивительно послѣ этого, если много истиннаго и даже сходнаго съ учениемъ Божественного Откровенія можно встрѣтить, напр., у Платона, который, по словамъ Климента, училъ не только о единобожіи, но и о троичности лицъ въ Богѣ, не только о происхожденіи міра отъ Бога, но и о сотвореніи его изъ ничего, о бессмертіи души человѣческой и о будущей жизни и притомъ въ смыслѣ христіанскомъ. Не удивительно послѣ этого, что въ своихъ рѣчахъ иногда и ап. Павелъ ссылался на нѣкоторыхъ писателей языческихъ (Тит. 1, 12. 13¹).

Чтобы судить съ другой стороны, съ какой беспощадностью и обстоятельностью церковные писатели подвергали критикѣ ложнаго учения языческихъ философовъ о душѣ, для примѣра указываемъ на сопоставленіе философскихъ мнѣній о душѣ христіанского апологета Ермія²).

Въ виду столь широкаго и разносторонняго вліянія философскихъ учений древности на образованіе положительного ученія отцевъ церкви о душѣ, для болѣе основательнаго уясненія этого вопроса, необходимо, хотя въ общихъ чертахъ, сдѣлать обзоръ тѣхъ философскихъ системъ, въ связи и въ зависимости отъ которыхъ слагалось и развивалось это учение. Мы пользуемся въ этомъ случаѣ краткимъ и обстоятельнымъ изложеніемъ сего предмета Д. Миртова. „По психологіи Платона душа раздѣляется на двѣ части—на разумную и неразумную, или бессмертную и божественную и смертную; причемъ смертная часть присоединялась къ бессмертной или божественной уже послѣ вступленія души изъ идеального міра въ тѣло. Это соединеніе послужило только къ униженію души, къ искаже-

¹⁾ Истор. очер. разв. аполог. или осн. богос. проф. Т. И. Буткевича, стр. 76, 77.

²⁾ Ерм. Осмѣян. языч. философ.

нію ея природы до неузнаваемости, такъ какъ тѣло служить въ этой жизни вмѣстилищемъ всевозможныхъ препятствій къ умственному и нравственному совершенствованію души; отсюда оно называется темницей души и гробомъ. На ряду съ двухчастнымъ дѣленіемъ у Платона есть и трехчастное, при которомъ въ душѣ признается три части: разумная, раздражительная и пожелательная. Но если сравнить мѣста, въ которыхъ указывается это трехчастное дѣленіе съ тѣми, которыя говорятъ о двухчастномъ, то окажется, что оба дѣленія объединяются: раздражительная и пожелательная части второго дѣленія входятъ, какъ составная половина, въ смертную часть первого. Отсюда вообще дѣленіе души у Платона можно представить въ такомъ видѣ: 1) часть разумная и 2) неразумная, въ свою очередь раздѣляющаяся на: а) часть раздражительную и б) пожелательную. Разумная часть обнаруживаетъ себя какъ способность мышленія и познанія. Она называется внутреннимъ человѣкомъ и занимаетъ господственное положеніе въ душѣ; въ ней источникъ всего благородного въ человѣкѣ, приближающаго его къ небесамъ, къ бессмертному и божественному. Противоположной ей, неразумною и вмѣстѣ низшую частью въ душѣ является пожелательная—вмѣстилище всякихъ чувственныхъ пожеланій и страстей, проявляющаяся въ самыхъ различныхъ видахъ: она алчетъ, жаждетъ, вожделѣтъ. Часть раздражительная, хотя и принадлежитъ смертной половинѣ души, однако по своимъ свойствамъ занимаетъ въ нѣкоторомъ родѣ среднее положеніе между разумною и пожелательной частью. Съ одной стороны „гнѣвъ иногда враждуетъ противъ пожеланій, какъ нѣчто отличное отъ нихъ“, и повинуется разуму; и въ такомъ случаѣ является началомъ благородныхъ стремленій. Но, съ другой стороны, онъ не всегда послушенъ разуму, а иногда увлекается въ сторону пожеланій.

Подобно Платону, и у Аристотеля различаются двѣ части души: разумная и неразумная. Въ той и другой онъ, въ свою очередь, различаетъ двѣ же части. Въ разумной: тѣ *λογιστiκoν*, —имѣющу дѣло съ вещами, которыхъ начала неизмѣнны, и тѣ *επιστημoνiκoν*, чрезъ которую познается подлежащее измѣненію. Въ неразумной: 1) питательную и растительную и 2) по-

желательную и вообще способность стремленій; изъ нихъ первая непричастна разуму, вторая же причастна ему, именно постольку, поскольку она ему повинуется.

Стоическая психологія дѣлила душу на восемь частей: влѣдышевенная часть, или разумъ, пять чувствъ, способность продолженія рода и способность рѣчи. Разумъ—божественное начало въ насъ, часть общемирового разума,—есть не только властующее главенство въ душѣ и носитель человѣческой личности, но и основа всей психической жизни: остальные силы души суть только ея части. Въ этомъ случаѣ стоики явно расходились съ платоновско-аристотелевской психологіею; но еще болѣе въ томъ, что въ разумѣ они полагали корень даже противоразумныхъ движений или страстей, которыя возникаютъ тогда, когда разумъ увлекается къ чему либо неразумному чрезмѣрною силою стремленій. Страсть или аффектъ имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: теоретическую, по которой она есть ложное мнѣніе о добрѣ и злѣ, и практическую, по которой она есть движение чувства и воли, вызываемое этимъ мнѣніемъ. Стоики различали 4 главные вида аффектовъ: удовольствіе, вожделѣніе, печаль и страхъ. Эти виды подраздѣлялись на множество подвидовъ. Изъ особенностей ихъ ученія нужно отмѣтить и то, что при своемъ детерминизмѣ, они настойчиво утверждали за человѣкомъ свободу воли, полагая ее въ томъ, что человѣкъ опредѣляется не извнѣ, но изнутри собственной природы, при содѣйствіи виѣшнихъ обстоятельствъ. Этому самоопредѣленію они придавали большое значеніе: не только наши поступки вытекаютъ изъ него и потому могутъ быть намъ вмѣняемы, но и наши сужденія и убѣжденія.

Воззрѣнія и Платона, и Аристотеля, и стоиковъ, приведенные въ нѣкоторое объединеніе на почвѣ Св. Писанія Ветхаго Завѣта, входятъ въ содержаніе ученія о человѣкѣ, принадлежащаго Филону¹⁾.

Специальные трактаты по вопросу о душѣ стали появляться въ христіанскомъ мірѣ довольно рано; но, къ сожалѣнію, отъ первыхъ трехъ вѣковъ до насъ не дошло ни одного цѣльного

¹⁾ Д. Миртовъ Нравств. уч. Клиmenta Александрийскаго. Спб. 1900 г., стр. 1—4.



изслѣдованія подобнаго рода. Причиною тому является недостаточная распространенность святоотеческой литературы въ первыя вѣка гоненій, и отсутствіе книгопечатанія, вслѣдствіе чего многія весьма цѣнныя святоотеческія творенія совершенно утеряны. Тѣмъ не менѣе исторія и свидѣтельства нѣкоторыхъ церковныхъ писателей сохранили память и обь этихъ, не дошедшихъ до насъ изслѣдованіяхъ о душѣ.

Такъ въ ряду твореній св. Діонисія Ареопагита, извѣстнаго писателя первого вѣка, по мнѣнію нѣкоторыхъ—древне церковная исторія упоминаетъ между прочимъ принадлежащую ему, но до насъ не дошедшую, книгу о душѣ¹⁾). По свидѣтельству церковнаго историка Евсевія св. Густинъ († 166) мученикъ также составилъ свои замѣчанія о душѣ²⁾), какъ особый психологический трактатъ, но и этотъ литературный памятникъ второго вѣка не сохранился.

Есть нѣкоторое основаніе утверждать, что были особыя, до насъ не дошедшиа изслѣдованія о душѣ, и въ третьемъ вѣкѣ. По крайней мѣрѣ св. Климентъ Александрийскій († 217) въ своихъ *Строматахъ* замѣчаетъ, что „говорить противъ (Маркіонитовъ) онъ будетъ въ другое время, когда займется изслѣдованіями о душѣ³⁾; къ великому сожалѣнію, и отъ этого знаменитаго церковнаго писателя особаго сочиненія о душѣ мы не имѣемъ.“

Упоминая о недошедшихъ до насъ отеческихъ изслѣдованіяхъ о душѣ, нельзя не указать еще на одно изъ такихъ твореній, приписываемыхъ св. Исааку Сирину, хотя и возбуждающихъ сомнѣніе въ своей принадлежности именно этому отцу церкви; о немъ узнаемъ мы изъ сочиненія нѣкоего Авдіеса, извѣстнаго собирателя священныхъ манускриптовъ, который въ каталогѣ библейскихъ книгъ между прочимъ пишетъ, что Исаакъ нинѣ витянинъ сочинилъ семь томовъ о водительствѣ духа, о божественныхъ тайнахъ, о судахъ и о житіи“. По этому вопросу высказывается двоякое мнѣніе. Въ пользу того мнѣнія, будто бы здѣсь разумѣется другой какой либо Исаакъ, только не Сирійскій, говорить Ассемани, который, упоминая въ своей восточ-

¹⁾ Хр. чт. 1848 г. 167. О. св. Діонис. Ареопаг.

²⁾ Цер. истр. Евс. кн. 4. гл. 18.

³⁾ Lib. III, III. 516. Edit. 1715. См. Капм. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ стр. 8.

ной библіотекѣ о семи указанныхъ томахъ, достаточно и обстоятельно доказываетъ, что все это сочиненіе есть произведеніе иного Исаака, епископа Едесскаго, а не никевійскаго. Но при этомъ высказывается и другое соображеніе, что всѣ означенныя въ семи томахъ творенія Исаака сиріянина сохранились и до насъ дошли, только существуютъ съ другими надписаніями. Томы о водительствѣ духа, говорятъ сторонники этого мнѣнія, сохранились въ дошедшемъ до насъ изданіи словъ Исаака Сирена о душѣ подъ другими заглавіями¹⁾, а именно: „О многихъ измѣненіяхъ, послѣдующихъ въ душѣ и искушаемыхъ молитвою“²⁾, „О томъ, что Богъ на пользу душѣ попустилъ, чтобы она была доступна страстямъ“³⁾, и „Объ измѣненіи свѣта и тьмы, какое бываетъ въ душѣ во всякое время и обь уклоненіи ея къ деснымъ и шуімъ“⁴⁾. Со стороны своего психологического содержанія указываемыя слова Сирена, хотя и представляютъ цѣнныи матеріалъ, однако ни чѣмъ не преимуществуютъ предъ другими его твореніями въ этомъ отношеніи. Во всякомъ случаѣ содержаніе приведенныхъ словъ имѣть болѣе нравоучительный, чѣмъ психологической характеръ. Со стороны вѣнѣшней всѣ слова кратки и не представляютъ специальныхъ трактатовъ, будучи разрознены между собою. Вѣроятнѣе допустить, что трактатъ о водительствѣ духа утраченъ.

Утрата специальныхъ трактатовъ о душѣ, принадлежащихъ Діонисію Ареопагиту, Густину Философу и св. Клименту Александрийскому въ значительной степени затрудняетъ возможность полнаго изложенія психологическаго ученія этихъ церковныхъ писателей. Впрочемъ ихъ положительное ученіе отчасти можетъ быть восстановлено на основаніи отрывочныхъ сужденій о душѣ изъ другихъ дошедшихъ до насъ твореній. Но пользуясь такимъ путемъ въ выясненіи психологическихъ взглядовъ этихъ и другихъ отцевъ церкви, не оставившихъ послѣ себя цѣльныхъ систематическихъ изслѣдованій о душѣ, всегда нужно помнить, что изложеніе ихъ ученія по этому предмету должно

¹⁾ Крат. свѣд. о жизн. Ис. Сир. тв. св. отц. 1854, г. XII, кн. 3, стр. XI.

²⁾ Ibid., сл. 33, стр. 181.

³⁾ Ibid., сл. 58, стр. 374.

⁴⁾ Ibid., сл. 88, стр. 504.

соответствовать какъ общему ихъ христіанскому міровоззрѣнію, такъ и согласію этого ученія со всѣми произведеніями того или другого писателя въ частностихъ. Само собою разумѣется, что даже основательное изслѣдованіе твореній отцевъ церкви по вопросу о душѣ при такомъ способѣ изслѣдованія допускаетъ возможность разногласія въ разныхъ отношеніяхъ, почему, напримѣръ, мы и видимъ, что различные изслѣдователи психологическихъ воззрѣній св. Клиmentа Александрийскаго допускаютъ разногласія въ самихъ основныхъ пунктахъ этого ученія¹⁾.

Первые изъ дошедшихъ до насъ особыхъ изслѣдованій о душѣ человѣческой относятся къ IV в. и принадлежать двумъ великимъ учителямъ христіанской церкви Григорію Богослову († 389) и Григорію Нисскому († 394). Два специальные трактата Григорія Нисского „О душѣ и воскресеніи“²⁾ и „Объ устроеніи человѣка“³⁾ представляютъ собою столь основательную и вмѣстѣ съ тѣмъ полную и обстоятельную разработку вопроса о душѣ, что не только восполняютъ пробѣлы святоотеческой литературы первыхъ вѣковъ по настоящему вопросу, но на долгое время остаются единственными произведеніями, выражающими взгляды церкви въ этой области христіанского знанія.

Трактатъ Григорія Нисского „О душѣ и воскресеніи“, изложенный въ формѣ разговора между самимъ Григоріемъ и сестрой его Макриной, съ особеною полнотою и обстоятельностью рассматриваетъ различные предметы христіанской есхатологии и психологіи. Вопросъ о будущей жизни, поставленный вначалѣ, отводитъ собесѣдниковъ къ своей естественной точкѣ отправленія,—къ вопросу о бессмертіи души и ея природѣ. Твердо обоснованное положеніе, что душа есть сущность безтѣлесная, безпространственная, чисто духовная, приводитъ къ заключенію о ея бессмертіи и неразрушимости. Но разговоръ этимъ не ограничивается: всѣ другие вопросы, имѣющіе отношеніе къ душѣ, обсуждаются здѣсь очень серьезно. Такъ, здѣсь рѣчь идетъ о единствѣ души, о соединеніи ея съ тѣломъ, о ея способностяхъ, о ея стремленіи къ истинѣ и благу, о стра-

стяхъ, въ ней развивающихся, ихъ добромъ и гибельномъ направлениі и т. д. Вопросъ о воскресеніи плоти также занимаетъ видное мѣсто въ рассматриваемомъ трактатѣ: онъ обслѣдуется съ двоякой точки зрѣнія вѣры и философіи, преимущественно съ послѣдней. Второй обширный трактатъ съ подобнымъ же содержаніемъ носить название: „объ устроеніи человѣка“, и по намѣренію свящ. автора, представляетъ прямое продолженіе Василіева „Шестоднева“, въ которомъ, какъ известно, не достаетъ ученія о человѣкѣ. Въ общемъ этотъ трактатъ представляетъ собою цѣлостное и систематическое изложеніе христіанской антропологіи. Подробная разсужденія о твореніи человѣка, его назначеніи и двоякой природѣ, его идеальномъ, первобытномъ состояніи,—представляютъ первую часть сочиненія. Вторая, гораздо болѣе обширная, специально посвящена изученію души,—ея природы, дѣйствій, жизни, ея отношенія къ миру внѣшнему и къ своему тѣлу, вопросамъ—о времени соединенія ея съ тѣломъ, способѣ этого соединенія и слѣдствіяхъ, отсюда для нея вытекающихъ. Третью часть трактата составляютъ вопросы эсхатологического характера. Въ видѣ особаго приложения къ цѣлому является послѣдняя глава сочиненія, занимающаяся физіологіей человѣческаго тѣла.

Большое расположение къ вопросамъ антропологіи замѣтно во всѣхъ литературныхъ трудахъ Григорія Нисского. Нѣтъ почти ни одного изъ его сочиненій, которое бы не содержало такихъ или иныхъ разсужденій о природѣ человѣческой. „Каноническое посланіе“, трактующее о церковной дисциплинѣ по отношенію къ тяжкимъ грѣшникамъ, всецѣло утверждается на философской классификаціи способностей нашей души. Толкованія на псалмы, Бесѣды на Екклезіасть и Пѣснь Пѣсней наполнены соображеніями и теоріями психологическими. Такое же вниманіе къ ученію о душѣ обнаруживается въ трактатѣ „О дѣствії“, въ „Словѣ къ скорбящимъ объ умершихъ“ и въ трактатахъ „О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертью“¹⁾.

Св. Григорію Богослову принадлежитъ краткій, но богатый мыслями трактатъ „О душѣ“²⁾. Излагая положительное ученіе

¹⁾ Аптропологические вопросы св. Григорія Нисского обстоятельно изслѣдованы въ известномъ труде А. Мартынова: „Аптропология Григорія Нисского“.

²⁾ Св. Григ. Богосл. О душѣ т. IV, 240—245.

¹⁾ Д. Миртовъ. Нравств. уч. Клим. Ал. стр. 7.

²⁾ Тв. Св. Григ. Нис. Рус. пер. 1862, ч. IV, стр. 201—327.

³⁾ Тв. Св. Григ. Нис. Рус. пер. 1861, ч. I, стр. 76—223.

о душѣ человѣческой, ея богоподобныхъ свойствахъ и назнаніи, ея происхожденіи, Григорій Богословъ на ряду съ єтимъ разсматриваетъ всѣ распространенные въ его время ложныя ученія о душѣ, какъ огнѣ, воздухѣ, крови, продуктѣ стихії, обнаруженіи всеобщей міровой жизни, а также ученіе о переселеніи душъ и другихъ, и даетъ по поводу ихъ съ своей стороны краткія, но основательныя опроверженія.

Кромѣ двухъ указанныхъ специальныхъ трактатовъ о душѣ, принадлежащихъ отцамъ IV в. въ святоотеческой литературѣ мы находимъ и у другихъ отцовъ и учителей церкви не мало психологического материала, относящагося къ изслѣдованію той или другой стороны душевной жизни.

Въ книгу о вѣрѣ, принадлежащей Св. Єоффилу Антиохійскому († 181), священный писатель весьма подробно останавливается надъ уясненіемъ исторіи творенія міра и человѣка, доказывая полную сообразность этой исторіи съ требованіями разума¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ той же книги Св. Єоффиль высказываетъ своеобразныя мысли о бессмертіи²⁾.

Въ первой книжѣ своего сочиненія противъ ересей Св. Ириней Ліонскій († 202) въ числѣ другихъ предметовъ богословія излагаетъ между прочимъ ученіе гностическихъ ересей о мірѣ и душѣ, противополагая ему ученіе церкви и свои сужденія по тому же предмету³⁾.

Св. Методію Тирскому († 310) принадлежитъ догматико-полемическое сочиненіе съ психологическимъ характеромъ о свободномъ произволеніи. Сочиненіе дѣлится на двѣ части, изъ которыхъ въ первой опровергается мнѣніе валентиніанъ, что матерія есть начало зла, совѣчное Богу, а во второй, показывается, что зло есть дѣло свободной воли самого человѣка⁴⁾.

Особенного вниманія въ психологическомъ отношеніи заслуживаетъ небольшое по объему, но весьма богатое по содержанию, сочиненіе Тертулліана († 211 г.) „Свидѣтельство души“, которое по слова арх. Филарета, „стоитъ ученаго разсужденія“. Означенное сочиненіе написано было Тертулліаномъ въ то время, когда онъ былъ православнымъ. Послѣ уклоненія его

¹⁾ Арх. Филар. Истор. уч. обѣ отц. церкви, т. I, стр. 71.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid., стр. 83.

⁴⁾ Ibid., стр. 146.

въ монтанизмъ имъ былъ написанъ еще небольшой трактатъ о душѣ¹⁾.

Изъ сочиненій св. Ефрема Сирина († 372 г.) особенно цѣнны въ психологическомъ отношеніи всѣ бесѣды, имѣющіе своимъ содержаніемъ покаяніе, страхъ Божій, вниманіе къ себѣ, смиреніе и др.²⁾.

Въ твореніяхъ бл. Августина († 430 г.) вопросы о душѣ находятъ основательное и разностороннее решеніе. Кромѣ разсужденія о бессмертіи души ему принадлежитъ нѣсколько специальныхъ трактатовъ, изъ которыхъ упоминаемъ о двухъ: а) о душѣ и ея происхожденіи и о душѣ³⁾. Психологическимъ содержаніемъ проникнуты и многія другія творенія бл. Августина.

Междудо сочиненіями Кирилла Александрійскаго († 444 г.) для уясненія вопроса о душѣ весьма важно его твореніе, направленное „противъ антропоморфитовъ“, въ которомъ онъ раскрываетъ истинное понятіе обѣ образѣ Божіемъ⁴⁾.

Бл. Щалассій († 600 г.) также оставилъ послѣ себя достаточно сочиненій, имѣющихъ значеніе въ изслѣдованіи вопросъ касательно души. Все дѣятельное ученіе аввы Щалассія проникнуто психологическимъ содержаніемъ. Это ученіе заключаетъ въ себѣ наставленія о внутреннемъ воздѣланіи души, о храненіи ума, о храненіи сердца, о храненіи тѣла, о свободѣ и благодати и др.⁵⁾.

Замѣчательны также и краткія разсужденія св. Іоанна Дамаскина († 777 г.) о разныхъ предметахъ, касающихся духовно-тѣлесной природы человѣка. Междудо ними упоминаемъ: а) обѣ образъ Божіемъ въ человѣкѣ и о природѣ человѣка⁶⁾.

Отъ св. Исидора Пелусіота († 436 г.) мы имѣемъ два небольшихъ письма: „О душѣ“ пресвитеру Диктію⁷⁾, и о томъ же врачу сколастику Проэсалію⁸⁾. Въ первомъ письме, состоящемъ всего изъ нѣсколькихъ строкъ Исидоръ Пелусіотъ опровергаетъ существовавшее въ его время нечестивое мнѣніе о томъ, будто душа наша единосущна своему Создателю, а во

¹⁾ Ibid., 160.

²⁾ Ibid. т. II, 84.

³⁾ Ibid. III, 81.

⁴⁾ Ibid. 177.

⁵⁾ Ibid. 200.

⁶⁾ Ibid. 29—34.

⁷⁾ Тв. Исид. Пелус. ч. III, стр. 29.

второмъ обстоятельно доказываетъ, вопреки учению материалистовъ, мысль о бессмертіи души, пользуясь при этомъ учениями выдающихся тогдашихъ философовъ. Такія же небольшія письма о душѣ принадлежать и св. Памфилу († 309 г.) мученику, который въ дошедшій до насъ первой книгѣ своей, послѣ общаго обзора ученія Оригена, излагаетъ съ своими замѣчаніями сужденія этого великаго учителя христіанской церкви о душѣ и обѣ измѣненіи душѣ.

Отъ Св. Петра Александрийскаго († 311 г.), до насъ дошли въ отрывкахъ нѣкоторыя замѣчанія о душѣ, а именно: а) изъ слова о томъ, что душа не существовала прежде тѣла и не за то послана въ тѣло, что согрѣшила безъ тѣла и б) часть сочиненія „О томъ, что душа не существовала прежде тѣла“¹⁾.

Можно указать еще на трактатъ бл. Феодорита († 457 г.) о природѣ человѣка²⁾, имѣющій характеръ систематического изслѣдованія съ антропологическимъ содержаніемъ.

Наконецъ отъ Максима Исповѣдника († 662 г.) до насъ дошелъ особый трактатъ о душѣ³⁾, небольшой по объему, но богатый по содержанію и написанный въ строгой формѣ, систематически.

Содержаніе, задача и планъ святоотеческаго ученія о душѣ человѣка.

Судя на основаніи дошедшихъ до насъ психологическихъ трактатовъ, можно заключать, что учение о душѣ существовало еще въ патристической періодѣ, какъ особая самостоятельная отрасль знанія, и даже имѣло то самое терминологическое опредѣленіе въ ряду другихъ наукъ, какое ей придается и въ настоящее время.⁴⁾ Но въ виду продолжительного господства въ дохристіанскій и христіанскій періоды греческой философіи и въ виду множества различныхъ представлений и пониманій души, исключавшихъ иногда и ея самостоятельность, отцы

¹⁾ Историч. уч. обѣ отц. церкви. Филарета т. I, стр. 155.

²⁾ Хр. чт. 1844. IV. 1846. IV.

³⁾ Paris. ed. 1675. an. tom., II. pag. 195. См. Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ чл. стр. 9.

⁴⁾ Clem. Alex. Paedag. lib. tert. cap. 1. pag. 250; См. у Кашм. Сист. вв. уч. отц. ц. о душѣ чл., стр. 10.

церкви всегда сознавали необходимость строго точнаго и определеннаго решенія вопроса о томъ, что именно относится къ предмету изученія души, и какими предѣлами оно должно ограничиваться, съ какою цѣлью должно изучать душу человѣческую и какимъ образомъ слѣдуетъ ее изучать.

Самое важное предположеніе, составляющее общую принадлежность всѣхъ наукъ, есть увѣренность въ возможности и достовѣрности нашего познанія о томъ или другомъ предметѣ. Решеніе этого коренного вопроса св. отцы ставятъ первымъ условіемъ и въ изслѣдованіи о душѣ человѣческой. Въ своемъ разсужденіи о душѣ св. Максимъ Исповѣдникъ, намѣчая обычный планъ изслѣдованія по этому предмету, „прежде всего предлагаетъ изслѣдовать вопросъ, что душа сама о себѣ можетъ иметь познаніе“¹⁾.

Вторымъ, не менѣе важнымъ предположеніемъ, составляющимъ такую же необходимую принадлежность нашего познанія, является наша увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи познаваемыхъ предметовъ,—міра вѣнчанаго и внутренняго. Изъ этого предположенія по отношению къ предмету нашего изслѣдованія вытекаетъ другой, подлежащій решенію, вопросъ о дѣйствительномъ существованіи души, каковой вопросъ въ числѣ первыхъ предлагается тѣмъ же христіанскимъ философомъ, который спрашивается: „чѣмъ доказывается бытіе души?“²⁾ Но изслѣдователь душевныхъ явлений въ силу требованій логики и метафизики не можетъ обойтись безъ представленія какой либо первоначальной основы этихъ явлений. Поэтому вопросъ о сущности душевной жизни неизбѣжно вытекаетъ изъ самаго изученія ея, со всею необходимостью, какъ вопросъ первостепенной важности. „Есть тебѣ дѣло, душа моя“, говорить св. Григорій Богословъ, исчисляя предметы нашего самопознанія, „дѣло не маловажное. Изслѣдуй сама себя, что ты такое“³⁾. „Познай самъ себя“, человѣкъ, говорить тотъ же Богословъ въ другомъ мѣстѣ, „разсмотри, что въ рукахъ. Кто ты?“⁴⁾ „Дѣйствительно ли“ душа наша „сущность или случайна“⁵⁾.

¹⁾ S. Maximi Confessoris tom. secund, pag. 195; ibid. 35.

²⁾ Ibid. 34.

³⁾ Св. Гр. Бог. т. V. стр. 19.

⁴⁾ Св. Григ. Бог. Сл. 32 о соблюд. добр. пор. въ собесѣд. III, 157.

⁵⁾ S. Maximi Confessoris tom. sucund, pag. 195 у Кашм. 34.

Въ связи съ рѣшеніемъ вопроса объ основѣ душевной жизни и ея самостоятельности возникаетъ вопросъ о послѣдней причинѣ самаго бытія души человѣческой, какъ особой сущности. Какъ рѣшеніе предыдущаго вопроса, такъ и настоящаго, вызывается тѣмъ же требованіемъ мысли знать первопричину всякаго бытія, а посему Григорій Богословъ далѣе спрашивается: „откуда ты произошла, душа моя“¹⁾. „Какъ ты, человѣкъ, сотворенъ и составленъ такъ, что вмѣстѣ и образъ ты Божій и сопряженъ съ худшимъ? Что привело тебя въ движение“²⁾?

Раскрытие вопроса объ основѣ и послѣдней причинѣ душевной жизни полагаетъ твердое основаніе для дальнѣйшаго изслѣдованія о природѣ и свойствахъ души человѣческой. Поэтому то и „въ сочиненіяхъ о душѣ обыкновенно изслѣдуютъ преимущественно это, такъ какъ это весьма кстати и притомъ можетъ выказать ея свойства“³⁾. Какими же свойствами должна обладать и дѣйствительно обладаетъ душа? Если душа человѣческая есть „сущность“, то какова природа этой сущности, „простая ли она или сложная“⁴⁾, одна ли въ человѣкѣ такая сущность или же „она двояка и троека“⁵⁾; „тутъ же—смертна или бессмертна“⁶⁾. „Дѣйствительно ли это жизнь, какою теперь живешь, или есть и другая кромѣ ея“⁷⁾.

Но не есть ли субстанція души человѣческой какое либо безразличное бытіе, чуждое личной разумно-сознательной жизни и не уподобляется ли человѣкъ низшимъ существамъ и самой природѣ, разумно-дѣйствующей при отсутствіи свободно-разумнаго и сознательного начала или, говоря словами св. Максима Исповѣдника, словесно-разумна „или безсловесно-неразумна“⁸⁾ душа наша? И далѣе обладаетъ ли душа сія свободною волею и съ какими чувствами и стремленіями она существуетъ; однимъ словомъ, далѣе подлежитъ рѣшенію вопросъ о троя-

комъ родѣ способностей души человѣческой: „разсудкѣ, раздражительности и пожеланіи“¹⁾.

Если же въ природѣ души существуютъ только три основные способности, то въ какихъ частныхъ формахъ душевной дѣятельности обнаруживается каждая изъ указанныхъ способностей, и прежде всего, какова природа нашего ума: „Какъ восприемлетъ онъ образы вещей? Что такое сохраненіе воспринятаго—память? что такое возобновленіе воспринятаго—припоминаніе? Какъ слово есть порожденіе ума и рождаетъ слово въ умѣ другого? Какъ словомъ передается мысль“²⁾. Въ чемъ обнаруживается дальнѣе дѣятельность нашего сердца или способности испытывать пріятныя или непріятныя чувствованія. „Какъ сковываетъ (душу) страхъ, развязываетъ отважность, стѣсняетъ печаль, расширяетъ удовольствіе, снѣдаетъ зависть, надмеваетъ гордость, облегчаетъ надежда? Какъ гнѣвъ приводить въ ярость и стыдъ въ краску, первый заставляя кровь кипѣть, а другой отливаться?“³⁾.

При существованіи въ душѣ такихъ способностей и ихъ разнообразныхъ проявленій естественно рѣшить и тотъ весьма важный вопросъ, не теряетъ ли душа единства своего существа при разнообразіи способностей и въ какомъ взаимоотношениі находятся эти способности? „Какъ одно и то же двигаетъ и движется, будучи управляемо волею и гдѣ прекращеніе движения? Какое раздѣленіе чувствъ и какъ чрезъ нихъ умъ бѣсѣдуетъ со внѣшними и принимаетъ въ себя внѣшнее?... „Какое преимущество разума? Какъ онъ управляетъ страстями и укрощаетъ ихъ движенія?“⁴⁾.

Такъ какъ душа живеть и дѣйствуетъ всегда въ неразрывной связи съ тѣлеснымъ организмомъ, а также во взаимодѣйствіи съ внѣшнимъ міромъ, то далѣе является необходимость установить ея отношенія какъ къ собственному тѣлесному организму, такъ и къ внѣшнему міру. Въ противномъ случаѣ весьма легко внести въ область изученія душевной жизни нѣчто чуждое и ей не принадлежащее. Но этому поводу Григорій Нисский даетъ въ руководство слѣдующее указаніе: „по-

¹⁾ Св. Григ. Бог. Къ душѣ своей, V. 19.

²⁾ Его же сл. 32, III, 157—159.

³⁾ S. Maximi Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 35. ⁴⁾ Ibid. Кашм. 34.

⁵⁾ Св. Вас. Вел. Подвижн. уст. ч. V, стр. 391—392.

⁶⁾ S. Maximi Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.

⁷⁾ Св. Григ. Богосл. къ душѣ своей. V. 19.

⁸⁾ S. Maximi Confessoris, tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.

¹⁾ Св. Григ. Богосл. III, 40.

²⁾ Ibid. 158. Си. 39—40.

³⁾ Ibid. 158.

⁴⁾ Ibid. III 158.

зная тщательно себя самого, кто ты; разбери въ умѣ своемъ, что подлинно ты, и что вокругъ тебя зрячее, дабы, видя свое вѣнчаніе, ты не подумалъ, что созерцаешь себя самого. Учись у Великаго Павла, который точно и вѣрно постигъ человѣческую природу и который потому говорилъ, что въ насъ есть два человѣка,—одинъ вѣнчаній, а другой внутренний (2 Кор. 4. 16). Мы должны обратить свое умозрѣніе на то, что въ насъ есть невидимаго, должны вѣрить, что подлинное мы—и именно то въ насъ, что убываетъ отъ познанія чувствъ¹⁾). Такъ же разсуждали и другіе святые отцы, убѣждая съ особенностью осторожностью относиться къ вопросу о взаимномъ отношеніи души къ тѣлу и вѣнчаному миру. Съ особенною отчетливостью выражаетъ эту мысль св. Василій Великій. „Внемли себѣ, говорить онъ, то есть, внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себѣ; ибо иное—мы сами; иное—принадлежащее намъ, а иное—что около насъ. Душа и умъ—это мы, поколику сотворены по образу Создавшаго; тѣло и приобрѣтаемая посредствомъ его ощущенія—это наше; около же насъ имущества, искусства и прочія удобства жизни“²⁾.

Но въ решеніи общаго вопроса о взаимномъ отношеніи души и тѣла есть много разныхъ особенностей, которыя также должны найти себѣ надлежащее решеніе и прежде всего вопросъ объ органахъ вѣнчаныхъ чувствъ: „о звукахъ и слухѣ“, „о зрѣніи, которое неизъяснимымъ образомъ сообщается съ видимыми предметами... и уподобляется мысли, потому что съ одинаковою быстротою зрѣніе и мысль сводится съ предметомъ зрѣнія“³⁾). „Какъ ты описанъ мѣстомъ, а умъ не отдѣляется, но пребывая въ томъ же мѣстѣ, все обходитъ? Какъ глазъ малъ и достигаетъ до самыхъ дальнихъ разстояній? Или лучше сказать: зрѣніе есть ли приемникъ видимаго или поступление къ невидимому“⁴⁾). Много еще можно любомудрствовать... о прочихъ чувствахъ, которыя служатъ какими то несозерцаемыми для ума приемниками вѣнчанаго...⁵⁾ Такое дѣйствова-

¹⁾ Св. Григ. Нис. О жизни буд. Воскр. Чт. 1844. стр. 92. у Кашм. 35.

²⁾ Бесѣд. на сл. „внемли себѣ“. Тв. св. отц. VIII, 34.

³⁾ Св. Григ. Бог. т. III стр. 39.

⁴⁾ Ibid. 157, 158.

⁵⁾ Ibid. 39.

ваніе духовной сущности чрезъ посредство тѣлесныхъ органовъ заключаетъ много таинственнаго и загадочнаго, надъ чѣмъ пытливый умъ долженъ останавливаться. „Какъ безплотное удерживается кровью и дыханіемъ? Почему при оскудѣніи послѣднихъ отходитъ душа? Какъ посредствомъ души питается тѣло, и какъ душа чрезъ тѣло принимаетъ участіе въ страстяхъ? Какъ признаки страстей отпечатываются въ тѣлѣ¹⁾.

Есть, наконецъ, и еще особый рядъ душевныхъ состояній, зависящихъ отъ связи души съ тѣломъ и ихъ взаимодѣйствія, и о нихъ должна также разсуждать наука о душѣ: „объ успокоеніи во время сна, о сонныхъ видѣніяхъ, и вообще о всемъ, что населяетъ этотъ малый миръ—человѣка намъ должно любомудрствовать“²⁾), дабы полно и всесторонне обнять столь важный предметъ нашего познанія.

Послѣ этого не трудно будетъ видѣть, что человѣкъ въ силу особенной своей природы, имѣетъ особое, отличное отъ всѣхъ прочихъ тварей, назначеніе, а посему неизбѣженъ и послѣдній вопросъ о цѣли и назначеніи его, вопросъ о томъ, „куда тебѣ стремиться... и гдѣ тебѣ остановиться; дѣйствительно ли то жизнь, какою теперь живешь, или есть и другая кромѣ ея“³⁾?

Вотъ вопросы, которые ставили св. отцы церкви въ своихъ разсужденіяхъ о душѣ человѣческой и которыми опредѣляется у нихъ область и предметъ ея изслѣдованія.

Но указанная область изслѣдованія о душѣ, по учению святыхъ отцевъ, въ смыслѣ глубины и широты ея познаній имѣеть свои границы. Наши познанія, какъ плодъ ограниченного ума человѣческаго, не могутъ быть безусловными; есть предѣлы, за которыми наль разумъ теряетъ свой авторитетъ и гдѣ его должно замѣнить чувство вѣры, утверждающейся на довѣріи къ Слову Божію. Такъ, самое существо души человѣческой для насъ недоступно, отношеніе ея къ тѣлу также составляетъ для насъ тайну недоступную⁴⁾). Во всѣхъ другихъ вопросахъ, касающихся этого предмета, также есть стороны, не подлежащія нашему разуму. Здѣсь изслѣдователь долженъ съ осторожностью

¹⁾ Ibid. 158.

²⁾ Ibid. 39, 40.

³⁾ Ibid., 40.

⁴⁾ Св. Иоан. Злат. Рус. пер. 1895. I. кн. 2. стр. 528, 529.

проходить мимо непостижимаго, таинственного и загадочнаго въ природѣ души, не усиливаясь обнять то, чего не въ силахъ постичь разумъ человѣческій. Приступая къ изслѣдованію вопроса о душѣ, святые отцы напередъ знали, „какая тайна естества“¹⁾ и не касались ея своимъ разсудкомъ. Мы можемъ судить о природѣ нашей души, ея свойствахъ и способностяхъ, но что такое душа сама въ себѣ, что она представляетъ собою по самому существу своему, все это составляетъ область для нашего разума недоступную. „Мы нисколько не знаемъ сущности нашей души“²⁾, ибо „никто никогда не видѣлъ ее самой въ себѣ, безъ тѣла“³⁾, со всею рѣшительностью замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ. „Даже и того нельзя сказать, какъ она находится въ нашемъ тѣлѣ“⁴⁾.

Образъ соединенія души съ тѣломъ, какъ различныхъ по природѣ предметовъ, и, по словамъ Григорія Нисскаго, составляетъ достояніе вѣры⁵⁾, вслѣдствіе чего пытливые умы при изученіи души человѣческой должны полагать себѣ опредѣленный предѣлъ. Всегда слѣдуетъ помнить, что въ этой области намъ доступно лишь „то, что душа существуетъ въ нашемъ тѣлѣ, а какъ она существуетъ, этого мы не знаемъ“⁶⁾. Предѣтами вопросами останавливается въ недоумѣніи даже такой глубокомысленный богословъ, какъ бл. Августинъ, который со всею смѣлостью разрѣшалъ многія догматическія трудности. Какъ прямой и правдивый изслѣдователь, онъ долженъ быть сознаться, что не можетъ дать надлежащаго рѣшенія тому, какъ происходитъ душа⁷⁾.

Главнымъ препятствиемъ, такъ сказать, застилающимъ отъ насъ природу чистаго духа, является то, что познаніе души совершается черезъ посредство духовно-тѣлеснаго существа: грубая плоть, подобно туману, не позволяетъ разсмотретьъ тонкихъ движений духа и всѣ проявленія душевной жизни, исходя

¹⁾ Св. Григ. Бог. III, 157.

²⁾ Св. Іоан. Злат. Прот. Аном. V, т. I, ч. 2, стр. 328.

³⁾ Къ Фед. Падшему, т. I, кн. 1, стр. 22.

⁴⁾ Противъ Аном. V, т. I, V, 2, стр. 528.

⁵⁾ Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 39.

⁶⁾ Противъ Аном. V, т. I, кн. II, стр. 529.

⁷⁾ De gen. ad. litt. x, 16, п. 29. См. Антр. Гр. Нис. А. Март.

изъ посредствующаго источника, теряютъ свою первоначальную ясность и интенсивность. Ставя на разрѣшеніе вопросъ о томъ, „какова то будетъ вѣчная жизнь святыхъ, которой не видѣлъ глазъ и не слышало ухо и которая не всходила на сердце человѣку“, бл. Августинъ въ дружелюбной бесѣдѣ со своею матерью приходитъ къ тому заключенію, что полное познаніе этого состоянія возможно лишь тогда, когда бы въ душѣ умолкло возстаніе плоти¹⁾. Понимая невозможность постиженія сущности душевной жизни и несовершенство нашихъ познаній о душѣ, св. Іоаннъ Златоустъ замѣчаетъ: „Если бы возможно было увидѣть красоту души тѣлесными очами, ты бы посмѣялся надъ всеми этими примѣрами тѣль, такъ слабо они представляютъ намъ благолѣпіе души“²⁾.

Изъ представленнаго обзора предметовъ святоотеческаго ученія о душевной жизни ясно открываются три стороны науки о душѣ понимаемой въ смыслѣ систематического изученія сего предмета, а именно: а) основа и послѣдняя причина самого бытія душевныхъ явленій и связи ихъ съ тѣлеснымъ организмомъ, сообщающая душѣ характеръ самостоятельной субстанціи; б) основные силы и способности душевной жизни, непосредственно обнаруживающіяся въ своемъ бытіи, взаимной зависимости и соотношеніяхъ, и в) неразрывно связанные съ ними физіологические процессы и измѣненія въ тѣлесномъ организмѣ, поскольку они доступны виѣшнему наблюденію и опыту. Всѣ эти стороны душевной жизни, какъ одинаково важны, разматриваются отцами церкви съ болѣшею или менѣею подробностью. Но съ особеною полнотою изслѣдуются послѣднія двѣ стороны, какъ имѣющія непосредственное отношеніе къ нравоученію.

Отмѣченныя нами три стороны въ наукѣ о душѣ указываютъ намъ и тотъ естественный порядокъ расположенія материала, котораго мы будемъ держаться въ своемъ разсужденіи, вслѣдствіе чего святоотеческое ученіе о душѣ само собою распадается на три части.

Содержаніемъ первой части послужитъ разрѣшеніе вопроса о свойствахъ бытія души человѣческой, или частнѣ: 1) о дѣй-

¹⁾ Апологетика Лютарда 897.

²⁾ Іоан. Злат. къ Фед. Падш. т. I, ч. I, стр. 23.

ствительномъ (субстанциальномъ) бытія ея; 2) о единствѣ душевнаго начала при разнообразіи душевныхъ силъ; 3) о невещественности души; 4) о происхоженіи ея и 5) безсмертіи.

Содержаніе второй составитъ рѣшеніе вопроса о свойствахъ жизни и дѣятельности души, или частнѣ: 1) о силѣ или способности разума; 2) о способности чувства; 3) о свободѣ воли, а въ связи съ ними и о всѣхъ другихъ разнообразныхъ обнаруженіяхъ, составляющихъ жизнь нашей души.

Наконецъ, содержаніемъ третьей части послужитъ рѣшеніе вопроса о взаимномъ отношеніи души и тѣла, куда между прочимъ войдутъ: 1) состоянія нормальная, стоящія въ связи съ индивидуальностью, возрастомъ, поломъ и проч., и 2) состоянія нормальная, зависящія отъ случайныхъ причинъ.

Субстанциальность душевнаго начала по учению Св. Отцевъ Церкви.

Истина бытія души, какъ самостоятельного начала, лежащаго въ основѣ всѣхъ явлений внутренней жизни человѣка, принадлежитъ къ числу тѣхъ самоочевидныхъ истинъ, которыя, будучи правильно поняты, не требуютъ особыхъ доказательствъ. Это своего рода научная аксиома, сама по себѣ очевидная и несомнѣнная, которая, не нуждаясь въ особыхъ доказательствахъ, и безъ нихъ сохраняетъ свою силу ничѣмъ неопровергимой истины. Тѣмъ не менѣе во всѣ времена и до нашихъ дней горделивый разумъ, ослѣпляемый жаждою познанія, возбуждалъ и не перестаетъ возбуждать сомнѣнія въ истинѣ бытія души, какъ особой субстанціи. Имѣя въ виду потребность своего времени, въ виду господства материалистическихъ воззрѣній въ языческо-философскомъ сознаніи, и святые отцы въ своихъ твореніяхъ всегда признавали необходимымъ рационально обосновать самоочевидность и несомнѣнность означенной истины бытія души, и останавливались надъ нею, какъ увидимъ ниже, довольно внимательно. Нѣкоторые изъ нихъ вопросъ о бытіи души полагали даже въ основу цѣлыхъ разсужденій о душѣ, какъ такой вопросъ, положительное или отрицательное рѣшеніе котораго создаетъ соотвѣтствующую почву для дальнѣйшихъ сужденій о духовной при-

родѣ человѣка. Св. Максимъ Исповѣдникъ въ планѣ своего трактата о душѣ, въ началѣ изслѣдованія, спрашиваетъ: „прежде всего предложу, какъ это бываетъ, что душа сама о себѣ самой можетъ имѣть познаніе; потомъ, чѣмъ доказывается бытіе ея; далѣе, дѣйствительно ли она сущность или случайность, или сложная; тутъ же—смертна ли она, или бессмертна; наконецъ—словесно-разумна, или безсловесно-неразумна. Въ сочиненіяхъ о душѣ обыкновенно изслѣдуютъ преимущественно это, такъ какъ это весьма кстати и притомъ можетъ выказать ея свойства“¹⁾). Вмѣстѣ съ святыми отцами и мы поставляемъ на ихъ разрѣшеніе этотъ коренной вопросъ познанія души человѣческой: существуетъ ли душа, и если она имѣетъ бытіе, то какое именно? Что душа человѣческая имѣеть бытіе, въ этомъ никто изъ св. отцевъ не возбуждалъ сомнѣній. Самое понятіе о душѣ и постоянные разсужденія о ней убѣждали ихъ въ ея несомнѣнномъ существованіи. Иной вопросъ о самомъ образѣ ея бытія, существуетъ ли наша душа, какъ субстанція, самостоятельная сущность, или же она случайна? Вопросъ этотъ и служитъ предметомъ тщательного изслѣдованія со стороны св. отцевъ церкви.

Но прежде чѣмъ излагать святоотеческое учение о субстанциальности душевнаго начала, необходимо предварительно выяснить самое понятіе сущности или субстанціи²⁾, какое обыкновенно соединяется съ этими словами въ святоотеческой философіи. Подъ субстанціей въ абсолютномъ значеніи этого слова св. отцы разумѣли начало самопричинное, самоистинное и безгранично свободное въ себѣ³⁾, и такое понятіе безъ всякаго ограниченія усвоется ими только безконечно единому Богу⁴⁾. Само собою разумѣется, что нельзя мыслить душу субстанциальнымъ началомъ въ этомъ смыслѣ. Понятіе субстанціи въ этомъ значеніи не приложимо къ существу, имѣющему причину своего бытія и свободы дѣятельности ви-

¹⁾ S. Maximi Confessoris. Tom. Secund. pag. 195. У Кашм. стр. 34.

²⁾ Понятіе „сущности“ на латинскомъ языке выражается словомъ „substantia“, а на греческомъ „οὐσία“, при чемъ въ этихъ словахъ заключается одинаковое и по существу тождественное содержаніе.

³⁾ Св. Гр. Бог. ч. III. стр. 29. О Богѣ Сынѣ.

⁴⁾ Татианъ. Философ. отц. и уч. церкви. К. Скворцова. Киевъ 1868 г. стр. 39.

себя, и святые отцы никогда не называли душу субстанциальным началом въ этомъ смыслѣ. Во всѣхъ же другихъ случаяхъ подъ субстанцией отцы церкви мыслятъ только неизмѣнныя міровыя начала, лежащія въ основѣ безконечнаго разнообразія вещей и явлений въ этихъ вещахъ, или ту неизмѣнную основу, которая необходимо остается въ каждой вещи по отвлеченіи отъ нея всѣхъ свойствъ и явлений, возникающихъ въ ней подъ вліяніемъ разнаго рода воздействиій. „Сущность (substantia) есть то, изъясняетъ св. Максимъ Исповѣдникъ, что пребываетъ безсмѣнно тѣмъ же и по числу остается однимъ, несмотря на то, что оно способно къ принятію противоположностей по частямъ“¹⁾). Эти „противоположности“ или разнообразныя измѣненія въ вещахъ, къ принятію которыхъ способна сущность, на языкѣ отцевъ церкви, называются случайностями.

Все разнообразіе вещей сводится къ двумъ началамъ: протяженному или материальному, непротяженному или духовному. Оба эти начала, по свойству ихъ субстанциальной природы, способны къ принятію противоположностей. Сводя весь миръ вещей къ этимъ двумъ видамъ бытія, св. Максимъ исповѣдникъ слѣдующимъ образомъ изъясняетъ это свойство субстанціи, по которому она способна къ воспріятію всего измѣнчиваго и противоположнаго. „Изъ всего сотворенаго, говоритъ онъ, одно словесно-разумно и умно и способно къ принятію противоположностей, какъ то: добродѣтели и порока, вѣдѣнія и невѣдѣства; а другое—различные тѣла, составленыя изъ противоположностей, то есть земли, воздуха, огня, воды“²⁾). „Глупость и мудрость не тождественны между собою, однако же бываютъ въ одномъ человѣкѣ, и сущность ими не дѣлится, но сами они дѣлятся въ той же сущности“³⁾.

Чтобы яснѣе представить святоотеческое понятіе о субстанціи и случайностяхъ, воспользуемся некоторыми примѣрами, посредствомъ которыхъ отцы церкви изображаютъ случайное въ вещахъ въ противоположность ихъ субстанциальности.

¹⁾ Maximi Confes. De anima. tom. 2. pag. 196. См. у Кашм. 47.

²⁾ Ibid. 50. 51.

³⁾ Св. Гр. Бог. III. 63.

„Вѣкъ не есть какое-либо существо, но предметъ не самостоятельный; это принадлежность существъ, имѣющихъ рожденное естество“¹⁾). Отсюда время не есть сущность, а только свойство сущности. То же самое можно сказать о свѣтѣ и тьмѣ, какъ видимыхъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ материальной субстанціи, не имѣющихъ въ себѣ самостоятельного бытія. „Сіяніе происходитъ изъ огня и существуетъ вмѣстѣ съ огнемъ, отъ огня оно не можетъ быть отдельено; ибо откуда огонь, оттуда и сіяніе, сіяніе само по себѣ не существуетъ“²⁾). „Сіяніе и бытіе свое получаетъ отъ огня и существуетъ съ огнемъ, потому что оно, по свойству своему, такъ же нераздѣльно отъ огня, какъ лучъ отъ солнца; какъ свѣтъ съ огнемъ, такъ лучъ съ солнцемъ. Но какъ тотъ, такъ и другой изъ сихъ предметовъ не существуетъ самъ по себѣ, но имѣетъ бытіе свое въ томъ, изъ чего происходитъ“³⁾). „Свѣтъ“, т. е. освѣщеніе, „неотлучно рождающійся отъ огня и всегда въ немъ пребывающій не имѣетъ особой отъ огня ипостаси, ибо есть естественное свойство огня“⁴⁾). Съ противоположной стороны „тьма не какая-либо сущность, но нѣчто случайное; тѣло наше есть нѣкая сущность, а производимая имъ тѣнь есть нѣчто случайное, а не сущность. Домъ, въ которомъ нѣть оконъ, исполненъ тьмы, но, по внесеніи свѣтильника, освѣщается; между тѣмъ какъ тьма не переходитъ въ другое мѣсто; потому что не имѣла самостоятельности и была чѣмъ то безсущнымъ“⁵⁾). „Тьма не что-либо самостоятельное, по видоизмененіе въ воздухѣ, произведенное лишенiemъ свѣта“⁶⁾). Подобно сему „тѣло должно называть существомъ, а болѣзнь и здоровье случайностью и поврежденіе и смерть есть имена случайностей, а не сущности“⁷⁾.

Отсюда слѣдуетъ, что и время, и свѣтъ, и тьма, и болѣзнь

¹⁾ Бл. Феод. на посл. къ Евр. Хр. Чт. 1843. I. 160.

²⁾ Бл. Феод. на посл. къ Евр. Хр. Чт. 1843. I. 161, 162.

³⁾ Бл. Феод. кр. изл. Бож. догм. Хр. Чт. 1844. IV. 186, 187.

⁴⁾ Св. И. Дам. Изл. прав. исп. тѣр. гл. VIII. Хр. Чт. 1839. I. 318.

⁵⁾ Бл. Феод. толк. на кн. Быт. вопр. 8. по изд. Мос. 1855 г. стр. 15. Снес. Хр. Чт. 1843. III. 329, 330.

⁶⁾ Вас. Вел. на шестод. V. Тв. Св. Отц. V. 31.

⁷⁾ Бл. Феод. Хр. Чт. 1846. I. 384.

суть только ви́шня обнаружения нѣкоей материальной субстанцией, составляющей неизмѣнную основу вещественного міра.

То же и въ природѣ существъ духовно-разумныхъ. Духовную субстанцію составляетъ то, что содержится во всякомъ духовномъ явленіи, какъ внутренно опредѣляющее его природу начало. Все то, что не составляетъ этого неизмѣнного начала, является случайностью. „Слово“, напримѣръ, „въ человѣкѣ не человѣкъ, и говорится, что оно не у человѣка, но въ человѣкѣ, потому что оно не живое существо, не что-либо самостоятельное“¹⁾). И вообще— „слово, мудрость, сила и образъ человѣка суть принадлежности человѣка, а не существуютъ сами по себѣ“²⁾) Равнымъ образомъ, „лукавство не есть что-либо самостоятельное, подобно какому-нибудь животному, и сущности его мы не должны представлять себѣ чѣмъ-то получившимъ самостоятельность. Зло есть лишеніе добра³⁾, не живая и одушевленная сущность, но состояніе души, противоположное добродѣтели⁴⁾), грѣхъ даже не есть что-либо отдѣльное и нигдѣ не встрѣчается въ собственной своей самостоятельности“⁵⁾.

Изъ указанныхъ примѣровъ слѣдуетъ, что субстанція какъ нѣчто „само по себѣ существующее“, противополагается предмету, который не существуетъ самъ по себѣ, но имѣеть бытіе свое въ томъ, изъ чего происходитъ⁶⁾), и именно: „дѣйствію, не имѣющему самобытности“⁷⁾), поелику „никакое дѣйствіе не имѣть самостоятельности“⁸⁾), „свойству“⁹⁾), „состоянію“¹⁰⁾), „видоизмѣненію“¹¹⁾ и „общему понятію, представляемому только въ умѣ и не имѣющему бытія ни въ какой самостоятельности“¹²⁾.

¹⁾ Вас. Вел. прот. Савелл. Ар. и Ан. Тв. Св. Отц. т. VIII. 377.

²⁾ Св. Діон. Алекс. посл. къ Павл. Самос. Хр. Чт. IV. 10.

³⁾ Вас. Вел. о томъ, что Богъ не вин. зла. Тв. Св. Отц. VIII, 153.

⁴⁾ Вас. Вел. на шестод. Тв. Св. Отц. V, 30.

⁵⁾ Вас. Вел. подвиг. уст. Тв. Св. Отц. IX, 402.

⁶⁾ Бл. Феод. Крит. изл. Бож. догм. Хр. Чт. 1844, IV, 187.

⁷⁾ Ibid.

⁸⁾ Св. Вас. Вел. опр. на защ. р. Еян. Тв. Св. Отц. VII, 161.

⁹⁾ Св. И. Дамаск. из. ир. в. г. VII. Хр. Чт. 1839. I, 318.

¹⁰⁾ Св. Вас. Вел. на шест. бес. 2. Тв. Св. Отц. V, 30. ¹¹⁾ Ibid.

¹²⁾ Св. Вас. Вел. о св. Дух. къ Св. Амфил. Тв. Св. Отц. VII, 295.

Въ указанномъ и изъясненномъ смыслѣ „субстанція“ прилагается святыми отцами церкви и къ понятію о душѣ. Душа именуется сущностью или что то же субстанціей Густиномъ Философомъ, Ириеемъ Ліонскимъ, Григориемъ Нисскимъ, Максимомъ Исповѣдникомъ, Афанасиемъ Великимъ, Ioannomъ Златоустомъ, Ioannomъ Дамаскинымъ и другими. Субстанціальность душевнаго начала разъясняется поименованными церковными писателями съ различныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ.

Опредѣляя основной признакъ субстанціальности души, ея самостоятельность, св. Густинъ Философъ говоритъ, что она есть „сущность сама по себѣ существующая“¹⁾). Понятіе о самобытности въ отношеніи къ душѣ имѣетъ, однако, ограничительное значеніе. По своему происхожденію душа всецѣло обязана творческому акту Создателя и посему называется „сущностью рожденною“²⁾ и имѣющею средство съ небеснымъ³⁾), „отнюдь впрочемъ не Божескаго естества“⁴⁾). Но съ другой стороны, получивъ бытіе отъ Безначального въ вѣчномъ началѣ бытія, она уже не перестанетъ существовать какъ сущность „бесмертная“⁵⁾). Принадлежа по природѣ своей къ міру духовному, она не заключаетъ въ себѣ никакой вещественности и есть сущность „невидимая и духовная“⁶⁾), „безтѣлесная“⁷⁾), „тѣлесными очами по своей природѣ невидимая“⁸⁾), и поэтому „безвидная“⁹⁾). Въ то же время будучи сущностью духовною, она не отрицає собою все другое и не отрицає возможности общенія съ матеріей. Въ человѣкѣ, напримѣръ, оба эти начала даже предполагаютъ другъ друга: плоть предполагаетъ душу, какъ свою образующую идею, душа предполагаетъ тѣло, какъ способъ своей связи съ міромъ матеріи. Въ этомъ смыслѣ душа есть сущность, хотя и „превосходнѣйшая тѣла“¹⁰⁾, но дѣй-

¹⁾ Quaest. Graecor. ad Christian. pag. 538; у Кашм. 51.

²⁾ Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. стр. 214.

³⁾ Св. Ioan. Злат. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. I. 174.

⁴⁾ Его же. Сл. 4 И насади Богъ рай. Маргар., къ Ант. нар. бесѣд. 3.

⁵⁾ Св. Ioan. Злат. на кн. Быт. бесѣд. 13. Си. бесѣд. 22.

⁶⁾ Его же. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. I. 174.

⁷⁾ Св. Ioan. Дам. Точн. изл. ир. вѣр. Москв. 1844. стр. 92.

⁸⁾ Ibid. ⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁾ Св. Ioan. Злат. на кн. Быт. бес. 13.

ствующая посредством органического тѣла, и „сообщающая ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения“¹⁾, „сущность“, способная воспринимать чувственное, доколѣ сопри существует природа, способная къ принятію того“²⁾, „обита ющая въ тѣлѣ виновница жизни“³⁾.

Различие материального и духовного началъ, при всей ихъ очевидной противоположности, лежитъ весьма глубоко. Сущность душевного начала заключается въ его разумности, чувствѣ и свободѣ. Отсюда душа есть „сущность умственная“⁴⁾, „разумная“⁵⁾, и „словесно-разумная“⁶⁾, „сущность свободная, одаренная способностью хотѣть и дѣйствовать“, „измѣняемая въ волѣ“⁷⁾. Раскрывая ту мысль, что душа наша, какъ сущность, сама владѣеть сродными ей дѣйствіями, а не принадлежитъ чѣму-либо другому, какъ дѣйствие, св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ: „если душа сама по себѣ, или иначе, по своей сущности, словесно-разумна и умственна, то, конечно, и самоупостасна; а если самоупостасна, то она будетъ дѣйствовать сама по себѣ, естественно и сама чрезъ себя и съ тѣломъ, умствуя и размыслия по естеству и никогда не отдѣляясь отъ умственныхъ силъ, естественно ей присущихъ“⁸⁾. „Если же душа приобрѣтаетъ способность ума и мышленія отъ тѣла, такъ что безъ сего послѣдняго не можетъ имѣть той способности, то она, конечно, не будетъ самоупостасною. А если она не самоупостасна, то очевидно и не сущность; не будучи же самоупостасною сущностью, она будетъ случайна“⁹⁾.

Несомнѣнность и самоочевидность истины бытія души, какъ субстанціи, у отцевъ церкви раскрыта полно и всесторонне. Доказательства этой истины они заимствуютъ изъ наблюдений надъ природою нашего тѣлеснаго организма, изъ наблюдений надъ природою духа и, наконецъ, изъ фактовъ взаимодѣйствія двухъ означенныхъ формъ человѣческаго существа.

¹⁾ Св. Иоан. Дам. Точ. из. пр. в. 92.

²⁾ Св. Григ. Нис. о душѣ и воскр. стр. 214.

³⁾ Maxim. Confes. De anima. том. II. pag. 20. У Кашм. 43.

⁴⁾ Св. Иоан. Дам. Точ. из. прав. вѣр. Москв. 1844 г. стр. 92.

⁵⁾ Бл. Феод. о челов. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

⁶⁾ Св. Иоан. Дам. Точн. изл. пр. вѣр. Москв. 1844. 92.

⁸⁾ Доброт. ч. II. Калл. и Инг. г. 69.

⁷⁾ Ibid.
⁹⁾ Ibid.

Уже простое наблюденіе надъ свойствами жизни нашего тѣла и его отправленіями приводили отцевъ церкви къ признанію особой духовной сущности, безъ которой организмъ теряетъ жизеспособность и разрушается. „Если въ самомъ тѣлесномъ организме живетъ жизненная сила, то куда она дѣвается со смертію. Вѣдь органическое устройство тѣла въ полной мѣрѣ то же и въ умершихъ“¹⁾ и нѣтъ видимой причины прекращать ему свои отправленія. Но причины эти, очевидно, не въ самомъ тѣлесномъ организме, а въ разлученіи души съ тѣломъ, и только тогда движется оно, когда въ органахъ есть чувствительность и въ ней дѣйствуетъ умственная сила, которая собственными своими стремленіями, какъ угодно ей, движетъ и чувственные органы“²⁾. Нельзя отвергать существованіе души, какъ особой независимой отъ тѣла сущности, не владая въ логическое противорѣчіе. Если даже тѣло, само по себѣ мертвое и инертное, признается самостоятельной материальною сущностью, то кто станетъ отрицать значеніе таковой за душою, сообщающей жизнь и движение тѣлесному организму. „Если и тѣло сущность“, замѣчаетъ Св. Максимъ Исповѣдникъ, „душа уже необходимо сущность“. Ибо нельзя допустить, по его словамъ, чтобы дающее жизнь было лишено субстанціального значенія въ то время, какъ является сущностью и то, чему сообщается жизнь; „поговори же скажетъ никто, что несуществующее есть причина бытія какой-либо вещи дѣйствительно существующей, и наоборотъ, чтобы то, въ чемъ обитаетъ нѣчто, и то, что не можетъ быть безъ него, было причиною того, что въ немъ обитаетъ и безъ чего оно не можетъ быть“³⁾. Необходимость признанія души, какъ самостоятельной отъ тѣла сущности настолько велика, что ее нельзя отвергать, не впадая въ абсурдъ. Отмѣтная необходимость и очевидность для разума этой истины, Густинъ Мученикъ разсуждаетъ: „Тому необходимо быть самому по себѣ, какъ нетленному по своей природѣ, присутствиемъ чего тѣло само по себѣ пріобщается жизни и

¹⁾ Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. IV. 213.

²⁾ Ibid. 213.

³⁾ S. Maxim. Confes. De anima. том. II, pag. 196. См. у Кашм. 54.

чувства и размышленія, а съ отсутствиемъ опять становится и мертвымъ, и безчувственнымъ и неразмыслительнымъ”¹⁾.

Держась строго логическихъ разсужденій и заключая отъ жизни живого организма къ существованію въ немъ дѣйствующей и живущей духовной сущности, отцы церкви имѣли въ виду, что при этомъ направленіи мысли съ одинаковымъ правомъ можно сдѣлать и тотъ выводъ, что и всѣмъ животнымъ присуща также нѣкая духовная сила, дающая имъ жизнь. Со стороны внѣшнихъ проявленій жизнь человѣка и животныхъ представляеть такъ много общаго, что и для болѣе тонкаго наблюденія характерныя особенности ихъ не всегда представляются доступными. Вотъ почему съ глубокой древности и до настоящаго времени высказывались и высказываются мнѣнія о родствѣ животныхъ съ человѣкомъ и объ ихъ родственной душѣ, различающейся лишь степенью способностей и внѣшнихъ проявленій. Это же сходство человѣка съ животными было причиной тѣхъ ложныхъ сужденій о душѣ человѣческой, какія высказывались древними философами. Одни, напримѣръ, признавали съдалищемъ духовной жизни плоть и кровь²⁾, другіе называли душу просто воздухомъ или огнемъ³⁾ и т. п. По этой причинѣ доказательства сущности души человѣческой, заимствованныя изъ наблюденій надъ жизнью и дѣятельностью тѣлесного организма, нельзя признать достаточными. Жизнь—это общий даръ, одинаково принадлежащий какъ человѣку, такъ и животнымъ и даже растеніямъ⁴⁾.

Новый видъ доказательствъ истины бытія души, какъ особой душевной сущности или субстанціи, открывается изъ наблюденій надъ ея отношеніемъ къ тѣлу. Общее положеніе, выставляемое святыми отцами въ этомъ случаѣ состоить въ томъ, что душа не только не сливается съ чувственной природой человѣка, но занимаетъ въ отношеніи къ ней господствующее положеніе. Правда, тѣло настолько тѣсно и внутренно связано съ душою, что душа только въ совокупности съ нимъ можетъ

¹⁾ Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. Кашм. 53.

²⁾ Ерм. Осмѣн. яз. филос.

³⁾ Св. Григ. Богос. О душѣ.

⁴⁾ Ант. Вел. Наст. для нрав. чел. 166. Хр. Чт. 1821. I.

образовать полнаго человѣка¹⁾, но въ отношеніи къ душѣ есть не болѣе, какъ жилицъ въ отношеніи къ своему жилищу²⁾, отъ которого вполнѣ зависитъ сообщить такой или иной характеръ своему жилью, но на которое послѣднее не можетъ производить подобнаго вліянія³⁾. Она оживляетъ, одухотворяетъ и руководить всѣми дѣйствіями тѣлеснаго организма. „Движется тѣло только тогда, когда въ органахъ есть чувствительность, и въ ней дѣйствуетъ умственная сила, которая собственными своими стремленіями, какъ угодно ей, движетъ чувственными органами⁴⁾. При этомъ душа чужда какого-либо пристрастія къ тѣлу и не только не потворствуетъ его влеченіямъ, но весьма нерѣдко вступаетъ съ ними въ борьбу и одолѣваетъ ихъ. Заключая въ себѣ самой свою жизнеспособность, душа не перестаетъ существовать и тогда, когда тѣло подвергается тлѣнію и разрушается. А „могущее отдѣляться отъ пристрастія къ тѣлу можетъ и отдѣляться отъ тѣла и не подвергаться тлѣнію“⁵⁾. Разсуждая о свободѣ души человѣческой, Оригенъ съ особеною силою выясняетъ тотъ замѣчательный психический фактъ, что душа не всегда безусловно подчиняется влеченіямъ плоти, а можетъ, если захочетъ, дѣйствовать совершенно самостоятельно и даже вопреки имъ, вступая подчасъ въ самую рѣшительную борьбу съ ними и одолѣвая ихъ⁶⁾. Самая сильная стремленія и влечения нашей чувственной природы, каковы страсти, и тѣ легко могутъ быть укрощаемы силою нашего ума и свободной воли. Вообще нужно сказать, что „человѣкъ сколько ни сильны бываютъ его стремленія, всегда можетъ укрощать онъя умомъ своимъ. Слѣдовательно, этотъ умъ есть нѣчто отличное отъ тѣла“⁷⁾. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что душа не стѣснена предѣлами плоти⁸⁾ и независимо отъ тѣла можетъ

¹⁾ Св. Діонис. Ареоп. церк. священнонач. ч. II. § 7, стр. 32. Си. Св. Іуст. муч. De resurrect. п. 8. Dialog. cum. tryph. п. 40. См. у еп. Сильв. 217. III.

²⁾ Ibid. 217.

³⁾ Ibid. 217.

⁴⁾ Св. Григ. Нис. О душ. и воскр. IV. 213. См. у еп. Сильв. 217. III.

⁵⁾ Iust. Quaest Graecor. ad Chrisian. pag. 538. См. Кашм. 54.

⁶⁾ De princip. lib. III. с. п. 2. et. 3. с. 4. п. 2—4. У еп. Сильв. III. 217.

⁷⁾ Св. Асан. Алекс. о томъ, что чл. мож. познав. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.

⁸⁾ Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 37—38.

имѣть свою самостоятельность¹⁾, что она самовластна²⁾, хотя и находится во взаимодѣйствіи съ тѣломъ³⁾, предпочтительна тѣлу⁴⁾, и мыслима внѣ его⁵⁾, какъ самостоятельная⁶⁾ и высшая его⁷⁾, невидимая и духовная сущность⁸⁾, что она свойственна духу и по чрезвычайной тонкости своей есть существо удободвижимое, быстролетное, неутомимое⁹⁾, что, наконецъ, она есть существо удобосозерцаемое¹⁰⁾, божественный и неугасаемый свѣтъ, заключенный въ пещерѣ, существо, не имѣющее нужды ни въ чемъ обременяющемъ¹¹⁾.

Въ особенности наглядно изображается взаимное отношеніе чувственной и духовной природы человѣка св. Аѳанасіемъ Александрийскимъ, который на основаніи этого въ концѣ концовъ приходитъ къ заключенію о необходимости признанія особаго духовнаго начала въ человѣкѣ. „Отчего бываетъ“, спрашиваетъ онъ, „что глазъ, созданный для того, чтобы видѣть, ухо для того, чтобы слышать, отъ однихъ предметовъ отвращаются, а другіе любятъ? Кто воспрещаетъ глазу видѣть? Кто удерживаетъ отъ слышанія ухо, которому природою назначено слышать? Кто не даетъ часто вкусу предаваться естественному своему расположению вкушать? Кто удерживаетъ руку, которая отъ природы создана на то, чтобы дѣйствовать? Кто велитъ обонянію, назначенному для ощущенія запаховъ, воздерживаться отъ сего? Кто такъ распоряжается тѣломъ, вопреки его стремленіямъ; или какимъ образомъ тѣло, отвращаясь отъ того, къ чему влечетъ его природа, покоряется внутреніямъ *какою-то другого существа* и слѣдуетъ его мановеніямъ? Сіи опыты показываютъ не иное что, какъ то, что тѣломъ управляетъ разумная душа: поелику тѣло не можетъ приводить себя въ движение, но движется и управляется чѣмъ-то

¹⁾ Св. І. Злат. т. I, кн. 2, стр. 230. ²⁾ Св. Кир. Іерус. оглас. IV, п. 21.

³⁾ Св. Аѳан. Алекс. Тв. Св. Отц. 1851. г. 9, кн. 1, стр. 51—55.

⁴⁾ Св. Макар. Доброт. т. 3, стр. 179. Сп. Иоан. Злат. т. 3, кн. I, стр. 101.

⁵⁾ Just. Quaest. Graec. ad. Christian. pag. 537. edit. 1742. См. Кашм. 39.

⁶⁾ Ibid. ⁷⁾ Ibid.

⁸⁾ Quaest. et respons. ad orthod. pag. 466. 470. quaest. 76. См. Кашм. 39.

⁹⁾ Св. Мак. Вел. Хр. Чт. 1837, II, 118, 119.

¹⁰⁾ Св. Гр. Бог. Посл. 1 къ Евагр. Тв. Св. Отц. IV, 188.

¹¹⁾ Св. Вас. Вел. бесѣд. 21, ч. IV, 330.

другимъ, подобно какъ и конь не самъ запрягаетъ себя и гонить, но его хозяинъ¹⁾. „Дѣло глаза—видѣть только, ушей—слышать, устъ—вкусить. Глазъ—напр. только видѣть, ухо—только слышать, уста только вкушаютъ, ноздри только обонять, руки только осязать; но что должно видѣть и слышать, что осязать, вкушать и обонять, опредѣлить это—дѣло не чувствъ“ (т. е. тѣлесныхъ органовъ), „но долгъ души, и именно ума. Рука можетъ схватить мечъ, уста могутъ принять и ядъ; но они сами по себѣ не понимаютъ, что сіи вещи вредны, ежели умъ неказываетъ имъ сего. И чтобы яснѣе видѣть истину изъ подобія, возьмемъ въ примѣръ хорошо настроенную лиру и музыканта, который искусно владѣеть ею. Какъ въ лирѣ каждая струна имѣетъ свой тонъ, одна густой, другая тонкій, та средній, эта высокій, иная иной; но доколѣ музыкантъ не коснется ихъ, дотолѣ нельзя узнать ихъ гармоніи и согласія, которые ясно обнаруживаются, какъ скоро владѣющій лирою ударить по струнамъ и извлечетъ изъ нихъ стройные звуки: подобно тому и душа только тогда усматриваетъ и узнаетъ, что ей должно дѣлать, когда всѣ чувства тѣлесныя, какъ струны въ лирѣ, хорошо настроены, когда художникъ-умъ управляетъ оными. Сія способность свойственна только людямъ, и въ ней то заключается разумность души человѣческой“²⁾.

Особенное вниманіе при доказательствахъ субстанціальности душевнаго начала святые отцы обращали на разумъ, чувство и свободу, какъ такія свойства и способности души, которые чужды матеріальности и исключаютъ всякую мысль о ея вещественности.

Тертуліанъ утверждаетъ, что хотя душа, вслѣдствіе своей внутренней связи съ тѣломъ, не иначе можетъ дѣйствовать во внѣ, какъ только при помощи тѣла, но тѣмъ не менѣе она не столько зависитъ отъ тѣла, чтобы и безъ него не могла сама собою мыслить, чувствовать и желать³⁾. Природа и дѣйствія

¹⁾ Св. Аѳ. Ал. о томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837, IV, 120.

²⁾ Св. Аѳ. Алекс. о томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837, IV, 116, 117.

³⁾ Терт. De resurrect. carn. п. 17. У еп. Сильв. Опыт. пр. догм. бог. III. 218.

нашихъ чувствъ и мыслей ясно доказываютъ, что душа не стѣсняется предѣлами плоти и дѣйствуетъ независимо отъ нея¹⁾.

Наше познаніе, какъ фактъ душевной жизни и дѣятельности, не только не существуетъ само по себѣ, но и не можетъ быть мыслимо виѣ душевной силы, его производящей; его принадлежность нашей душѣ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Отсюда естественно прійти къ заключенію о самостоятельности души, служащей источникомъ нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, „если познаніе, умозаключаетъ св. Іустинъ, не само по себѣ существуетъ, а въ душѣ, то необходимо быть самой по себѣ душѣ, въ которой находятся познанія“ ²⁾). Обращая вниманіе на самый характеръ познанія и его предѣлы, мы еще болѣе убѣждаемся въ томъ же самомъ. Способность къ логическому мышленію, устраниющему возможность сомнѣній, возможность познанія истины и самой сущности бытія и, наконецъ, даръ слова суть такія проявленія разумной души, которая отнюдь не могутъ быть проявленіемъ инертной и мертввой матеріи. „Умѣніе составлять обнаруживающія словесно-разумность сомнѣнія, и также умѣніе рѣшать ихъ не есть дѣло чувственности: ибо известно, что чувственность не можетъ быть приосновенномъ къ дѣлу познанія сущности и истины. А если такъ, и если познанію, а не чувственности свойственно быть приосновеннымъ къ дѣлу познанія сущности и истины, между тѣмъ не свойственное чувственности не свойственно и тѣлу; то совершенно необходимо быть чему-то безтѣлесному самому по себѣ, въ чемъ существуетъ познаніе“ ³⁾).

Само по себѣ тѣло, какъ часть мертввой матеріи, вовсе неспособно къ той многообразной жизни и дѣятельности, какая совершается чрезъ него въ дѣйствительности. Въ особенности ясно раскрываетъ эту мысль св. Григорій Нисскій, который для наглядного представленія беретъ врача, производящаго диагнозъ болѣзни. „Приложивъ пальцы къ пульсу и ощупывая его, врачъ при помощи чувства осозанія ведеть, такъ сказать, нѣмую бесѣду съ болѣющимъ организмомъ, изъ которой узнаетъ

происхожденіе и усиленіе недуга. Подобнымъ же образомъ и чувство зрѣнія,—по блѣдоватому и желчному цвѣту лица, по печальному виду глазъ и изможденію цѣлаго тѣла,—угадываетъ ходъ и степень силы болѣзни. Такъ, наконецъ, и другія чувства,—слухъ и обоняніе—человѣку свѣдущему въ медицинскомъ дѣлѣ оказываютъ значительную помощь въ распознаніи болѣзненныхъ состояній. Сами по себѣ внѣшнія чувства никогда не дали бы такого познанія, еслибы ими не руководила высшая сила, въ нихъ и透过 нихъ дѣйствующая, но не тождественная съ ними. Тотъ процессъ мышленія, который слѣдуетъ за чувственнымъ воспріятіемъ и по внѣшнимъ обнаруженіямъ опредѣляетъ внутреннюю, производящую ихъ причину, неотразимо свидѣтельствуетъ о присутствіи въ человѣкѣ высшаго, духовно-разумнаго начала. Въ самомъ дѣлѣ, чemu научила бы врача осозающая пульсъ рука, если бы мысль не приводила чувства осозанія къ познанію скрытаго подъ видимымъ явленіемъ основанія? Какъ могли бы содѣйствовать познанію неизвѣстной причины и остальные чувственные органы, если бы они дѣйствовали только сами по себѣ, отдельно отъ мышленія? Такъ не самъ по себѣ глазъ видить, ухо слышитъ, рука осозаеть, носъ обоняетъ, но дѣйствуетъ черезъ нихъ невидимая разумная сила, или, какъ прекрасно выразился одинъ изъ ученыхъ язычниковъ: „и видитъ умъ, и слышитъ умъ“ ¹⁾). А что дѣйствительно только разумная душа оказывается имѣющей силу въ цѣломъ дѣлѣ познанія, а чувственные органы служатъ послушными ей орудіями, это яснѣе всего обнаруживается въ тѣхъ слuchаяхъ, когда внѣшніе органы чувствъ даютъ ошибочные показанія, которые исправляются единственно только при помощи умозаключеній разума. Такъ, мы знаемъ и убѣждены, что солнце по величинѣ своей окружности не таково, какимъ видитъ его глазъ, но во много кратъ превосходитъ всю землю, что луна не самосвѣтящееся тѣло, какъ представляется обыкновенному зрѣнію, а заимствующее свой свѣтъ отъ солнца. Никакое зрѣніе не доставило бы такого познанія, „если бы не было чего то видящаго посредствомъ зрѣнія, что посредствомъ видимаго проникаетъ въ невидимое“ ²⁾). Такія и по-

¹⁾ Св. Григ. Нис. г. XX. кн. 3. стр. 37. 38.

²⁾ Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 537. См. Кашм. 56.

³⁾ Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. См. Кашм. 57.

¹⁾ Ibid. стр. 215.

²⁾ Ibid. стр. 215—17.

добныя имъ наблюденія надъ тѣмъ, что совершаются въ нась тѣлесно, приводятъ къ необходимому признанію сокрытой въ природѣ нашей разумной сущности.

Но область человѣческаго мышленія не ограничивается тѣми предметами, которые существуютъ въ чувственныхъ нашихъ восприятій, хотя и доступны для нихъ. Другая и еще болѣе превосходнѣйшая черта нашего духа, со всею ясностью доказывающая бытіе души какъ особаго начала, состоить въ его способности къ умозрѣнію сверхчувственному. „Если душа возможно дѣйствовать по уму, а по уму душа дѣйствуетъ, когда отдѣляетъ себя отъ всякой чувственности, то какъ же душа не существовать самой по себѣ“, вопрошаетъ философъ¹⁾. Особенное же вниманіе обращаетъ на разумъ, какъ такого рода способность души, которая чужда вещественности и исключаетъ всякую мысль о ея подчиненности и несамостоятельности, великий учитель христіанской церкви Оригенъ. „Если есть такие, разсуждаютъ онъ, которые думаютъ, что самый умъ или душа есть тѣло, то я бы спросилъ ихъ, какимъ 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 безтѣлесная натура могла бы дойти до теоріи искусствъ, или до мысленныхъ образовъ и причинъ вещей? Нежели она могла бы сознавать и понимать даже божественные истины, которыя очевидно безтѣлесны“?²⁾

Границы дѣятельности нашего разума въ сферѣ бытія сверхъестественного весьма широки и, можно сказать, безпредѣльны. Поэтому можно-ли допустить, чтобы эта дѣятельность была обнаруженіемъ жизни нашего ограниченного пространствомъ чувственного организма. Укажемъ для примѣра на способность человѣка къ Богопознанію. „Разсуждаю такъ“, говоритъ Исаакъ Сиринъ, „что умъ нашъ имѣеть естественную силу стремиться къ Божественному созерцанію,—и однимъ (этимъ) желаніемъ

¹⁾ Ibid. 540.

²⁾ De princ. ibid. I. c. 1. n. 7. У Сильв. 219. III.

равны мы всѣмъ небеснымъ естествамъ¹). Такъ возвеличиваетъ достоинство души св. подвижникъ Сиринъ на основаніи врожденнаго человѣку стремленія къ познанію Божества. На томъ же основаніи, и именно потому, что человѣкъ „украшенъ и жизнью, и словомъ, и мудростью“, св. Григорій Нисскій почитаетъ естество нашей души сроднымъ Божеству, богоподобнымъ.

Но приравнивая человѣка по его духовной природѣ небеснымъ существамъ и уподобляя его Богу, св. отцы въ то же время чужды были всякой мысли сливать эти духовныя природы. Душа человѣческая не частица Духа Божественнаго, а его созданіе²), не составляетъ она также и одной природы съ ангелами³). Но можетъ быть душа человѣческая тождественна съ душою животныхъ? Та же способность человѣка къ сверхъестественному умозрѣнію разубѣждаетъ насъ и въ этомъ. Природѣ безсловесныхъ свойственно руководиться одними внѣшними чувствами безъ участія разсудка; познаніе же Бога совершается духовнымъ образомъ, „ибо сего око не видѣ, и ухо не слыша и это не есть что-либо изъ входящаго обыкновенно на сердце человѣка“ (1 Кор. 2, 9). Напротивъ, напрѣвляясь приступить къ уразумѣнію Высочайшаго Существа, человѣкъ даже долженъ подавить въ себѣ всякую чувственность⁴). Итакъ, нѣтъ ничего общаго въ человѣкѣ по его духовной природѣ и съ животными. Остается одинъ выводъ, если человѣкъ по душѣ существеннымъ образомъ отличается отъ Бога, природы ангеловъ и низшихъ существъ и въ то же время рѣзко отличается отъ своего тѣлеснаго организма, то мы должны признать, что по своей духовной природѣ онъ составляетъ сущность, совершенно особенную и самостоятельную.

Доказывая самостоятельность душевнаго начала въ человѣкѣ на основаніи его способности къ сверхчувственному познанію, мы можемъ встрѣтиться съ мнѣніемъ, совершенно исключающимъ всякую необходимость и потребность въ немъ, и ограничивающимъ область нашего познанія предѣлами чув-

¹⁾ Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854. XII, кн. 3 стр. 92.

²⁾ Кир. Алекс. Тв. Св. Отц. 1880, кн. I, стр. 16.

³⁾ Еп. Сил. Опытъ пр. Догм. Бог. т. III, стр. 162—174.

⁴⁾ Гр. Нис. Твор. Св. Отц. 1861, г. 19, кн. 2, стр. 313.

ственного бытія. Но и при такомъ мнѣнїи, когда отвергается бытіе Бога, а съ нимъ и всего сверхчувственного, все же нельзя отвергнуть въ человѣкѣ самой способности и стремленія къ сверхчувственному познанію. „Ибо если изъ существующаго изъемляется все, что не познается чувствомъ и если тамъ небытіе этого не дѣлается исключениемъ бытія, то почему вытѣсняется изъ существующаго человѣческій умъ, утрачиваемый вмѣстѣ съ отнятіемъ тѣлесныхъ свойствъ“¹⁾. „Въ каждомъ человѣкѣ есть идея, которая заставляетъ его противъ воли признавать, что есть несотворенный и неизмѣняемый Богъ. Эта идея всегда существовала въ благомыслящихъ душахъ“²⁾. Существование въ человѣкѣ врожденной идеи, которую можно назвать, какъ выражается Климентъ, „естественнѣмъ откровеніемъ“, въ глазахъ св. отцовъ служило наиболѣе убѣдительнымъ доказательствомъ субстанціальности душевнаго начала. Для нась, говоритъ Григорій Нисскій, одно должно быть вполнѣ достовѣрнымъ, что если человѣкъ можетъ возноситься умомъ къ познанію Бога, то это самое высшее доказательство самостоятельности въ немъ душевнаго начала. „Одна вѣра“, говоритъ Григорій Нисскій, „что есть Богъ, доказываетъ, что есть и душа человѣческая“. Та же истина, что „человѣкъ есть нѣкій малый міръ, содержащий въ себѣ тѣ же стихіи, которыми наполнена вселенная“, служить доказательствомъ того, что „душа существуетъ сама по себѣ, особымъ естествомъ отличнымъ отъ тѣлесной дебелости“³⁾.

Не одною способностью къ Богопознанію св. отцы доказывали самостоятельность души человѣческой, но и вообще во всякомъ врожденномъ уму познаніи предметовъ противуположныхъ природѣ нашего тѣла усматривали субстанціальность душевнаго начала. „Отчего человѣкъ“, спрашивается св. Аѳанасій Великій, „имѣя смертное тѣло, мыслитъ о бессмертіи, и часто за добродѣтель рѣшается идти на смерть? Отчего будучи по тѣлу существомъ временнымъ, онъ имѣеть представленіе о предметахъ вѣчныхъ, и презирая дальнее, стре-

мится къ небесному? Тѣло не можетъ ничего такого мыслить ни о себѣ самомъ, ни о вѣнчнѣхъ предметахъ, потому что оно смертно и временно. Итакъ, необходимо допустить въ человѣкѣ некоторое другое существо, которое размышляетъ о предметахъ противуположныхъ природѣ нашего тѣла. Что же это за существо? Душа разумная и бессмертная; она то не извѣя, но внутри тѣла, какъ музыкантъ на лирѣ, напѣваетъ о лучшемъ“¹⁾.

Если бы далѣе душа была лишь только вѣнчнимъ обнаруженіемъ нашей чувственной природы, а не самостоятельно дѣйствующимъ началомъ, то какъ мы могли бы мыслить и чувствовать безъ посредства вѣнчнѣхъ органовъ? Мы были бы подобны животнымъ, руководствующимся въ своей жизни непосредственными чувственными воспріятіями, которые являются единственнымъ руководителемъ животной жизни. „Безсловесная видятъ только то, что находится вблизи ихъ, и стремятся только къ тому, что бываетъ предъ ихъ глазами“²⁾. Между тѣмъ человѣкъ не ограничивается одними вѣнчними воспріятіями; его душевная жизнь гораздо шире, глубже и свободнѣе, его воображеніе и разсудокъ обнимаютъ предметы не только видимаго чувственного міра, но и духовнаго, и не только въ ихъ наличности, но и далеко за предѣлами данного пространства и времени. „Человѣкъ въ умѣ своемъ представляетъ то, чего нѣтъ вблизи его“³⁾. „Человѣческій разумъ, говоритъ Климентъ Александрійскій, различая дѣйствія отъ причины, долженъ возвышаться къ мысли о бытіи всемогущаго и бесконечнаго существа; обязанъ постепенно восходить отъ явлений истиннаго и прекраснаго къ истинѣ и красотѣ абсолютной“⁴⁾. А это прямо доказываетъ, что не тѣлу его свойствененъ такой образъ душевной дѣятельности, что его мысли и представленія рождаются виѣ физического организма, въ области духовной жизни, руководительницей котораго является особое, независимое отъ тѣла субстанціальное начало. Область этой духовной жизни весьма широка и разностороння распространя-

¹⁾ Св. Аѳ. Алекс. о томъ, что чел. мож. поз. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 120.

²⁾ Св. Аѳан. Алек. о томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Str. VI, 5. У К. Скворцова.

¹⁾ Григ. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. 4, стр. 212.

²⁾ Str. V. 13. 14. Cohort. 43. См. Филос. отц. и уч. церк. К. Скворцовъ, стр. 229.

³⁾ Гр. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. I, стр. 212.

няется на различные предметы нашего познания и совершаются независимо от какого-либо содействия нашего телесного организма. „Часто бывает съ человекомъ, что онъ, тогда какъ тѣло его лежитъ на землѣ, воображаетъ и созерцаеть предметы небесные; тогда какъ тѣло находится безъ движенія, въ покое, или во сне, онъ внутренно движется и созерцаеть находящееся въ немъ его, переносится въ другія страны, путешествуетъ, видится со своими знакомыми, и часто въ этомъ положеніи угадываетъ и предузнаетъ, что онъ будетъ дѣлать въ слѣдующій день. Кто же дѣлаетъ сие въ человекѣ, какъ не душа разумная, посредствомъ которой онъ разсуждаетъ и мыслить о томъ, что находится превыше его“¹⁾.

Въ особенности въ данномъ случаѣ имѣеть важное значеніе отмѣченный фактъ сновидѣній, какъ такого рода психическое состояніе, когда душевная дѣятельность, независимо отъ тѣла, выражается въ различныхъ образахъ и дѣйствіяхъ, непроизвольно возникающихъ въ душѣ во время сна и сопровождающихся болѣею или менѣею сознательностью. Какъ и въ другихъ указанныхъ случаяхъ, въ бодрственномъ состояніи, душа является здѣсь дѣйствующею, воображающею, припоминающею, разсуждающею и чувствуящею. При полной неподвижности тѣла, она разнообразно проявляетъ себя въ дѣятельности: она видѣть безъ глазъ, слышитъ безъ ушей, говорить безъ языка, дѣйствуетъ безъ помощи рукъ и ногъ. Весьма нерѣдко, говоритъ св. Василій Великій, у человека „во время сна сердце бодрствуетъ, какъ сказано въ Пѣсни Пѣсней: азъ сплю, а сердце мое бдитъ“ (Пѣсн. Пѣсн. 5, 2); ибо мечтанія сна очень часто бываютъ отголосками мыслей, занимавшихъ днемъ²⁾. Фактами сновидѣній подтверждаетъ мысль о самостоятельности души и ея независимости отъ тѣла и Тертулліанъ; онъ, между прочимъ, ссылается на то обстоятельство, что душа во время сна, несмотря на то, что, повидимому, отрѣшается отъ тѣла и имъ не владѣетъ, не остается въ бездѣйствіи, а напротивъ постоянно и неусыпно работаетъ, мечтає или мыслитъ, путешествуетъ по землѣ и морю, радуется

¹⁾ Аѳан. Алекс. Ibid., стр. 118.

²⁾ Св. Вас. Вел. Бесѣд. на пс. 33, ч. II, стр. 288.

или скорбитъ, дѣлаетъ различіе между дозволеннымъ и недозволеннымъ и т. п.¹⁾.

Вспомнимъ и другое, указанные св. отцами, факты сновидѣній, нерѣдко вѣщихъ и имѣющихъ глубокое нравственное значеніе. Таковы сновидѣнія, въ которыхъ раскрывается предъ сновидцемъ будущая судьба его личной жизни, другихъ близкихъ ему людей, а иногда предсказываются события общественная и даже всемирно-историческая. Примѣровъ подобного рода сновидѣній не мало представляетъ намъ святоотеческая жизнь и литература²⁾.

Еще болѣе убѣдительными для простого сознанія являются факты видѣній, испытанныхъ святыми отцами. Отмѣтимъ для примѣра видѣнія Ерма, когда душа св. мужа апостольского, какъ бы совершенно отрѣшившись отъ чувственной оболочки, препятствовавшей ему вступить въ бесѣду съ Богомъ, представлялась совершенно самостоятельнымъ и независимымъ отъ тѣла органомъ божественныхъ откровеній³⁾. Такія видѣнія и откровенія, факты прозорливости и предвидѣнія будущаго яснѣе всякихъ доказательствъ свидѣтельствуютъ о самостоятельности души и ея особой, отличной отъ тѣла, природѣ. Здѣсь душа то совершенно отрѣшается отъ своей чувственной оболочки и воспаряетъ къ сверхчувственному, то воспринимаетъ въ себя величія Высочайшаго Существа, какъ родственная Ему по своей духовной природѣ, то преодолѣваетъ бремя своихъ внешнихъ чувствъ и ограниченности, прозрѣваетъ въ далекое будущее и постигаетъ глубокія тайны души человѣческой. А даръ чудотвореній не есть ли разительное доказательство того, что душа наша выше чувственного и не только чужда ему по своей природѣ, но и господствуетъ надъ нимъ, измѣняя законы, руководящіе природою. Эти особенные факты духовной жизни были свойственны святымъ отцамъ въ такой степени, что церковные пѣснотворцы въ церковныхъ кононахъ не безъ основанія именовали ихъ „богоглаголивыми, богомудрыми, гуслями св. Духа и даже богодухновенными“⁴⁾.

¹⁾ De anima с. 43. См. у еп. Сильв. его опыт. д. Бог. т. III, 219.

²⁾ Быт. XL; XLI. I, 37; Дан. IV. 1—25; VII; Ме. II, 12; XXVII, 19 и мн. др. мѣста Писаний, по поводу которыхъ Св. Отцы выражаютъ свои взгляды и суждения о сновидѣніяхъ.

³⁾ Пис. муж. Апост. рус. пер. Преображен. 1895 г. 160—180.

⁴⁾ Прибл. къ Тв. Св. Отц. 1813, обѣ авт. Св. Отц., стр. 14.

Душа можетъ действовать и независимо отъ тѣла, вступая подчасъ съ нимъ въ борьбу, какъ съ чѣмъ то для нея враждебнымъ и чуждымъ. Этотъ важный фактъ свободы души человѣческой служить также доказательствомъ самостоятельности ея и независимости отъ тѣла, какимъ пользуются святые отцы въ своихъ твореніяхъ. Разсуждая о свободѣ души человѣческой, Оригенъ съ особеною силою выясняетъ тотъ замѣчательный психический фактъ, что душа не всегда безусловно подчиняется влечениямъ плоти, а можетъ, если захочетъ, действовать совершенно самостоятельно, свободно избирая ту или иную дѣятельность, а подчасъ вступая въ борьбу съ ними, какъ съ чѣмъ то совершенно ей враждебнымъ¹⁾). Въ свободѣ души отцы церкви усматриваютъ самое существенное отличіе человѣка отъ животныхъ. „Въ томъ и состоитъ преимущество человѣка предъ неразумными животными и предъ неодушевленными твореніемъ, замѣчаетъ св. Ириней, что онъ доброе можетъ познавать, избирать, любить, исполнять, словомъ, можетъ быть причиною своихъ дѣйствій²⁾). Свободною волею человѣкъ превосходитъ даже самого діавола, котораго можетъ побѣждать³⁾). Въ умѣни пользоваться ею Оригенъ усматриваетъ основаніе различія духовъ по ихъ достоинству⁴⁾). Тертуліанъ былъ самымъ пламеннымъ защитникомъ свободы, въ которой видѣлъ наилучшее отраженіе образа Божія и самый существенный признакъ субстанціальности душевнаго начала. „Это по преимуществу есть та сторона души, говорить онъ о свободѣ, въ которой я нахожу образъ и подобіе Божіе. Ибо не въ лицѣ и чертахъ тѣлесныхъ, столь различныхъ въ родѣ человѣческомъ, выразилъ себя единовидный Богъ; но въ той субстанціи, которая происходитъ отъ Него, т. е. въ душѣ, которую Онъ почитилъ свободою и силою воли⁵⁾).

А что можетъ быть чувствительнѣе нравственныхъ страданій или укоровъ совѣсти, безпощадно бичующей насъ даже

тогда, когда мы пользуемся полнымъ физическимъ здоровьемъ и внешнимъ благополучіемъ. Неужели и этотъ мучительный опытъ не говорить каждому о существованіи въ насъ особаго, отличного отъ тѣла начала. Уже то самое, говорить умудренный опытомъ старецъ Зосима Палестинскій, что ты (нравственно) страдаешь, есть признакъ, что душа твоя больна; если бы ты не былъ боленъ, то и не страдалъ бы¹⁾). Только упорствующій въ заблужденіи будетъ отрицать этотъ очевидный фактъ внутренняго опыта. Всякій же другъ истины сознаетъ, что умъ человѣческій не одно и то же съ тѣлесными чувствами, а потому, какъ нѣчто иное, бываетъ судіею самыхъ чувствъ²⁾.

Новымъ и еще болѣе убѣдительнымъ доказательствомъ самостоятельности душевнаго начала является наблюденіе всѣмъ известнаго факта внутренней жизни, называемаго единствомъ или тождествомъ личности. Въ силу этой особенности душа наша сознаетъ себя всегда единою и неизмѣнною, несмотря на все разнообразіе, сложность и измѣнчивость и даже противуположность переживаемыхъ ею состояній. Переимѣнилась ли внѣшняя обстановка для воспріятія впечатлѣній, измѣнился ли до неузнаваемости самъ организмъ, въ здоровомъ ли состояніи этотъ послѣдній или больномъ, лишенъ ли какихъ-либо своихъ членовъ,—душа наша сознаетъ себя однимъ и тѣмъ же существомъ, нисколько неизмѣнившимся внутренно. Даже перемѣна знаній, убѣжденій, вѣрованій и чувствъ, измѣняющихся съ перемѣнами возраста, въ существѣ нашего духа всегда оставляетъ одно и то же убѣженіе, что всѣ эти разнообразные состоянія принадлежатъ одному и тому же духовному началу, не только различающему, но приводящему въ порядокъ и связующему всѣ возникающія въ немъ состоянія и вслѣдствіе этого сознающему ихъ, какъ неразрывные моменты жизни единаго духовнаго существа. Значитъ, душа—субстанція, сущность и „определение сущности“, говорить Максимъ Исповѣдникъ, „только къ ней правильно и прилагается; поелику сущностью бываетъ одно и то же и единичное числомъ, принимающее поперемѣнно противуположное. А что душа сама,

¹⁾ Доброт. III, 19.

²⁾ Св. Аѳ. Алекс. о томъ, что чл. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1857. IV. 116.

¹⁾ Orig. De princip. lib. III. c. I. n. 2 et. 3. У еп. Сильв. III, 220.

²⁾ Flatus vitae. См. филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцовъ, стр. 121.

³⁾ Adv. Marc. 1, 13, 11, 3. 8, 10; ibid. 161.

⁴⁾ De princ.—C. Cels. IV; ibid. 274.

⁵⁾ Ad. Marc. 11, 5—6; ibid. 178.

не отступая отъ собственной природы, принимаетъ въ себя противное понеремѣнно, это совершенно ясно. Ибо въ ней усматриваются и справедливость и несправедливость, мужество и боязнь, воздержаніе и роскошь—взаимно-противуположныя. Такъ, заключаетъ онъ, если значение сущности,—восприимчивость противуположнаго, и доказано, что и къ душѣ идетъ это опредѣленіе, то душа—сущность¹⁾.

Присущее въ человѣкѣ чувство раскаянія о своихъ прежнихъ поступкахъ, мысляхъ и дѣяніяхъ, такъ глубоко понятое и раскрытое св. отцами, какъ нельзя лучше свидѣтельствуетъ, что сама душа непрестанно сознаетъ себя единою виновницею своей дѣятельности. Весь покаянный канонъ св. Андрея Критскаго направленъ къ тому, чтобы пробудить душу отъ грѣховнаго усыплѣнія, раскрыть предъ нею, какъ пагубно грѣховное состояніе, расположить ее къ строгому самоиспытанію, самоосужденію и раскаянію, подвигнуть ее къ отвращенію отъ грѣховъ и къ исправленію своего прошлаго грѣховнаго житія²⁾. Подобнымъ чувствамъ не было бы мѣста, если бы душа не была единою и тождественною сущностью.

Истина бытія души, какъ отличной отъ тѣла самостоятельной сущности, никогда не возбуждала среди св. отцевъ церкви какихъ-либо сомнѣній. Для нѣкоторыхъ же изъ нихъ она представлялась столь живою и дѣйствительную, что они какъ бы *осязали духовно* дѣйствительное существо ея и даже видѣли ее чувственными глазами. Такое состояніе самоощущенія свойственно было великимъ христіанскимъ подвижникамъ, приходившимъ въ состояніе глубокаго внутренняго созерцанія. Достиженіе возможности такого внутренняго созерцанія собственной души или душъ другихъ людей, какъ свидѣтельствуетъ о томъ внутренній опытъ самихъ подвижниковъ, становилось возможнымъ не иначе, какъ посредствомъ откровенія и Божественнаго просвѣщенія и подъ условiemъ высокаго нравственнаго совершенства самихъ созерцателей. „Видѣлъ ли кто-нибудь свою душу посредствомъ Откровенія и Божественнаго просвѣщенія“, вопрошаєтъ св. Макарій Великій и

¹⁾ Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196. См. У Кашменск. 59.

²⁾ Уроки покаянія Св. Андр. Крит. Москва. 1882.

отвѣчаетъ: „какъ тѣлесные глаза видѣть солнце, такъ просвѣщенные видѣть душу въ лице. Впрочемъ мало христіанъ видѣть ее¹⁾, по причинѣ ихъ нравственнаго недостоинства, такъ какъ и самое „откровеніе и Божественное просвѣщеніе“ являются уже результатомъ духовной чистоты и святости. „Души, пока осквернены, не могутъ видѣть ни другъ друга, ни самихъ себя, говоритъ св. Исаакъ Сиринъ; а если очистятся и возвратятся въ древнее состояніе, въ какомъ созданы, то ясно будутъ видѣть и другъ друга въ своемъ чинѣ. Видѣть (же душа) духовно, окомъ естественнымъ, то есть прозорливымъ или разумнымъ. И не дивись тому, что душа видѣть одна другую, даже будучи въ тѣлѣ. Ибо представляю тебѣ доказательство ясное; разумѣю же блаженнаго Аѳанасія Великаго, который говоритъ: Великій Антоній, стоя однажды на молитвѣ, увидѣлъ чью то душу, возносимую съ великою честью и ублажилъ сподобившагося такой славы; блаженный же сей былъ Аммунъ изъ Нитріи, и та гора, на которой жилъ св. Антоній, отстояла отъ Нитріи на тридцать дней пути²⁾. Этотъ случай непосредственного созерцанія душъ не единственный. Вѣруя въ возможность этого, многие святые отцы выражали глубокое желаніе непосредственно созерцать свою душу. „Хотѣлъ бы я, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, еслибы можно было, извлечь изъ тѣла душу неправеднаго, и ты увидѣлъ бы ее блѣдною, трепещущею, стыдащеюся, болѣзнующею, осуждающею себя³⁾. Или „если заглянуть внутрь (сластолюбиваго) человѣка, то увидишъ, что душа въ немъ застыла и оѣпенѣла, какъ бы среди зимы и мороза⁴⁾. „О, если бы мнѣ“, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „возможно было представить душу людей“ (неблагоговѣйныхъ и нечестивыхъ) „вашему взору: вы увидѣли бы, какъ она нечиста, грязна, въ какомъ находится рабствѣ и униженіи, и въ какомъ замѣшательствѣ⁵⁾.

¹⁾ Преп. Макар. Велик. Хр. чт. 1825. XIX. 272.

²⁾ Св. Ис. Сир. Тв. Св. Отц. 1854. XII кн. 3. стр 85—86.

³⁾ На 2 посл. къ Тимоѳ. гл. 2. прав. 5.

⁴⁾ На еванг. Матѳ. бесѣд. 57, по изд. 1843 г. Москва. ч. 2. стр. 487.

⁵⁾ О томъ, что не дол. прен. Церков. Бож. Хр. чт. 1840. IV—48—49.

Отрицательные воззрѣнія древнѣйшихъ философовъ по вопросу о субстанциальности душевнаго начала и оцѣнка ихъ со стороны Св. Отцовъ Церкви.

Какъ ни близко намъ бытіе души, какъ особаго психического начала, какъ ни осозательно это бытіе для нашего внутренняго чувства, однако слѣдуетъ сознаться, что необходимость и очевидность его для насъ менѣе наглядна и менѣе ощущительна, чѣмъ виѣшняя матеріальная природа. Въ чемъ бы ни заключалась причина большей осозательности матеріи и большей ея доступности нашему сознанію, въ подавляющемъ ли преобладаніи физического надъ духовнымъ и ея постоянномъ воздействиіи на насъ, въ позднѣйшемъ ли сравнительно съ тѣлеснымъ организмомъ развитіи нашихъ духовныхъ силъ, или, наконецъ, въ трудности внутренняго самонаблюденія, но во всякомъ случаѣ это фактъ несомнѣнныи и весьма важный въ вопросѣ о душѣ. Это обстоятельство всегда было причиною того, что истина бытія души и ея субстанциальность никогда не были безусловно признаваемы, но всегда подвергались и подвергаются сомнѣніямъ, отрицаніямъ и различнымъ нападкамъ. Еще за долго до Рождества Христова на почвѣ греческой философіи вопросъ о душѣ подвергался отрицанію и ложному решенію со стороны такихъ мыслителей какъ Фалесъ, Анаксименъ, Гераклитъ, Эмпедокль, Демокритъ и др. Ими было положено основаніе для того ученія, которое известно подъ именемъ материализма и которое проходитъ чрезъ всѣ вѣка и въ настоящее время имѣетъ господствующее значеніе.

Въ виду этихъ отрицательныхъ воззрѣній, равно какъ и всякихъ нападковъ со стороны еретиковъ и языческихъ писателей на разныя стороны христіанскаго ученія о душѣ, святые отцы церкви всегда живо были убѣждены, что „для людей простыхъ нужно вкратцѣ доказать и то, что всякий человѣкъ имѣеть душу, и душу разумную; потому что иные особливо еретики, отрицаютъ и сие, полагая, что человѣкъ есть не болѣе, какъ видимый образъ тѣла“¹⁾. И святоотеческая литература патристического периода дѣйствительно представляетъ намъ не

¹⁾ Св. Аѳан. 1 сл. на лѣзини. Москв. 1851 г. стр. 50—51.

только возраженія противъ бытія души, какъ особой духовной сущности, заимствованная изъ ложныхъ философскихъ міровоззрѣній, но вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ и полныя глубокой убѣдительности опроверженія, сохранившія силу до настоящаго времени.

Естественно ожидать, что первыя и наиболѣе упорныя возраженія въ этомъ родѣ должны были послѣдовать со стороны лицъ, занятыхъ изслѣдованиемъ тѣлеснаго организма и сосредоточившихъ свое вниманіе на изученіи виѣшнаго міра и вещества, и именно со стороны врачей. Сущность этого древнѣ материалистического ученія состоитъ въ томъ, что душа не есть самостоятельное и независимое отъ тѣлеснаго организма бытіе, а есть только гармонія или результатъ здороваго состоянія нашего тѣла. „Ученѣйшіе изъ врачей“, такъ передаетъ описанное ученіе бл. Феодоритъ, „хорошее состояніе тѣла называли душою, приходя къ той мысли на основаніи наблюденія за противуположными состояніями, въ которыхъ приходитъ тѣло, каковы: падучая болѣзнь, ударъ, сумашествіе и т. п. Такъ какъ каждое изъ сихъ состояній повреждаетъ человѣческій разумъ, и какъ бы губить его, то они и пришли къ той мысли, что душа есть хорошее состояніе тѣла“²⁾. Исходя изъ единичныхъ случаевъ ненормального состоянія организма и оставляя въ сторонѣ великое разнообразіе другихъ болѣзней, не оказывающихъ видимаго вліянія на нашу душу, ученіе врачей очевидно страдаетъ послѣшностью заключеній. Съ этой точки зрењія остаются не объяснимыми и тѣ во множествѣ наблюдаваемые факты, когда въ здоровомъ тѣлѣ обитаетъ слабый духъ³⁾ и наоборотъ, въ тѣщедушномъ тѣлѣ живетъ могучая душа. Если душа есть только состояніе нашего организма, то куда она дѣвается послѣ смерти, ибо „органическое устройство тѣла въ полной мѣрѣ то же и у умершихъ, но остается неподвижнымъ и не дѣйствительнымъ, по отсутствию въ немъ душевной силы“⁴⁾.

Будучи двигателемъ чувственныхъ органовъ и проявляя свою

¹⁾ Хр. Чт. 1840. IV. 48—49. О томъ, что не дол. прен. цер. Бож.

²⁾ Св. Еф. Сир. Тв. Св. Отц. 1848. ч. 6, кн. 4, стр. 464—465.

³⁾ Тв. Григ. Нис. ч. IV, стр. 213.

дѣятельность чрезъ ихъ посредство, душа наша, естественно, нуждается въ томъ, чтобы эти органы были въ нормальномъ состояніи: ихъ болѣзнь, порча и разрушеніе являются естественнымъ препятствиемъ къ правильному обнаруженію душевной жизни. Съ этой стороны выставленное врачами возраженіе противъ самостоятельности душевного начала находитъ довольно вѣрское опроверженіе со стороны бл. Феодорита. „Имъ слѣдовало бы“, разсуждаетъ онъ, „обратить вниманіе на то, что играющій на лирѣ не можетъ показать своего искусства, если лира не бываетъ настроена надлежащимъ образомъ. Ибо если на ней или слишкомъ натянуты струны, или опущены, они не произведутъ стройнаго пѣнія, а если нѣкоторыя изъ нихъ будутъ оборваны, то и вовсе нельзя ожидать музыки. То же можно сказать и о свиреляхъ и о другихъ инструментахъ. Подобнымъ образомъ и промокающая ладья, или не построенная по правиламъ искусства, дѣлаетъ тщетнымъ искусство правителя. И кони хромые, или отъ природы лѣнивые, или какіе-либо недостатки въ самихъ колесницахъ, дѣлаютъ большую помѣху возникшему. Такъ и душѣ нѣкоторыя изъ тѣлесныхъ состояній не позволяютъ проявлять разумной дѣятельности. Но если языку приключается болѣзнь, то прекращается рѣчь, если глазамъ,— то не дѣйствуетъ уже болѣе посредствомъ сего органа способность зреенія. Если же на мозговую перепонку падаетъ болѣзнь, то вредоносныя испаренія и соки останавливаются въ мозгу, и онъ, будучи обремененъ ими, не въ состояніи бываетъ принимать дѣйствій души, а подобенъ бываетъ утопающему, который безъ всякаго порядка движетъ и руками и ногами и прочими частями тѣла своего. И такъ хорошее состояніе тѣла не есть существо души, но напротивъ въ хорошемъ состояніи тѣла существо души проявляетъ свою мудрость; и потому тѣ врачи, значитъ, впали въ нелѣпое мнѣніе¹⁾“.

Въ такомъ же видѣ изложенное мнѣніе древнихъ материалистовъ приводится также у Григорія Нисского, Исидора Пелусіота и христіанского учителя Лактанція. Признавая его страннымъ, нелѣпымъ и несоответствующимъ требованіямъ здраваго смысла, отцы церкви противопоставляли ему то по-

¹⁾ Бл. Феод. Еп. Кир. о чл. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

ложение, что душа по своей природѣ не только не имѣть ничего общаго съ тѣломъ, но даже господствуетъ и управляетъ имъ; при этомъ они пользуются тѣмъ же сравненіемъ бл. Феодорита, что душа такъ относится къ тѣлу, какъ играющій музыкантъ къ лирѣ, на которой играетъ. Смѣшивать же или отождествлять двѣ совершенно противуположныя природы—живого духа и мертвай матеріи—также странно, какъ если бы кто сталъ смѣшивать или отождествлять лиру или другой какой-либо музикальный инструментъ съ самимъ музыкантомъ.

Съ этой точки зреенія легко разрѣшались и получали надлежащее объясненіе и всѣ, приводимые материалистами факты видимой зависимости душевной жизни отъ тѣлеснаго организма въ состояніи опьяненія, обморока, удара, сумашествія и тому подобныхъ душевныхъ болѣзней. Объясняется состояніе, въ которомъ находится душа во время опьяненія, или въ другомъ ненормальномъ состояніи тѣла, Исидоръ Пелусіотъ говоритъ, что, по его представленію душа „уподобляется въ это время кормчemu, застигнутому морскимъ волненіемъ, или утопающему, который уносится туда, куда гонитъ его волна. Но это показываетъ не то, что полагаются препятствія для ея дѣятельности; потому что и наилучшій музыкантъ не въ состояніи сыграть стройной пѣсни, если будетъ разстроена лира и если бы онъ самъ упалъ въ море“¹⁾). По поводу же мнѣнія Аристоксена, что души нѣтъ въ тѣлѣ, и что такъ называемая душа есть ни что иное, какъ сила чувствованія, зависящая отъ крѣпости тѣла и расположения органовъ, подобно тому какъ гармонія зависитъ отъ струнъ и устройства музикального инструмента, Лактанцій замѣчаѣтъ, что „такого рода нелѣпость могъ утверждать этотъ философъ разве только потому, что, имѣя зрячие 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 неотразимою силою заставляетъ чувствовать свое дѣйствительное бытіе²⁾“.

¹⁾ Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. tom. 78. col. 1204; у еп. Сильв. 225.

²⁾ Instit. lib. VII. c. 13. De opific. Dei c. 16. De beat. vit. c. 12. et 13. У еп. Сильв. т. III. 222.

Въ то же время въ противовѣсь этимъ ложнымъ ученіямъ философы, отрицающихъ самостоятельность душевнаго начала, отцы церкви выставляли цѣлый рядъ суждений о душѣ, какъ сущности умственной, безтѣлесной, бессмертной¹⁾ или же указывали на ея невидимость, простоту и духовность²⁾, на ея превосходство предъ грубымъ и вещественнымъ тѣломъ³⁾ и взаимная между ними отношенія, съ подчиненіемъ слѣднаго тѣла разумной душѣ⁴⁾.

Опровержая ложное ученіе материалистовъ о тождествѣ души съ тѣлеснымъ организмомъ и защищая христіанское ученіе о душѣ, какъ разумной и самодвижущей субстанціи, отцы церкви въ свою очередь противопоставляли имъ такого рода факты душевной жизни, которые никакъ иначе не могли бытъ объяснены, какъ только полной независимостью души отъ тѣла, какъ, напримѣръ, факты сознательной душевной жизни во время полного покоя или сна⁵⁾, или явленія высшей силы духа при наличии слабаго тѣлеснаго организма у христіанскихъ подвижниковъ.

Такимъ образомъ, не въ тѣлѣ и органической жизни находится сѣдилище нашей души, а въ ней самой, какъ особой сущности, независимой отъ организма, имъ управляющей и чрезъ него действующей. Человѣкъ, слѣдовательно, по природѣ имѣть двойственный составъ: онъ состоитъ изъ души и тѣла, „а если сказать правду, замѣчаетъ Св. Григорій Нисскій, то мы только внутри, ибо моя составляеть только внутренній человѣкъ; вѣнчшее не я, на мое; ибо я — не рука, но то, что мыслить въ душѣ; а рука — часть человѣка, втакъ что тѣло есть орудіе человѣка, орудіе души; человѣкъ же собственно есть самая душа“⁶⁾. „Не тотъ человѣкъ, у кого есть тѣло, а тотъ, у кого есть душа человѣческая и душевное настроеніе“⁷⁾.

¹⁾ Св. Ант. Вел. О происх. зла. Хр. чт. 1837. III. 254.

²⁾ Св. Иоан. Дамас. Точн. изл. пр. вѣр. Москв. 1844. стр. 92.

³⁾ Св. Иоан. Злат. на кн. быт. Бесѣд. 13. Си. бесѣд. 22.

⁴⁾ Бл. Ерон. Прот. Іовин. кн. VI. ч. 4. 242.

⁵⁾ Св. Аѳ. Алек. О томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.

⁶⁾ In Verba: Faciamus hominem, etc. or. I. col. 258—260. Март. его Антр. Григ. Нис. 76.

⁷⁾ Св. Иоан. Зл. ч. III, кн. 1, стр. 101.

Наиболѣе распространеннымъ среди древнихъ философовъ материалистического направлениѣ было то убѣжденіе, что душа есть простой продуктъ самого тѣлеснаго организма, не болѣе, какъ кровь и плоть его. По этому ученію между душою человѣка и животнаго нѣтъ никакой разницы. Нельзя сего ученія становить очевидно изъ разсмотрѣнія самого организма животныхъ. Если животныя составляютъ не болѣе какъ продуктъ физическихъ причинъ, то естественно ожидать, что и въ свойствахъ и въ особенностяхъ своей природы они должны представлять сходство съ материальными производящими ихъ причинами. Хотя они и не обладаютъ видимымъ сходствомъ и не похожи на производящія ихъ причины, но въ этихъ причинахъ все же должны заключаться элементы производимаго, вслѣдствіе чего дѣлается возможнымъ самое возвращеніе ихъ материальной природы въ первоначальное состояніе. Животные изъ земли. „Размотри связь земли съ кровью, крови съ плотью, плоти съ землею; и опять въ обратномъ порядкѣ, переходя отъ земли къ плоти, отъ плоти къ крови, отъ крови къ душѣ; и ты найдешь, что душа скотовъ есть земля“¹⁾.

Но могутъ ли быть сведены духовныя явленія къ этимъ материальнымъ процессамъ. Отнюдь нѣтъ. Въ своей природѣ душа человѣческая носитъ скорѣе всѣ признаки полной противоположности материальному бытію. „Образу великаго Бога не прилично разрѣшаться безславно, какъ разрушаются пресмыкающіеся и неразумныя животныя“²⁾. Вотъ почему Василій Великій со всею рѣзкостью предостерегаетъ христіанъ отъ увлеченія этими „бреднями угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорить о себѣ, что они были нѣкогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, заключаетъ онъ, бывали ли они когда рыбами, однако со всѣмъ усилиемъ готовъ утверждать, что когда писали сіе, бывали безмыслиемъ рыбъ“³⁾.

Въ устахъ философовъ и въ произведеніяхъ языческихъ писателей встрѣчалось не мало и другихъ ложныхъ понятій о

¹⁾ Св. Вас. Вел. V. ч. I, стр. 139. ²⁾ Св. Гр. Бог. О душѣ, т. IV. 240.

³⁾ Св. Вас. Вел. Бесѣд. на шестоднев. V. I. 139.

душѣ, какъ „естество огня“, „естество воздуха“, „кровавомъ токѣ“, „гармоніи составныхъ частей тѣла“ и, наконецъ, „обнаруженіи жизни вселенной“¹⁾. Будучи божественного происхожденія, душа человѣческая, по учению святыхъ отцевъ, чужда была всѣхъ указанныхъ свойствъ материальной природы: она лишь только „терпить смиреніе съ перстнымъ. Это свѣтъ, заключенный въ пещерѣ, однакожъ божественный и неугасимый“²⁾. „Она—ни огонь, ни кровь, ни воздухъ, ни тѣло; она самостоятельная и особенійшая разумная субстанція. Всѣ же ложныя ученія о ней есть одна нелѣпость“. „Душа не естество истребительного огня, потому что пожирающему не свойственно одушевлять пожиравшее. Она не естество воздуха то выдыхаемаго, то вдыхаемаго, и никогда не остающагося въ покой. Она не кровавый токъ, пробѣгающій въ тѣлѣ, даже не гармонія составныхъ частей тѣла, приводимыхъ въ единство; потому что не одно и то же естество плоти и бессмертной формы. Да и какое преимущество имѣли бы добродѣтельные предъ самыми порочными, если раствореніе стихій сдѣлало ихъ или добрыми или худыми? Почему и у безсловесныхъ нѣтъ разумной природы, такъ какъ и у безсловесныхъ есть гармонія формы и смертной плоти? По сему учению тотъ и лучшій, въ комъ есть благоустройство стихій“. Путемъ такихъ разсужденій можно дойти и до болѣе нелѣпыхъ выводовъ о томъ, что душу составляетъ пища, безъ которой нельзя жить смертному³⁾.

Болѣе серьезнымъ нужно считать другое учение, по которому душа человѣческая признается видоизмѣнениемъ всеобщей жизни вселенной, но и оно, какъ совершенно ложное, никакъ не можетъ быть принято, „потому что у меня, говоритъ Григорій Богословъ, не какая-нибудь общая, всѣми раздѣленная и по воздуху блуждающая душа. Въ противномъ случаѣ всѣ бы вдыхали и выдыхали одинаковую душу, и всѣ тѣ, которые живутъ на свѣтѣ, испустивъ духъ, пребывали бы въ душахъ живущихъ; потому что и естество воздуха въ разныя времена бываетъ разлито въ разныхъ вещахъ“⁴⁾.

¹⁾ Св. Гр. Бог. О душѣ. IV. 240—241.

²⁾ Ibid.

³⁾ Св. Гр. Бог. О душѣ. IV. 240 241.

⁴⁾ Св. Григ. Бог. Бесѣд. на шестод. IV. 241.

Ученіемъ обѣ общій міровой душѣ и участіи человѣка въ общей съ нею жизни, древніе несомнѣнно думали возвысить человѣка надъ остальными существами, но на самомъ дѣлѣ унизили его, сравнивъ его съ прочими стихіями природы. Не менѣе унизительнымъ нужно признать и другое аналогичное ученіе древнихъ языческихъ философовъ о человѣкѣ, какъ микрокосмѣ, хотя оно, повидимому, должно было бы возвышать его надъ другими созданиями вселенной. Этимъ ученіемъ также, какъ ученіемъ обѣ общій душѣ міра, съ одинаковою силою отвергается существованіе въ насъ души, какъ духовной сущности. „Поэтому, какъ низко и недостойно естественаго величія человѣка разсуждали о немъ нѣкоторые изъ язычниковъ, возвеличивая, какъ они думали, естество человѣческое сравненіемъ съ этимъ міромъ. Ибо говорили: человѣкъ есть малый міръ, состоящій изъ однѣхъ и тѣхъ же со вселеною стихій. Но громкимъ симъ наименованіемъ, воздавая такую похвалу человѣческой природѣ, сами того не замѣтили, что почтили человѣка свойствами комара и мыши, потому что и въ нихъ раствореніе четырехъ стихій... Посему, что важнаго въ этомъ—почитать человѣка образомъ и подобіемъ міра, когда и небо преходитъ и земля измѣняется, и все, что въ нихъ содержится, преходитъ преображеніемъ содержащаго? Но въ чёмъ же, по церковному учению, состоитъ человѣческое величіе? Не въ подобіи творимому міру, но въ томъ, чтобы быть по образу естества Сотворившаго“¹⁾. Образъ же Божій заключается не въ тлѣнномъ тѣлѣ человѣка, но въ бессмертной душѣ, которая имѣеть богоподобную, духовную природу, какъ разумная и бессмертная сущность. Впрочемъ самъ Св. Григорій называетъ человѣка микрокосмомъ, но имѣеть при этомъ въ виду не одну физическую природу, по которой онъ объединяетъ въ себѣ всѣ элементы міра видимаго, а то особенное его положеніе, въ которомъ онъ является соединителемъ двухъ разнородныхъ міровъ—духовнаго и материальнаго; такъ что въ представленіи еп. Нисскаго понятіе *μικρὸς κόσμος* отожествляется съ понятіемъ *μικτὸς κόσμος*. Въ такомъ же смыслѣ прилагаются

¹⁾ Антр. Гр. Нис. А. Мартынова. 77.

къ человѣку понятіе микрокосма св. И. Златоустъ, И. Да-
маскинъ¹⁾ и др.

Излюбленнымъ возраженіемъ противъ субстанціальности души со стороны материалистовъ всѣхъ временъ было указаніе на то, что душа есть только извѣстная, наиболѣе счастливая, комбинація механическихъ и физическихъ силъ природы, подобно тому, „какъ, много сему подобного видимъ, производится строителями машинъ, у которыхъ въ искусственно расположенномъ веществѣ происходитъ подражаніе природѣ, не по виѣшности одной показывающе сходство, а напротивъ того, и въ движениіи состоитъ оно, и поддѣлывается подъ иное слово, между тѣмъ какъ машина издаетъ звуки въ голосистой части своей, но и въ томъ, что дѣлается, не видимъ мы какой-либо умственной силы, производящей каждое изъ сихъ явлений, очертаніе, видъ, звукъ, движеніе; то же происходитъ и въ этомъ машиническомъ органѣ нашей природы, безъ всякой прімысли особой умственной сущности“²⁾). Но приведенная аналогія, будучи недоказанной, не только не подтверждаетъ указанной мысли, но какъ разъ наоборотъ, вынуждаетъ признать совершенно противное. Машина не есть живой организмъ, естественнымъ порядкомъ возникающій въ природѣ; она устраивается мастеромъ и является плодомъ работы и творчества его физическихъ и духовныхъ силъ. Въ ней обнаруживается разумная сила художника, ибо „расположить неодушевленное вещество такъ, чтобы веществу едва не замѣнило душу искусство, вложенное въ машины, которыми подражательно производится движение, звукъ, очертанія и тому подобное, сіе само можетъ служить доказательствомъ, что есть въ человѣкѣ нечто такое, что умопредставителью и изобрѣтателью уразумѣваетъ въ себѣ это, и пріуготовляетъ мыслию машины, а потомъ искусствомъ приводить въ дѣйствіе, и веществомъ выражаетъ мысль“³⁾). Прежде чѣмъ устроить машину художникъ изучаетъ силы и законы самой природы, свойства вещества, производить надъ нимъ всякие опыты, за-

готавляетъ материалъ и затѣмъ уже, „сообразно съ веществомъ стихій влагаетъ духъ въ машину“. Такимъ образомъ, каждая машина не сама собою появляется на свѣтѣ, а оказывается плодомъ особой разумной силы, ничего общаго съ матеріей не имѣющей. Матерія—мертва, инертна и сама по себѣ не превращается въ разнаго рода художественные предметы; она ждетъ художника и только подъ его содѣйствіемъ способна воплощать собою духовную, невидимую, отличную отъ вещества мысль¹⁾.

Точно также несостоительно и то мнѣніе манихеевъ, по которому душа является плодомъ и порожденіемъ земли. Не останавливаясь долго на разсмотрѣніи этого страннаго ученія, будто бы основанаго на библейскомъ повѣствованіи о творенії міра, Василій Великій признаетъ его прямо суемудрымъ: „притомъ ученіе манихеевъ само собою обращается противъ нихъ. Ибо если земля извела душу, то себя она оставила уже лишенною души. Но мудрость ихъ ученія сама собою очевидна“²⁾). Правда, само слово Божіе весьма нерѣдко называетъ душу землею, но этого отнюдь нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ. „Землею“ говоритъ св. Василій Великій, „писаніе часто называетъ душу, пріемлющую въ себя сѣмена слова; какъ въ Евангеліи научаемся изъ притчи Господней, что иныя сѣмена пали на добрую землю, которая удобно пріемлетъ въ себя божественныя наставленія и способна къ плодоношенію“³⁾). Поэтому, если и сказано въ отношеніи къ грѣшникамъ: „земля ваша пуста“, то это говорится объ ихъ душѣ, которая не имѣеть въ себѣ ни мудрости, ни разума, не живетъ въ правдѣ, не ходитъ въ истинѣ⁴⁾.

Наконецъ, ложная мысль о природѣ души человѣческой, какъ сущности божественной, возникла въ связи съ неправильнымъ пониманіемъ самаго происхожденія ея изъ устъ Творца. „Если, говорили, душа получила бытіе отъ Божественного вдуновенія, то конечно она отъ сущности Божіей. Но такая мысль, говоритъ бл. Феодоритъ, исполнена крайняго не-

¹⁾ Сл. на Преображен. Хр. Чт. 1842. II. 202

²⁾ Тв. Гр. Нис. О душѣ и воскр. ч. IV, стр. 218.

³⁾ Тв. Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. ч. IV. 219.

¹⁾ Тв. Григ. Нис. О душѣ и воскр. IV, 219—222.

²⁾ Св. Вас. Вел. II. 29.

³⁾ Св. Вас. Вел. II. 29.

⁴⁾ Ibid.

честія; ибо божественное Писаніе словомъ: *вдуну* (Быт. 2. 7) показываетъ легкость въ созданіи. Сверхъ того даетъ разумѣть, что она есть духъ тварный, невидимый, разумный, свободный отъ тѣлесной дебелости ¹⁾.

Междудыханіемъ Божества и частью Его есть самое существенное различіе, ни въ какомъ случаѣ не допускающее смышенія указанныхъ понятій. Дыханіемъ Божіимъ называлъ душу человѣческую и Климентъ Александрійскій, но это не помѣшало ему отвергнуть ту ложную мысль языческихъ философовъ будто бы душа есть часть и изліяніе божества ²⁾.

Въ этомъ же смыслѣ трактуетъ о душѣ и св. Григорій Богословъ. „Слово, говоритъ онъ, взявъ часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образъ и удѣлило ему своей жизни, потому что послало въ него духъ, который есть струя невидимаго Божества ³⁾. Душа есть дыханіе Божіе ⁴⁾, Божій образъ ⁵⁾, говоритъ онъ въ другихъ мѣстахъ. Но само собою разумѣется, что, называя душу человѣческую „струею Божества“ и „Божіимъ дыханіемъ“, св. Григорій Богословъ отнюдь не приписываетъ душѣ Божественной природы, а указываетъ лишь на ея способность къ воспріятію божественного, или другими словами „на такую ея приемлемость къ Божественному, по которой душа въ надлежащемъ своемъ состояніи одушевляется или живится Св. Духомъ, и свѣтлѣется сіяніемъ тріединаго Бога. Ибо иначе надобно было признать, что душа человѣка по своей Божественной природѣ существовала уже прежде ея рожденія“ ⁶⁾.

Мысль о единосущіи нашей души съ Божествомъ всегда отвергалась святыми отцами, какъ мысль безбожная и кощунственная, въ виду тѣхъ выводовъ, къ какимъ она могла привести мыслящій разумъ. Признавъ душу частію Божественного естества, говоритъ св. Исидоръ Пелусіотъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ вынуждаемся перенести на нее и всѣ божественные

¹⁾ Бл. Феод. Кир. Толков. на кн. Быт. ч. I, 32.

²⁾ Филос. отц. и уч. церкви. К. Скворцовъ, стр. 24.

³⁾ О душѣ. Твор. Св. Григ. Бог. 4, 243. Тоже о дѣствѣ 5, 33.

⁴⁾ О душѣ. 4, 240. ⁵⁾ Тоже, 243.

⁶⁾ Истор. уч. обѣ отц. церкви. Архиеп. Филарета; т. II, 141.

свойства, должны признать ее непричастною грѣху и неподверженою суду. „Если же она терпитъ это, то по справедливости должны мы вѣрить, что она—твореніе, а не часть высочайшей сущности; иначе окажется, что Божеское естество судитъ Само Себя“ ¹⁾. Склонность же нѣкоторыхъ допускать, будто бы Густинь Философъ почиталъ душу разумною частью Божества, какъ увидимъ ниже, не имѣеть подъ собою достаточныхъ основаній.

Чтобы видѣть, какъ философы противорѣчатъ другъ другу во мнѣніяхъ относительно сущности души человѣческой, какъ изслѣдованія ихъ теряются въ бесконечности, ни на чёмъ не останавливаются, и какъ недостижима и бесполезна, по замѣчанію христіанского апологета Ермія, цѣль ихъ усилий, не оправдываемая ни очевидностью, ни здравымъ разумомъ, приведемъ въ заключеніе, какъ обобщеніе всѣхъ изложенныхъ выше отрицательныхъ мнѣній о душѣ, сопоставленіе философскихъ мнѣній о душѣ человѣка, сдѣланное этимъ христіанскимъ писателемъ.

„Одни изъ философовъ“, говоритъ Ермій, „душу человѣческую признаютъ за огонь, какъ Демокритъ; другіе—за воздухъ, какъ стоики; иные—за умъ, иные—за движение, какъ Гераклитъ; другіе—за испареніе, другіе—за силу, истекающую изъ звѣздъ, другіе—за число, одаренное силою движения, какъ Пифагоръ; иные—за воду рождающую, какъ Гитонъ, иные—за стихію изъ стихій, иные—за гармонію, какъ Динархъ, иные—за кровь, какъ Критій, иные—за духъ, иные—за единицу, какъ Пиѳагоръ; древніе также думаютъ различно. Сколько мнѣній обѣ этомъ предметѣ! Сколько разсужденій философовъ и софистовъ, которые больше между собою спорятъ, чѣмъ находятъ истину!.. Далѣе они говорятъ, что природа души бессмертна, другіе, что она смертна, трети—что она существуетъ на короткое время; одни низводятъ ее въ состояніе животныхъ, другіе разлагаютъ въ атомы; одни утверждаютъ, что она переходитъ въ тѣла природы, другіе назначаютъ ей странствованіе въ продолженіе трехъ тысячъ лѣтъ: тѣ, которые сами не живутъ и становятся, обѣщаютъ душѣ три тысячи лѣтъ существованія! Какъ

¹⁾ Св. Ис. Пелус. О душѣ, ч. III, стр. 29.

назвать эти мнѣнія? Не химерою, какъ мнѣ кажется, или глупостью, или безумiemъ, или нелѣпостью, или всѣмъ этимъ вмѣстѣ? Если они нашли какую-нибудь истину, то пусть бы они одинаково мыслили, или говорили согласно другъ съ другомъ: тогда и я охотно соглашусь съ ними. Но когда они разрываютъ, такъ сказать, душу, превращаютъ ее—одинъ въ такое естество, другой въ другое, и подвергаютъ различнымъ преобразованіямъ вещественнымъ; признаюсь, такія превращенія возбуждаютъ во мнѣ отвращеніе. То я бессмертенъ, и радуюсь; то я смертенъ, плачу; то разлагаютъ меня на атомы, я становлюсь водою, становлюсь воздухомъ, становлюсь огнемъ; то я не воздухъ, и не огонь, но меня дѣлаютъ звѣремъ, или превращаютъ въ рыбу, и я дѣлаюсь братомъ дельфиновъ. Смотря на себя, я прихожу въ ужасъ отъ своего тѣла, не знаю, какъ и назвать его, человѣкомъ ли, или собакой, или волкомъ, или быкомъ, или птицей, или змѣей, или дракономъ или химерою. Тѣ любители превращаютъ меня во всяко го рода животныхъ, въ земныхъ, водяныхъ, летающихъ, много видныхъ, дикихъ или домашнихъ, нѣмыхъ или издающихъ звуки, безсловесныхъ или разумныхъ. Я плаваю, летаю, парю въ воздухѣ, пресмыкаюсь, бѣгаю, сижу. Является, наконецъ, Эмпедоклъ и дѣляетъ изъ меня растеніе¹⁾.

Изъ этого живого и въ высшей степени остроумнаго разсужденія христіанскаго писателя видно, до какой степени заблуждались языческие философы въ самыхъ существенныхъ вопросахъ касательно души человѣческой.

Святоотеческое учение о единствѣ души и при разнообразіи способностей; душа и духъ.

Святоотеческое учение о субстанціальности душевнаго начала убѣждаетъ насъ въ томъ, что отцы церкви вполнѣ единогласно признавали душу человѣческую за реальную сущность, подтверждая и доказывая эту основную мысль психологіи не только путемъ положительного ея раскрытия, но и посредствомъ рациональныхъ доказательствъ, направленныхъ

¹⁾ Ермія. Осмѣян. языч. фил.

къ опроверженію господствовавшихъ въ ихъ время ложныхъ воззрѣній на этотъ предметъ. Но какимъ бы путемъ они нишли къ раскрытию и уясненію означеннай истины, съ какихъ бы сторонъ ни обсуждали ее и какому бы обстоятельному решенію ни подвергали, всегда бы оставался невыясненнымъ вопросъ, одна ли такая субстанція руководить и управляетъ всѣмъ ходомъ нашей душевной жизни, или, кромѣ нея, въ природѣ человѣка существуютъ и другія самостоятельные силы, дѣйствующія на ряду съ ней и независимо отъ нея, какъ особыя начала. Съ точки зренія понятія о душѣ, какъ самостоятельной сущности, едва-ли возможно было уяснить разнообразныя до противоположности явленія нашей природы, тѣмъ болѣе, что опытъ и наблюденія въ дѣйствительной жизни души указывали факты, повидимому противорѣчащіе такому понятію о ней. Въ самомъ дѣлѣ, если душа—сущность, „если она самоипостасна, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ, то она должна дѣйствовать сама по себѣ, естественно, и сама чрезъ себя и съ тѣломъ, умствуя и размышляя по естеству, и никогда не отдѣляясь отъ умственныхъ силъ, естественно ей присущихъ“ ¹⁾. Въ дѣйствительности же мы видимъ иное; намъ приходится наблюдать такія явленія, когда душа, повидимому, перестаетъ быть самостоятельной. Что сказать, напримѣръ, о состояніяхъ души ненормальныхъ, влекущихъ за собою временное или постоянное подавленіе сознательной и свободной дѣятельности человѣка, когда онъ какъ бы отрѣшаются отъ самого себя и кто-то другой начинаетъ управлять его духовной жизнью? Самая борьба человѣка съ различными страстями, какъ бы подтверждаетъ существование въ душѣ человѣка нѣкоторой самостоятельной силы, которую душа наша пытается одолѣть. Еще очевиднѣе станетъ это, когда мы обратимъ вниманіе на другую обширную и повидимому самостоятельную область животныхъ явленій нашей жизни. Процессы питанія, дыханія, роста и тому подобныя физическія отправленія нашего организма, непроизвольно автоматическія движения также исключаютъ повидимому всякое вліяніе свободной воли и разума.

¹⁾ Доброт. ч. II. Калл. и Игн. гл. 69.

Теоретическое обоснованіе ученія о существованіи въ человѣкѣ нѣсколькихъ отдѣльныхъ душевныхъ началъ принадлежитъ греческому философу Платону. „Платонъ различалъ въ человѣкѣ двѣ души—вышнюю, разумную и низшую неразумную. Первая составляетъ бессмертное въ насъ начало и имѣеть происхожденіе отъ Самого верховнаго Бога. Она помѣщается въ головѣ, дабы возвышать насъ надъ землею и напоминать, что мы скорѣе дѣти неба, чѣмъ земныя существа. Вторая низшая душа противоположна высшей и смертна, подобно тѣлу, которое ею оживляется. Она создана не верховнымъ Богомъ, а богами низшими, которымъ хотѣлось, чтобы въ мірѣ находились существа не только бессмертныя, но и смертныя. Эта животная душа служитъ источникомъ всякихъ страстей въ человѣкѣ и имѣеть въ свою очередь двѣ различные силы—вождѣлѣніе и раздражительность, изъ которыхъ первая, какъ источникъ желаній, направленныхъ къ удовлетворенію плотскихъ потребностей (пищи, питія и пр.), помѣщается во чревѣ, вторая между чревомъ и шеей, въ сердцѣ, чтобы, повинуясь разуму, она помогла укрощать страсти, когда они будутъ противиться возвышеннымъ велѣніямъ головы“¹⁾.

Ученіе о трехчастномъ дѣленіи человѣческой природы и о двухъ началахъ въ душѣ человѣка поддерживалось дѣлымъ рядомъ философскихъ и еретическихъ ученій, принадлежавшихъ неоплатоникамъ, стоикамъ, каббалистамъ, гностикамъ, манихеямъ, аполлинаристамъ и др.²⁾. Духъ, душа и тѣло,—вотъ составные части человѣческой природы, по ихъ ученію. Признаніе трехъ частей въ человѣкѣ съ точки зрѣнія философіи объяснялось ея безсиліемъ доказать возможность происхожденія всего добра и худого въ мірѣ отъ двухъ субстанціальныхъ началъ. Подъ вліяніемъ этой философіи, а частью и по указаніямъ собственного опыта, изслѣдователи души человѣческой были вынуждены искать въ человѣкѣ особый источникъ для объясненія низменныхъ душевныхъ движеній въ человѣкѣ. Объяснять ихъ дѣйствиемъ одной и той же души человѣческой св. отцы находили невозможнымъ, такъ какъ это противо-

¹⁾ Platon Tim. p. 69—70, 90. См. Антроп. Гр. Нис. А. Мартын. 567.

²⁾ Прав. Догм. Богос. архіеп. Филар. т. 1. 299.

рѣчило ихъ высокому представлению о ея богоподобной природѣ. Нѣкоторое подтвержденіе для такихъ суждений о душѣ можно было находить и въ ученіи Св. Писанія, въ особенности же въ ученіи ап. Павла о тѣлѣ, душѣ и духѣ, какъ трехъ различныхъ состояніяхъ человѣческой природы. „Самъ же Богъ міра, читаемъ *здесь*, да освятить васъ во всей полнотѣ, и *вашъ духъ, душа и тѣло* во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Иисуса Христа“¹⁾.

Ученіе Платона о двухъ самостоятельныхъ принципахъ душевной жизни было усвоено многими отцами и учителями церкви христіанской, хотя и не было принято ими въ буквальномъ смыслѣ. Въ такомъ, на первый взглядъ, смыслѣ, говорятъ о душѣ: Ириней Ліонскій, Тертулліанъ, Климентъ Римскій, Григорій Нисскій, Ефремъ Сиринъ, Епифаній Кипрскій, Исаакъ Сиринъ и нѣкоторые другие отцы и учителя церкви. Съ особенною же ясностью о двухъ началахъ въ душѣ человѣка учили: великий христіанскій мыслитель Оригенъ, Густинъ Философъ, Татіанъ и Климентъ Александрийскій, которые утверждали повидимому, что человѣкъ по своей природѣ,—существо трехчастное, состоящее изъ духа, какъ начала высшаго, разумнаго, божественнаго, плоти, начала низшаго, и души, какъ начала посредствующаго между плотью и духомъ. Для утвержденія истинности святоотеческаго ученія о единствѣ душевнаго начала, необходимо разобраться въ различныхъ повидимому и тождественныхъ на самомъ дѣлѣ понятіяхъ о душѣ человѣческой и решить вопросъ, нѣтъ ли раздвоеній въ самой душѣ человѣческой и нельзя ли допустить на основаніи святоотеческаго ученія особое, наряду съ душою, самостоятельное начало—духъ?

Пока вопросъ о двухъ самостоятельныхъ началахъ души не былъ поставленъ въ связь съ догматическою стороною христіанства, онъ не могъ возбуждать особыхъ преній, тѣмъ болѣе, что въ древней церкви было весьма распространеннымъ ученіе о существованіи въ человѣкѣ, кромѣ тѣла, единой и нераздѣльной духовной разумной сущности. Въ IV же вѣкѣ,

¹⁾ Фессал. V. 23.

когда мнѣніе о двухъ душевныхъ началахъ было положено еретикомъ Аполлинаріемъ въ основу еретическихъ сужденій о лицѣ Богочеловѣка, вопросъ этотъ становится предметомъ особенного вниманія св. отцевъ церкви. „По ученію Аполлинарія, говоритъ бл. Феодоритъ Кипрскій, въ человѣкѣ три составные части: тѣло, душа животная и душа разумная“. „Если же человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей, училъ далѣе Аполлинарій, то и Иисусъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, также состоитъ изъ трехъ частей—духа, души и тѣла; причемъ духомъ именуется въ Немъ Божество, а душою и тѣломъ—Его человѣческая природа. Въ этомъ ученіи Аполлинарій думалъ найти разъясненіе догматической тайны о соединеніи двухъ естествъ во Иисусѣ Христѣ“¹⁾. Такого же воззрѣнія на составъ человѣческой природы держались и всѣ ариане. Съ этихъ поръ вопросъ о духѣ сдѣлался предметомъ тщательного изслѣдованія со стороны отцовъ и учителей церкви не только какъ вопросъ, входящій въ ученіе о душѣ человѣческой, но и какъ основной вопросъ для правильного уясненія догматической тайны богочеловѣческой природы Иисуса Христа.

Въ цѣляхъ нашего изложенія весьма важно опредѣлить лишь то, допускаютъ ли св. отцы церкви третью особую субстанцію въ природѣ человѣка, упоминая о духѣ наряду съ тѣломъ и душою, и если нѣтъ, то въ какомъ смыслѣ употребляютъ они это слово въ примѣненіи къ душѣ человѣческой.

Слово „духъ“ и соединяемыя съ нимъ понятія на языкѣ святоотеческомъ имѣютъ самый разнообразный смыслъ. Наиболѣе обстоятельный сводъ понятій о духѣ даетъ намъ св. Епифаний Кипрскій, который на основаніи Св. Писанія выясняетъ всестороннее значеніе слова „духъ“. Духомъ, въ особомъ значеніи сего слова, говоритъ онъ, именуется прежде всего Духъ Святый, третье лицо Святой Троицы, какъ *Духъ истины* (Іоан. 14, 17), *Духъ Божій* (Рим. 8, 9; 1. Кор. 2, 11), *Духъ Христовъ* (Рим. 8, 9.) и какъ Духъ благодати, различно каждому подающій блага: *духъ премудрости, духъ разума, духъ силы, духъ искупленій, духъ пророчества, духъ разу-*

¹⁾ Григор. Нис. Опроверж. прот. Апол. рус. пер. стр. 173—178.

жденія, духъ языковъ, духъ сказаний и прочія дарованія, какъ говорить Апостолъ: *единъ и той же Духъ, раздѣляй коему ждо яко же хотеть* (1 Кор. 12, 8—11). О томъ же Духѣ Святомъ говорится и въ другихъ мѣстахъ Писанія, какъ Духъ благомъ, вездѣсущемъ, возрождающемъ насъ въ жизнь духовную и наставляющемъ на всякую истину (Пс. 142, 10; Іоан. 3, 8; 1 Кор. 4, 15; Іоан. 15, 26; Іоан. 16, 12—14¹⁾). Подъ именемъ „духа“ извѣсты далѣе въ писаніи безплотныя силы, которые различаются какъ духи небесные, земные, подземные, истинные, лживые, духи злобы, духи, имя коимъ легіонъ (Лук. 8, 31; 3 Цар. 22, 21, 22; Ефес. 6, 12; Мѳ. 8, 28 и Лук. 8, 30). Имъ повелѣвалъ Христосъ, ихъ изгонялъ Онъ однимъ словомъ своимъ и запрещалъ говорить (Марк. 1, 34). Но весьма нерѣдко словомъ духъ обозначается и самая душа (Пс. 103, 29. 1 Кор. 2, 11). Такое, напримѣръ, понятіе, по изложенію Св. Іоанна Златоуста, соединяется со словомъ *духъ* въ Св. Писаніи, когда ап. Павелъ повелѣваетъ „*предати тако-ва (блудника) сатанѣ, да духъ спасется*“²⁾. Святымъ же Аѳанасіемъ Александрійскимъ самая душа понимается, какъ жизненный духъ³⁾. Духомъ называется, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ въ другомъ мѣстѣ, и духовное дарованіе⁴⁾, и духовное расположение человѣка⁵⁾ и состояніе его нравственнаго чувства. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ говорится въ Писаніи *о духѣ умиленія* (Рим. 11, 8), *о духѣ страха* (2 Тим. 1, 7), *о духѣ пытливомъ* (Дѣян. 16, 16), *о духѣ блужденія* (Ос. 4, 12), *о духѣ бурномъ* (Пс. 10, 6), *о духѣ многогла-ливомъ* (Іов. 8, 2)⁶⁾. Слѣдовательно, въ отношеніи къ человѣку, какъ замѣчаетъ Григорій Великій, „духъ“ обыкновенно употребляется двояко: „иногда духъ употребляется вмѣсто души и ея многоразличныхъ состояній, иногда же вмѣсто духовнаго дѣйствія“⁷⁾, какъ самого Господа и Духа Святаго,

¹⁾ Сл. Якорн. ч. VI, стр. 130. ²⁾ 1 Кор. V, 5.

³⁾ Св. Аѳанас. Александр. Тв. Св. отц. XII ч., кн. 3, стр. 482.

⁴⁾ Рим. VIII, 16.

⁵⁾ Св. І. Злат. На бесѣд. XV, ч. I, стр. 267; русс. пер. 1843 г

⁶⁾ Св. Епиф. Кипр. Слово Якорн. ч. VI, стр. 129.

⁷⁾ Пс. 103, 4. S. Greg. Moral. lib. XI. in cap. XII 13. lib. Edit Paris. 1675 ann. Tom. I, pag. 333. См. у Кашменскаго, стр. 77.

такъ и ангеловъ и человѣка. Въ доказательство того, что душа иногда называется духомъ, Св. Григорій Великій ссылается на слова евангелиста о Христѣ: „*преклонь главу, предаде духъ*“,—и при этомъ присоединяетъ: „если бы евангелистъ иное назвалъ духомъ и иное душою, то по исществіи духа, душа бы оставалась“¹⁾. „Название духа, говоритъ онъ далѣе, употребляется и вмѣсто дѣйствія духовнаго, какъ написано: „творяй Ангелы своя духи и слуги своя огнь палящъ“²⁾. Въ тѣхъ же различныхъ видахъ истолковывается понятіе о духѣ и св. Ioannъ. Damaskinъ. „Духъ разсматривается, говоритъ онъ, различно: есть Духъ Святый, и есть дѣйствія Духа Святаго; духъ есть и душа; иногда и умъ называется духомъ“³⁾.

Такимъ образомъ, святоотеческое толкованіе слова *духъ* можетъ быть сведено къ слѣдующимъ четыремъ понятіямъ: къ понятію о Духѣ Святомъ, о духахъ безплотныхъ, о душѣ человѣческой и обѣ ихъ дѣйствіяхъ. Употребленіе слова *духъ* святыми отцами въ указанныхъ значеніяхъ даетъ намъ основаніе и для дальнѣйшихъ разсужденій о томъ, всѣ ли священные писатели пользовались означеннымъ словомъ одинаково, или, быть можетъ, нѣкоторые изъ нихъ въ примѣненіи къ человѣку думали о духѣ, какъ самостоятельномъ и особомъ наряду съ душою психическомъ началѣ. Начнемъ съ тѣхъ изъ нихъ, у которыхъ мысль о трехчастномъ дѣленіи природы человѣка проводится особенно рѣзко.

Въ этомъ отношеніи особенно заслуживаетъ вниманія ученіе о душѣ Клиmenta Александрийскаго. Климентъ различалъ въ душѣ два начала—вышнее, чисто духовное и разумное начало, которое онъ называлъ *ѹємоуконъ* души и низшее, неразумное, чисто физическое начало, известное у него подъ именемъ *ѧлоѹонъ м҃ерос*. Эта низшая животная душа управляетъ органическою жизнью нашего тѣла, его питаніемъ и возрастаніемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ съдалищемъ низменныхъ желаній и мѣстомъ дѣйствія всякихъ страстей въ человѣкѣ. Что касается высшаго духовнаго начала, *ѹємоуконъ* души, то въ немъ собственно сосредоточивается все, что отличаетъ человѣка отъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Св. Ioan. Damas. Изл. Прав. вѣр. кн. I, г. 13.

животныхъ, а именно—способность познанія и сила свободной воли. Разумъ и воля даютъ способность человѣку господствовать надъ душою неразумною и надъ ея неразумными силами. Но несмотря на нѣкоторую зависимость низшей души отъ высшей разумной, оба эти начала находятся во враждебномъ отношеніи между собою: начало плотское противодѣйствуетъ духовному, а духовное силится одолѣть плотское¹⁾. Въ этомъ смыслѣ Климентъ съ явною ссылкою на Платона называетъ тѣло узами, темницею души, сравниваетъ его съ гробомъ и говоритъ, что гностикъ долженъ презирать тѣло и отрѣшиваться отъ него, если хочетъ обнаружить истинное богопочтеніе²⁾. Въ виду такого существенного различія дѣйствующихъ въ человѣческой душѣ началъ каждое изъ нихъ должно руководствоваться особыми законами: плотской духъ, говоритъ Климентъ, управляется законами второй скрижали, а разумная душа—законами первой скрижали. Всѣ эти и подобныя выраженія ясно, повидимому, говорятъ о томъ, что Климентъ Александрийскій въ своемъ ученіи о душѣ всецѣло примыкалъ къ психологіи Платона, и вмѣстѣ съ нимъ допускалъ существенное различіе между указанными частями души.

Но несмотря на это, есть полная возможность доказать на основаніи ученія самого Клиmentа, что онъ былъ далекъ отъ дуалистического взгляда языческихъ философовъ на душу человѣческую и училъ о полномъ ея единствѣ при разнообразіи въ ней силъ и способностей. „Онъ не въ такой степени, читаемъ мы въ изслѣдованіи профессора К. Скворцова, увлекался системами языческихъ философовъ, чтобы рабски слѣдовать ученію, въ основаніи которого лежалъ дуализмъ. И если мы поставимъ упомянутыя выраженія Клиmentа въ связи съ общимъ его ученіемъ, то окажется, что двѣ части души онъ рассматривалъ только какъ двѣ различные способности или силы одной и той же души. Съ этимъ объясненіемъ гармонируетъ и то положеніе Клиmentа, что душа есть организующее

¹⁾ Str. II, 17; VI, 8. 16; VII, 12. См. филос. отп. и уч. церк. К. Скворцова Киевъ. 1868 г.

²⁾ Strom. V, 8, 679; IV, 5, 58, 22, 626. См. Нравст. уч. Клим. Алекс. Д. Миртовъ, стр. 7. Слб. 1900.

начало тѣла и что тѣло изъ гроба души должно сдѣлаться храмомъ Божіимъ¹⁾.

Положительное учение Климента о природѣ человѣка, состоящей изъ души и тѣла, убѣждаетъ настъ въ томъ же самомъ. „Подобно баснословному центавру, читаемъ мы у Климента во многихъ мѣстахъ его сочиненій, человѣкъ состоитъ изъ двухъ различныхъ частей: разумной и неразумной—души и тѣла. Справедливо говорить Моисей, что тѣло, которое Платонъ называетъ земной скиніей, создано изъ земли, а душа разумная вдунута въ лицо свыше отъ Бога. Гностики злословили тѣло, считая его произведеніемъ злого диміурга и противополагая духу, который произошелъ отъ Благаго Бога. Но „одинъ и тотъ же Богъ сотворилъ и внутренняго и внѣшняго человѣка“, говоритъ Климентъ, и „составъ человѣка сложенъ изъ различныхъ, но не противоположныхъ частей: изъ тѣла и души“,—при чёмъ „ни душа не является чѣмъ-то добрымъ по природѣ, ни тѣло чѣмъ-то по природѣ злымъ“: сами по себѣ они среднія вещи. Согласіе и соответствоѣ между этими частями столь полное, что, съ одной стороны, духъ служитъ упорядочивающимъ началомъ въ жизни тѣла, а съ другой, тѣло создано ради духа и имѣть одну съ нимъ цѣль: „строеніе его сдѣлано прямымъ для созерцанія неба и дѣятельность органовъ чувствъ направлена къ знанію, члены же и части приспособлены къ прекрасному, а не къ похоти. Отсюда это обиталище дѣлается способнымъ воспринять драгоцѣнную для Бога душу и при освященіи души и тѣла удостоивается Духа Святаго, усовершаемое совершенствомъ Спасителя“. Такимъ образомъ, тѣло есть благоустроенный и прекрасный органъ души²⁾.

Итакъ, человѣкъ по природѣ существо двухсоставное и духъ не составляетъ особаго отъ души начала, а есть только одна изъ способностей ея.

Мысль о трехчастномъ составѣ человѣческой природы, по видимому, выражается Густиномъ Философомъ, который учитъ, что „тѣло есть жилище души, а душа жилище духа, и что эти три части человѣческаго существа сохраняются въ тѣхъ,

¹⁾ К. Скворцовъ. Филос. отцевъ и уч. церк., стр. 236—237.

²⁾ Скворц. Филос. отц. и уч. церк. стрр. 236—237.

которые имѣютъ истинную надежду и вѣру въ Бога“¹⁾). Отсюда можно заключать, что въ человѣкѣ три особыхъ начала: духъ, какъ начало мыслящее и разумное; душа, какъ начало животное, и тѣло, какъ начало безжизненное. У самаго Густина мы не находимъ данныхъ для опредѣленія того, какъ онъ понималъ эту троичность въ человѣкѣ. Но своимъ ученіемъ о двухъ-составности человѣческой природы онъ косвеннымъ образомъ утверждаетъ ту мысль, что третье самостоятельное начало въ человѣкѣ отсутствуетъ. „Что такое человѣкъ, восклицаетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, если не разумное животное, состоящее изъ души и тѣла“. И далѣе положительно утверждаетъ, что „онъ двоякую обнаруживаетъ въ себѣ природу... состоять изъ души и тѣла“²⁾). Отсюда видно, что несправедливо считать Густина сторонникомъ ученія о двухъ самостоятельныхъ принципахъ души, хотя, повидимому, нѣкоторыя мѣста его твореній, взятые внѣ контекста рѣчи и даютъ для этого основаніе.

Но обратимся къ священномученику Иринею Ліонскому, не найдемъ ли у него восполненія недосказанной у св. Густина мысли о томъ, какъ слѣдуетъ понимать его трехсоставность человѣческой природы. Священномученикъ Ириней, повторяя отмѣченную мысль Густина Философа³⁾, не только, повидимому, не опровергаетъ ее, но даже ищетъ для нея опоры въ словахъ ап. Павла, который, по его мнѣнію „не имѣлъ бы никакой причины молиться о всецѣломъ (1 Сол 5, 23) и совершенномъ сохраненіи сей троичности, т. е. души, тѣла и духа, еслибы не зналъ о сохраненіи и соединеніи трехъ и о единомъ и о томъ же ихъ спасеніи“⁴⁾). Человѣкъ съ душою и тѣломъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, не есть еще совершенный человѣкъ; „совершенный человѣкъ состоитъ изъ троичности,—изъ плоти, души и Духа,—Духа, спасающаго и образующаго, плоти соединяемой и образуемой и души, находящейся между сими двумя, которая, когда покоряется Духу, то возвышается имъ, а когда соглашается съ плотью, то впадаетъ въ земныя пожеланія“⁵⁾). Если въ первомъ случаѣ не дается

¹⁾ De resurrect. п. 10. См. у Еп. Сильвестра, Он. догм. бог. т. III. 228. Киевъ. 1889.

²⁾ Lib. V. C. IX. I. У Кашменскаго, 77.

³⁾ Ibid. 229.

⁴⁾ Lib. V. C. VI. I; ibid 78.

⁵⁾ Lib. V cap. IX. I. ibid 79

намъ основанія искать оправданія мысли о двухъ душевныхъ началахъ въ человѣкѣ, то во второмъ мы находимъ самое рѣшительное опроверженіе ея. Ясно, что „Духъ“ образующій, нѣчто третье въ совершенномъ человѣкѣ, не есть духъ тварный, составляющій принадлежность человѣческаго существа, а Духъ творческій, третье лицо Святаго Троицы. Еще болѣе убѣждаемся въ этомъ, когда обратимъ вниманіе на связь приведенного мѣста съ дальнѣйшею рѣчью священномуученника. Изъ нея слѣдуетъ, что этотъ „духъ“ не составляетъ въ человѣческомъ существѣ чѣго-либо неотъемлемаго, но съ одинаковою возможностью можетъ быть въ немъ, можетъ и отсутствовать. Это зависитъ отъ самого человѣка и его нравственнаго совершенствованія. „Поэтому Господь и мертвыми назвалъ таковыхъ (Лука 9, 60)... потому что они не имѣютъ Духа, который животворить человѣка“¹⁾. „А тѣ, которые боятся Бога и вѣруютъ въ присутствіе Сына Его и вѣрою утверждаютъ въ сердцахъ своихъ духа Божія, тѣ по справедливости называются людьми чистыми и духовными и живущими по Богу, потому что имѣютъ Духа Отча, который питаетъ человѣка и возвышаетъ въ жизнь Божію“²⁾. Тѣ же Божественные имена и свойства приписываются этому Духу и въ другихъ мѣстахъ твореній св. Иринаea Ліонскаго³⁾.

Душа и духъ, по учению св. Иринаea, два совершенно различные по происхожденію и по своимъ дѣйствіямъ начала: „иное дыханіе жизни, дѣлающее человѣка душевнымъ, и иное Духъ животворящій, дѣлающій его духовнымъ“. Первое составляетъ неизмѣнную часть человѣческаго существа, второе есть Духъ отъ Отца исходящій, единое съ Нимъ, все наполняющій, присносущій, животворящій и подающій жизнь⁴⁾, духъ, который можетъ быть принятъ человѣкомъ, не принять и снова отвергнуть; причемъ самъ человѣкъ въ этихъ случаяхъ, не измѣняя своего существа, получаетъ лишь другое наименование, характеризующее его духовное состояніе, и называется духовнымъ или плотскимъ. „Когда Духъ, смѣшившійся съ душою, соединится съ этимъ изваяніемъ..., то дѣлается духов-

¹⁾ Lib. V cap. IX. I. 2; ibid.

²⁾ Lib. V cap. VI. I; ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Lib. cap. XII. 2; ibid. 80.

ный и совершенный человѣкъ..., а если у души не будетъ Духа, то это будетъ по истинѣ душевный, плотскій, презренный, несовершенный“¹⁾). Изъ этого понятія о человѣкѣ душевномъ и духовномъ со всею очевидностью слѣдуетъ, что неизмѣнную часть духовнаго существа въ человѣкѣ, безъ которой онъ не можетъ быть полнымъ человѣкомъ, составляетъ собственно его душа, а не „духъ“, который бываетъ принадлежностью только совершенного человѣка. Духъ можетъ сдѣлаться причастнымъ только „совершенному“ или духовному человѣку. „Совершенный“ только, а не всякий „человѣкъ есть смышеніе и соединеніе души, воспріемлющей Духа Отча, съ примѣшанною ей плотію“²⁾. „Соединеніе души и плоти“, только „воспріемля Духа Божія, дѣлаетъ человѣка духовнымъ“³⁾. Слѣдовательно, только совершенный человѣкъ, сдѣлавшись причастнымъ Духа Святаго, по своей природѣ становится какъ бы трехсоставнымъ.

Чтобы видѣть, какова настоящая природа человѣка по его идеѣ, какъ существа, созданного Творцемъ, будемъ разсуждать вмѣстѣ съ священномуученикомъ такимъ образомъ. Ни одна изъ трехъ указанныхъ составныхъ частей въ отдѣльности не можетъ образовать полнаго человѣка. „Изваяніе плоти само по себѣ не есть совершенный человѣкъ, но тѣло человѣка и часть человѣка; и душа сама по себѣ, не есть человѣкъ, но душа и часть человѣка; и Духъ не человѣкъ; ибо Духомъ называется, а не человѣкомъ. Смышеніе же и единеніе всего этого составляетъ совершенного человѣка“⁴⁾). Хотя человѣкъ, и столкновяетъ мысль св. Иринаea К. Скворцовъ, можетъ состоять изъ трехъ частей: тѣла, души и духа, и хотя эти три части только во взаимномъ единствѣ составляютъ совершенного человѣка; но надобно замѣтить, прибавляетъ онъ, что „духъ не есть такое существенное свойство, безъ котораго человѣкъ не былъ бы человѣкомъ; ибо душу всѣ имѣютъ, а духъ только тѣ, которые побѣждаютъ чувственныя желанія“. Человѣкъ, хотя бы не имѣть духа, а состоялъ только изъ души и тѣла, не есть существо неоконченное, но есть суще-

¹⁾ Lib. V. cap. VI. I; ibid.

²⁾ Lib. V. cap. VI, I; ibid. 82.

³⁾ Lib. V. cap. VI. I; ibid.

⁴⁾ Ibid.

ство цѣлое, созданное по образу Божію, и притомъ такъ, что этотъ образъ столь же неизгладимъ, какъ и его природа. Человѣкъ не будетъ имѣть въ такомъ случаѣ только богоподобія, которое дѣйствительно принадлежитъ однѣмъ духовнымъ, т. е., кои удостоились получить этотъ благодатный духъ; но образъ Божій всегда остается при насъ, и мы всѣ можемъ сдѣлаться духовными, если захотимъ. Св. Ириней скорѣе согласенъ признать несовершеннымъ того человѣка, который имѣлъ бы духъ, а не имѣлъ тѣла. „Душа и духъ“, говоритъ онъ, „хотя могутъ быть частію человѣка, но никакимъ образомъ не могутъ быть самимъ человѣкомъ. Совершенный человѣкъ есть соединеніе и связь души, приемлющей духа Отча, и плоти, которая есть отраженіе образа Божія. Если кто отниметъ существо плоти, а приметъ только одинъ духъ, то останется существо, которое не есть болѣе духовный человѣкъ, а есть духъ человѣка“¹⁾. Лишаясь же Духа Божія или отвергая его, человѣкъ перестаетъ быть лишь духовнымъ и совершеннымъ, хотя и сохраняетъ свою природу въ естественной ея полнотѣ, состоящую изъ души и тѣла. Слѣдовательно, только душа и тѣло являются существенными принадлежностями человѣческаго существа и нѣтъ въ его природѣ другого самостоятельнаго душевнаго начала, которое бы наряду съ душою и одновременно съ нимъ управляло его психическою жизнью.

Изъ разбора и сопоставленія высказанныхъ Св. Иринеемъ Ліонскимъ мнѣній по вопросу о „духѣ“ и его значеніи, видно, что священномученникъ былъ далекъ и чуждъ взглазовъ Платона, отдѣлявшаго въ человѣкѣ духъ отъ души, какъ начало совершенно самостоятельное. Какъ на рѣшительное подтвержденіе такого взгляда о двухсоставности природы человѣческой, можно указать въ заключеніе и на тѣ пункты его ученія, гдѣ онъ положительно утверждаетъ, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. „Человѣкъ, училъ онъ, есть сраствореніе души и плоти, образованное по подобію Божію“²⁾. „Ни тѣло отдельно отъ души, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, ни душа отдельно отъ тѣла не составляютъ человѣка, но то и другое

¹⁾ Ibid.

²⁾ Lib. IV, praefat. 4. См. у Кашменск. стр. 82

вмѣстѣ, въ единствѣ есть человѣкъ“¹⁾. Только въ составѣ души и тѣла человѣкъ сохраняетъ свою полную природу и въ составѣ этихъ обоихъ природъ своихъ долженъ заботиться о своемъ спасеніи; такъ какъ въ составѣ этихъ двухъ природъ онъ получаетъ въ свое время соответствующее возмездіе. Сами „предстоятели церкви... чаютъ спасенія всего человѣка, т. е. спасенія его души и тѣла“²⁾.

Ученіе христіанскаго апологета Татіана о душѣ человѣка также, повидимому, даетъ основаніе думать, что и онъ отличалъ въ человѣкѣ, кромѣ души, еще и духъ, какъ нѣчто отъ нея отдѣльное и особенное. Кромѣ вещественнаго духа (или души, какъ называетъ его онъ въ другомъ мѣстѣ), есть въ человѣкѣ духъ невещественный, въ которомъ состоить образъ и подобіе Божіе. Въ началѣ этотъ духъ обиталъ вмѣстѣ съ душою, такъ что первые люди состояли съ одной стороны изъ вещества, а съ другой были выше его. Но теперь Духъ Божій не во всѣхъ присутствуетъ; Онъ пребываетъ только въ нѣкоторыхъ, праведно живущихъ людяхъ, и, соединясь съ ихъ душою посредствомъ откровеній, возвѣщаетъ и прочимъ людямъ о сокровенныхъ вещахъ. Это есть та сила, которая просвѣщаетъ душу, служить для нея путеводителемъ и дѣлаетъ ее безсмертною“³⁾. Такимъ образомъ, по ученію Татіана, хотя человѣкъ въ своемъ естественномъ или падшемъ состояніи и состоитъ изъ двухъ частей—тѣла и души, но до паденія въ немъ обиталъ еще и духъ, какъ высшая часть человѣческаго существа, безъ котораго человѣкъ перестаетъ быть полнымъ и совершеннымъ человѣкомъ. Этотъ духъ сообщается и теперь нѣкоторымъ людямъ. „Человѣкъ, говоритъ Татіанъ, можетъ и не имѣть въ себѣ духа; а не имѣющій духа превосходитъ животныхъ только членораздѣльными звуками; во всемъ же прочемъ образъ жизни его такой же, какъ у нихъ, и онъ не есть уже подобіе Божіе“⁴⁾, и даже „становится смертнымъ“⁵⁾.

¹⁾ Contr. haeres. 1, 2, с. 62—1, 5, с. 4. См. К. Скворц. 119.

²⁾ Св. Ириней Ліонск. О церкви. Христ. Чт. 1838, 1, 27.

³⁾ К. Скворцовъ. Филос. отц. и уч. и. стр. 41—42. Киевъ 1868 г.

⁴⁾ Ibid. 42.

⁵⁾ Ibid. 43.

Въ такомъ учени христіанскаго апологета, разсуждаетъ проф. Скворцовъ, нѣкоторые склонны видѣть его расположенніе къ гностическому образу мыслей; но такое сужденіе было бы слишкомъ невѣрно. Устанавливая различіе между душевнымъ и духовныхъ человѣкомъ, говоритъ онъ далѣе, Татіанъ, какъ кажется, хотѣлъ слѣдовать апостолу Павлу; но не будучи опытенъ въ разъясненіи Писанія и прі склонности ко всему языческому, онъ не понялъ надлежащимъ образомъ словъ апостола. Дѣлая различіе между душевнымъ и духовнымъ человѣкомъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ писаній (1 Кор. II, 12; Рим. VIII, 5; 1 Кор. II, 14. 15), ап. Павелъ, какъ видно изъ связи рѣчи, вездѣ подъ именемъ Духа подразумѣвалъ Духа Святаго; Татіану же могло показаться, что апостолъ указываетъ здѣсь на высшую способность души человѣческой. „Апостолъ, говоря о дѣйствіяхъ Духа Святаго, не отрицаєтъ въ человѣкѣ способности къ принятію этого Духа, а хочетъ сказать только, что есть люди, которые какъ бы не желаютъ общенія съ Духомъ Святымъ, противятся Ему; а изъ объясненія Татіана слѣдуєтъ, что есть люди, которыхъ существо состоить изъ двухъ частей: души и тѣла,—третья же, т. е. духъ, сообщается только нѣкоторымъ, и при томъ какимъ-то чудомъ. Онъ не взялъ во вниманіе того, что апостолъ подъ именемъ души нерѣдко разумѣеть чувственность или лучше—низшее жизненное начало, руководясь которымъ человѣкъ можетъ совершенно забыть о высшемъ и божественномъ; но вездѣ хочетъ разумѣть основаніе существа нашего и потому относить къ нему всѣ тѣ недостатки, которые въ св. писаніи приписываются душѣ животной, чувственной“¹⁾.

Замѣчательно опредѣленно о составѣ природы человѣческой выскаживается Тертулліанъ, который прямо говоритъ, что человѣкъ состоить изъ двухъ частей, „такъ тѣсно между собою связанныхъ, что ни душа сама по себѣ не можетъ быть названа человѣкомъ, ни тѣло безъ души не составляетъ человѣка; но человѣкъ есть соединеніе двухъ субстанцій, заключающихя одна

¹⁾ Ibid. 44.

въ другой и неразрывно связанныхъ между собою“¹⁾. Столь ясное учение Тертулліана о составѣ природы человѣческой, выскаживаемое при томъ и въ другихъ мѣстахъ его сочиненій, не могло бы возбуждать никакихъ сомнѣній, если бы самъ великий апологетъ не приписывалъ иногда человѣку, кроме тѣла и души, еще и духа, какъ составной части его природы²⁾. Но вѣнчнее разногласіе въ учени Тертулліана о душѣ человѣческой совершенно устраивается, если мы на основаніи его собственныхъ твореній опредѣленно установимъ то понятіе, какое соединяетъ онъ со словомъ „духъ“. Какъ видно изъ его разсужденій, Тертулліанъ, отличая отъ души духъ, подъ этимъ послѣднимъ словомъ разумѣеть не какое-либо отдельное отъ души начало, а внутреннюю или высшую сторону той же души человѣческой³⁾. Что Тертулліанъ совершенно былъ чуждъ ложнаго взгляда на природу души человѣческой и не могъ принять мнѣнія Платона о дѣленіи ея на двѣ части—начало организующее или „душу“ и субстанцію мыслящую или „духъ“,—это видно еще яснѣе изъ тѣхъ мѣстъ его сочиненій, где онъ самъ возстаетъ противъ допущенія такого дѣленія души человѣческой, полагая въ то же время, что и одной души вполнѣ достаточно для объясненія разнообразной дѣятельности и жизни въ человѣкѣ. „Зачѣмъ, говоритъ онъ, разрывать единство человѣческое и вводить третье начало, когда двухъ достаточно для объясненія жизни органической и жизни разумной? Зачѣмъ вводить бесполезное колесо въ механизмъ человѣка? Всякую дѣятельность, которую вы (гностики) приписываете этому третьему началу, легко можно отнести ко второму. То самое начало, которое дѣляетъ человѣка существомъ живущимъ, дѣляетъ его существомъ мыслящимъ и разсуждающимъ. Субстанція, которая одушевляетъ и оживляетъ тѣло, есть вмѣстѣ и центръ дѣятельности разумной. Вы хотите помѣстить на одной сторонѣ начало животное,—на другой начало духовное и разумное, какъ бы признавая

¹⁾ De resur. c. 15, 17, 40; см. у К. Скворц., его „Филос. отц. и уч. церкв.“

²⁾ Advers. Marcion. V. c. 15; см. у еп. Сильв. Он. прав. дог. т. III, стр. 228.

³⁾ Ibid. 229.

эти начала двумя различными субстанциями, но въ такомъ случаѣ можетъ произойти и то, что духъ отѣлится отъ души, какъ душа отѣляется отъ тѣла, что духъ будетъ жить въ тѣлѣ, когда душа его оставитъ. Но не противное ли мы замѣчаемъ? Душа никогда не покидаетъ тѣла безъ духа: это значитъ, что душа и духъ составляютъ одно; ибо тамъ должно быть единство субстанций, гдѣ отѣленіе невозможно. Духъ не есть субстанция отличная отъ души: то, что латиняне называютъ *mens*, а греки *ῦδος*, есть способность душевная¹⁾.

Приведенное разсужденіе Тертулліана было направлено имъ противъ ученія гностиковъ, которые, опираясь на теорію Платона, своихъ послѣдователей дѣлили на плотяныхъ (иликовъ), душевныхъ (психиковъ) и духовныхъ (пневматиковъ)²⁾.

Напрасно мы стали бы искать подтвержденія ученія о духѣ и душѣ, какъ особыхъ самостоятельныхъ частяхъ человѣческой природы, и въ твореніяхъ св. Григорія Нисского. Какъ глубокомысленный философъ, онъ изслѣдуетъ вопросъ о душѣ человѣческой довольно подробно, но рѣшаетъ его въ смыслѣ противу-

¹⁾ *De anima*, стр. 10, 12, 15, 19, 20; см. *ibid.* стр. 229.

²⁾ Нельзя впрочемъ не привести здѣсь нѣкоторыхъ замѣчаній проф. К. Скворцова, высказанныхъ по поводу настоящаго разсужденія Тертулліана. Разсужденіе, говорить онъ, основано на началахъ самыхъ разумныхъ: ибо въ основаніи его лежитъ та глубокая и вѣрная мысль, что жизненное начало должно быть просто, единично. Но апологетъ слишкомъ унизилъ это жизненное начало въ человѣкѣ, низведши его въ рядъ явленій обыкновенныхъ, замѣчаемыхъ повсюду въ одушевленной, но неразумной природѣ. Нѣть сомнѣнія, что между душою и чувственнымъ тѣломъ существуетъ удивительная гармонія. И разумъ и опытъ убѣжддаютъ насъ, что человѣкъ есть личность нераздѣлимая, имѣющая жизнь и растительную и разумную; ибо то самое сознаніе, которое говоритъ мнѣ, что я живу, хожу, питаюсь, росту, удостовѣряетъ меня и въ томъ, что я чувствую, желаю, мыслю, понимаю. Но единство самосознанія не служить доказательствомъ того, что вся разсуджаю. Но единство самосознанія не служить доказательствомъ того, что вся дѣятельность принадлежитъ душѣ, а духу совершенно нѣть места. Самъ же Тертулліанъ признаетъ, что въ душѣ нашей есть высокія чувства, есть понятіе о бѣзконечномъ, о нравственномъ, есть стремленіе за предѣлы всего видимаго. По его мнѣнію все это вложено самимъ Богомъ въ природу нашу, все это остатки прежняго величія. Но если такъ, почему не предположить, что для подобныхъ понятій и чувствованій есть въ душѣ нашей особенный ковчегъ, въ которомъ хранятся эти скрижали закона высшаго, эти останки образа Божія. (Фил. отц. и учителей церкви, стр. 167—168).

положномъ платоновскому. Только неправильное истолкованіе нѣкоторыхъ мѣстъ св. отца можетъ давать основаніе для противоположного заключенія. Для примѣра укажемъ на то мѣсто твореній епископа Нисского, гдѣ онъ, повидимому, допускаетъ кромѣ тѣла (подобную душѣ животныхъ) чувствующую душу и душу въ собственномъ смыслѣ (какой не имѣютъ животныя) или духъ¹⁾. А еще яснѣ та же самую мысль о трехчастномъ дѣленіи человѣка Григорій Нисский выражаетъ тогда, когда говоритъ объ обязанностяхъ христіанина „во вселѣломъ тѣлѣ, душѣ и духѣ соблюдать совершенную святость, похвaledную Павломъ“²⁾. Ни изъ приведенныхъ мѣстъ, ни изъ контекста рѣчи еп. Нисского не видно, чтобы онъ называлъ гдѣ-либо душу и духъ самостоятельными началами духовной природы человѣка. Эта мысль совершенно устраивается не только яснымъ и положительнымъ ученіемъ того же св. отца церкви о двухъ составныхъ частяхъ природы человѣка³⁾, но еще болѣе экзегетическимъ его разъясненіемъ ученія ап. Павла о различіи въ человѣкѣ духа, души и тѣла (1 Фес. 5, 23). Въ виду того, что неправильное толкованіе словъ ап. Павла о составѣ человѣческой природы было положено въ основаніе ложнаго ученія о томъ же предметѣ не только нѣкоторыми церковными писателями, но и еретиками, весьма важно указать на то, какъ понималъ слова эти самъ св. Григорій Нисский.

По изъясненію св. Григорія Нисского, апостолъ Павелъ, желая, „да сохранится (у Фессалоникійцевъ) всесовершенъ духъ и душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа“ (1 Фесс. 5, 23), не хотѣлъ видѣть въ этихъ трехъ частяхъ природы человѣческой трехъ отѣльныхъ сущностей, но отметилъ лишь три различные ступени жизни, которые Богъ нераздѣльно соединилъ въ человѣкѣ. Эти части слѣдующія: тѣло (сѣма), которое сосредоточиваетъ въ себѣ

¹⁾ *De spir. homin.* с. 8; см. у еп. Сильв. т. III, 230.

²⁾ О совер. Христ. Чт. 1822. ХХIII. 55. 56.

³⁾ Оправер. мн. Аполлин. Тв. Св. Гр. Нис. ч. 7, § 34, 133. Сл. на день Свѣтл. Хр. Воскр. Христ. Чт. 1841. I. 8. 9; Сл. на Св. Пасху. Христ. Чт. 1841. II. 3; Сл. на Св. Пасху о воскр. Хр. Чт. 1847. II. 36; *ibid.* стр. 26. и мног. др.

питательную жизнь, душа (*ψυχή*), обозначающая жизнь чувственную и, наконецъ, духъ (*πνεῦμα*), какъ начало высшее, духовно-разумное. Тотъ же самый смыслъ заключается и въ словахъ Евангелия, гдѣ Господь научаетъ книжника „предпочитать всякой заповѣди любовь къ Богу, свидѣтельствуемую отъ всего сердца, отъ всей души, и всѣмъ помышленіемъ“ (Лука 10. 27). „Ибо и здѣсь, продолжаетъ Григорій Нисский, мнѣ кажется, слово Писанія объясняетъ ту же разность, сердцемъ называя состояніе тѣлесное, душою—среднюю природу, помышленіемъ—вышнюю, разумную и творческую силу“¹⁾. Самъ ап. Павелъ вовсе не имѣеть въ виду въ приведенномъ выше мѣстѣ уяснить составъ человѣческой природы, но обращаетъ вниманіе только на нравственное состояніе человѣка и указываетъ на трехчастное дѣленіе человѣка лишь потому, что это дѣленіе соотвѣтствуетъ тремъ основнымъ ступенямъ его нравственного поведенія. Соответственно этимъ тремъ ступенямъ духовной жизни человѣка, ап. Павелъ указываетъ три различныхъ состоянія воли, называя человѣка то *плотскимъ*, когда онъ „занимается чревомъ и его услажденіями“, то *душевнымъ*, если онъ „возвышается надъ порокомъ, но не вполнѣ причастенъ добродѣтели“, то, наконецъ, *духовнымъ*, когда онъ „имѣеть въ виду совершенство житія по Богу“²⁾. Осуждая порочную жизнь коринѳянъ, ап. Павелъ прямо называетъ ихъ *плотскими* (1 Кор. 3. 3); относительно душевной жизни Апостоль замѣчаетъ: *душевенъ человѣкъ не приемлетъ, яже Духа Божія; юродство бо ему есть* (1 Кор. 2, 14), и наконецъ, опредѣляя духовную жизнь человѣка, онъ замѣчаетъ: *духовный же восстаетъ убо вся, а самъ той не отъ единаго восстаетъ* (1 Кор. 2, 15)³⁾. Отсюда, заключаетъ Апостолъ, видно, что „какъ духовный выше плотского, такъ въ томъ же отношеніи духовный превышаетъ душевного“⁴⁾. Ясно, что Аполлинарій неправъ, когда въ ученіи ап. Павла ищетъ опоры для

¹⁾ Объ устр. человѣка, гл. 8. стр. 100.

²⁾ Объ устроен. чел., гл. 8. стр. 100.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. стр. 101.

своихъ еретическихъ сужденій о лицѣ Богочеловѣка. Если и можно вывести какое-либо заключеніе психологического характера изъ словъ ап. Павла, то во всякомъ случаѣ не въ пользу Аполлинарія. Раздѣляя всѣхъ людей, по ихъ нравственному состоянію, на плотскихъ, душевыхъ и духовныхъ, ап. Павелъ „ни плотского не лишаетъ умственной или душевной дѣятельности, ни духовного не представляетъ отрѣшеннымъ отъ связи съ тѣломъ и душою, ни духовного не выставляетъ лишеннымъ ума или плоти; но прилагаетъ наименованія состояній жизни, судя по тому чего въ нихъ больше“¹⁾. Но ни одна изъ этихъ трехъ жизненныхъ силъ не можетъ существовать отдельно, какъ самостоятельная сущность; всѣ они нераздѣльно находятся въ человѣкѣ и только во всей своей совокупности составляютъ душу человѣка, такъ что „нельзя назвать и человѣкомъ, у кого недостаетъ чего-либо такого, безъ чего была бы не полна его природа“²⁾.

Итакъ, и по учению св. Григорія Нисского, душа и духъ суть наименованія одной и той же духовной сущности и что если дѣлается между ними различіе, то лишь для того, чтобы обозначить различные состоянія и дѣйствія этой сущности. Въ частности духъ, какъ нѣчто третье въ человѣкѣ, не составляетъ принадлежности всѣхъ людей, а есть отличительная особенность лишь людей совершенныхъ и обозначаетъ собою совокупность тѣхъ свойствъ души, которая дѣйствіемъ Св. Духа и естественными усилиями свободной воли человѣка преобразуются въ нѣчто высшее и особое отъ прочихъ общечеловѣческихъ свойствъ.

Послѣ св. Григорія Нисского особеннаго вниманія по вопросу о трехсоставномъ дѣленіи человѣка заслуживаютъ разсужденія св. Ефрема Сиринъ. Ефремъ Сиринъ весьма нерѣдко въ своихъ твореніяхъ упоминаетъ о духѣ, какъ отдельномъ отъ души началѣ. Особенно же ясное указаніе на это мы находимъ въ его молитвенномъ воззваніи къ Пресвятой Троицѣ. „Даруй

¹⁾ Оправд. Аполлан. 346, 168.

²⁾ Ibid. § 47, 172—173.

намъ, Господи нашъ, принести тебѣ три избранные дара. Даруй намъ, Господи нашъ, воскурить предъ тобою три благоуханныя кадила. Даруй намъ, Господи нашъ, вожечь Тебѣ три ясно горящіе свѣтильника: духъ, душу и тѣло, сіи три дара единой Троицы. Духъ посвятимъ Отцу, душу посвятимъ Сыну, тѣло посвятимъ Духу Святому, Который вновь возстановитъ его изъ праха. Отче, освяти Себѣ духъ нашъ! Сыне, освяти Себѣ душу нашу! Душе Святый, освяти Себѣ тѣло наше, изнемогающее отъ язвъ! Даруй намъ, Господи нашъ, возвращаться о Тебѣ, и Ты возвращайся о насъ въ послѣдній день. Хвала Тебѣ отъ духа, тѣла и души”¹⁾.

Этого, повидимому, достаточно, чтобы причислить Ефрема Сирина къ защитникамъ мысли о трехчастномъ составѣ души человѣка. Но такое мнѣніе будетъ основываться на недоразумѣніи. Самъ Ефремъ Сиринъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній положительно утверждаетъ, что „человѣкъ двойственъ, состоитъ изъ души и тѣла”²⁾, и эту истину полагаетъ даже въ основаніе для утвержденія истинного понятія о лицѣ Богочеловѣка, въ виду вышеизложенного заблужденія Аполлинарія. По учению Аполлинарія, писалъ Св. Ефремъ Сиринъ, въ человѣкѣ три составные части: тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ. Но божественное писаніе признаетъ только одну душу, а не двѣ, что ясно показываетъ исторія сотворенія первого человѣка”³⁾.

Вообще нужно сказать, что Ефремъ Сиринъ, такъ часто употреблявшій слово „духъ“ въ примѣненіи къ душѣ человѣческой, никогда не соединялъ съ нимъ мысли, что это есть особая самостоятельная сила души, но понималъ его въ смыслѣ извѣстнаго состоянія самой души, которая могла прійти въ

¹⁾ Св. Еф. Сир. О покаянн. Тв. св. отц. т. XVI, стр. 376; снес. 142 на сл. „положи, Господи, хран.“ тамъ же, стр. 424.

²⁾ Сл. душеполезн. Тв. Св. отц. т. XVI, стр. 92; сн. стр. 166.

³⁾ Разг. между Еранист. и Правосл. о неслит. соед. ест. во Христ. Хр. Чт. 1846, ч. 1, стр. 387.

такое состояніе по своему нравственному совершенству, могла и лишиться его по своей порочности¹⁾.

Насколько былъ далекъ Ефремъ Сиринъ отъ допущенія въ природѣ человѣка третьей субстанціи подъ видомъ духа, это можно видѣть изъ того, что онъ весьма опасался, чтобы еретики не нашли для себя опоры въ ученіи Апостола Павла и самъ надлежащимъ имъ образомъ разъяснялъ тѣ пункты этого ученія, которые давали поводъ для трехчастнаго дѣленія человѣка. „Хотите ли познать душу и духъ?“ спрашиваетъ Сиринъ, объясняя смыслъ словъ апостола Павла: „слово Божіе судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ и доходитъ до раздѣленія души и духа“ (Евр. 4, 12). „Хотите ли познать душу и духъ?... Апостолъ людей поступающихъ естественно назвалъ душевными, а поступающихъ противоестественно-плотскими; духовные же суть тѣ, которые и еество преобразуютъ въ духъ. Ибо дѣлатель Богъ знаетъ и природу и произволеніе, и силы каждого, и всѣваетъ слово Свое, и требуетъ дѣлъ, по мѣрѣ силъ нашихъ, не уступаетъ надъ собою земледѣльцамъ, которые на всякой почвѣ сѣютъ приличныя ей сѣмена; лучше же сказать, сверхъестественно и несравненно превосходить ихъ, проникая въ душу и духъ, еество и произволеніе“²⁾.

Такое же понятіе о духѣ высказывали Исаакъ Сиринъ, Іоаннъ Кассіанъ, Іоаннъ Златоустъ, Епифаній Кипрійскій³⁾ и др.

Противъ единства души нисколько не говорятъ тѣ, нерѣдко встрѣчающіяся у святыхъ отцевъ сужденія, по которымъ душа послѣ грѣхопаденія является какъ бы раздвоеною и расчлененою. Чувство душевное, говорить св. Максимъ Исповѣдникъ, было едино въ состояніи невинности, а послѣ грѣхопаденія оно раздоилось по причинѣ грѣха⁴⁾. Хотя, дѣйствительно, въ душевной жизни человѣка наблюдается такое состояніе, въ

¹⁾ Прот. изслѣд. сущ. Бож. Хр. Чт. 1838. I, 27.

²⁾ Облич. сам. себѣ и исповѣдь. Тв. св. отц. т. XII, стр. 233—234.

³⁾ Относящіяся сюда мѣста твореній отц. ц. собраны въ «Сист. св. св. уч. о душѣ». Свящ. От. Каїм. 84—94.

⁴⁾ Под. слово. Доброт. гл. 25 и 26, стр. 22 и 25.

которомъ какъ бы непрестанно борются два противуположныхъ начала¹⁾, но это раздвоеніе есть лишь результатъ поврежденія грѣхомъ той же единой души нашей всегда себѣ равной и тождественной. Существо нашего духа и его природа остались также и послѣ грѣхопаденія, измѣнилось лишь направленіе его дѣятельности въ худую сторону. А это нравственное раздвоеніе нашей души, хотя и руководимое двумя противуположными законами жизни духовной, самаго существа души нашей не касается.

Поводомъ къ утвержденію мысли, будто бы св. отцы призывали духъ и душу за особыя самостоятельныя начала, послужила отчасти неточность святоотеческой терминологии. Полагая понятіе души въ основу всѣхъ родовъ и видовъ жизни, отцы церкви для ея обозначенія употребляли одно и тоже слово *ψυχὴ*, соединяя съ нимъ особый смыслъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Такъ, св. Максимъ Исповѣдникъ, разсуждая о предметахъ видимаго міра, указываетъ на три вида душъ, обозначаемыхъ однимъ и тѣмъ же словомъ. „Всѣ тѣла“, говоритъ онъ, „по природѣ недвижимы: движутся же душою—одинъ словесно-разумною, другія безсловесно неразумною, а иныя безчувственною“²⁾. Первая изъ нихъ одушевляетъ человѣка, вторая—животныхъ, а третья—растенія. Вслѣдствіе такого словоупотребленія получалась неопределенность понятія о душѣ, дававшая возможность допускать и то, будто бы святые отцы для объясненія органической жизни въ человѣкѣ допускали жизненную силу, какъ самостоятельное начало въ человѣкѣ.

Но при всей неточности словоупотребленія на языкѣ св. отцевъ слово *душа*, обозначая собою принципъ жизни, никогда недопускало смѣщенія понятій о достоинствѣ существъ, обладающихъ *этюю жизнью*. Вслѣдъ за библейскимъ словоупотребленіемъ въ повѣстованіи о „чадахъ душъ живыхъ“ и о „душѣ живой“³⁾, св. Василій Великій примѣняетъ и обстоятельно выясняетъ понятіе души

въ примѣненіи къ животнымъ земновиднымъ, живущимъ на сушѣ, и къ человѣку. „Слово это, говорить овъ, какъ бы показываетъ, что въ водныхъ животныхъ плотская жизнь управляетъ душевными движениями, а въ животныхъ, живущихъ на сушѣ, такъ какъ жизнь въ нихъ совершеннѣе, все владычество вручено душѣ... Посему, какъ кажется, въ (существахъ) водныхъ сотворены одушевленные тѣла, въ живущихъ же на сушѣ повелѣно произойти душѣ, управляющей тѣломъ, чтобы обитающія на землѣ нѣсколько болѣе причастны были жизненной силѣ“. „Радость, скорбь, знаніе привычного, памятозлобіе, жестокосердіе и другія душевныя состоянія животныхъ служатъ доказательствомъ существованія въ нихъ души“¹⁾. „Но чтобы ты зналъ различіе между душою скота и душою человѣка, продолжаетъ Василій Великій, вспомни, какъ сотворены душа человѣческая и душа безсловесныхъ. Какъ изведенная изъ земли „душа всякою животнаю, согласно Писанію, кровью ею есть“ (Лев. 17. 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается въ плоть, и истлѣвшая плоть разлагается въ землю; но по всей справедливости душа скотовъ есть нѣчто земное“²⁾. Между тѣмъ душа человѣка, какъ сотворенная по образу Божію, есть сущность богоподобная³⁾. Что же общаго въ понятіяхъ о душѣ человѣка и животнаго, выраженныхъ однимъ и тѣмъ же словомъ? Необходимо только улавливать определенный и дѣйствительный смыслъ означеннаго слова, и тогда мы будемъ ближе къ той истинѣ, что отцы церкви не допускали разногласія въ своихъ понятіяхъ о душѣ человѣческой.

Слова нашей рѣчи, продолжаетъ ту же мысль Григорій Нисский, обыкновенно употребляются или въ собственномъ смыслѣ, когда выражаемыя ими понятія вполнѣ соответствуютъ значенію предмета, или въ смыслѣ переносномъ, когда между словами и обозначаемыми ими предметами нѣть полнаго тождества, а только видимое сходство. Если бы кто показалъ намъ вмѣсто настоящаго хлѣба камень, напоминающій его своимъ

¹⁾ Бесѣд. на Шестодн. 8. V. 137. 138.

²⁾ Бесѣд. на Шестодн. 8. V. 138. 139.

³⁾ Ibid. стр. 173

¹⁾ Твор. Еф. Сир. 1848, кн. 4, стр. 253—257.

²⁾ S. Max. Conf. De char. tert. cent. c. 31; у Кашм. 65.

³⁾ Быт. 1. 24. 20. На шестодн. бес. 8. V. 136.

видомъ, цвѣтомъ и величиною, то мы придавая ему название хлѣба, употребляли бы это слово не въ точномъ его значеніи, такъ точно и для обозначенія низшихъ силъ нашей природы душа „можетъ быть чѣмъ-то подобоименнымъ душѣ, однако есть не дѣйствительная душа, а нѣкая жизненная дѣятельность, названіемъ приравниваемая душѣ“¹⁾ и составляющая дѣйствіе той же души, которая по своей природѣ едина.

Чтобы избѣжать неясности въ опредѣленіи различныхъ сторонъ душевной жизни, св. Григорій Нисскій и другіе отцы церкви прямо называютъ ихъ дѣяріс, т. е. силами или способностями души. Въ этомъ же смыслѣ, а не какъ самостоятельное начало, онъ понимаетъ и *жизненную силу*. Говоря о силахъ души, Григорій Нисскій въ этомъ случаѣ раздѣляетъ взглядъ Аристотеля, который, признавая три вида души, разумную, чувствующую и питающую, усматривалъ въ человѣкѣ центральное соединеніе всѣхъ этихъ степеней развитія, которое проходитъ жизнь природы. Только отношеніе единой души къ различнымъ ея способностямъ, говоритъ изслѣдователь твореній Григорія Нисскаго А. Мартыновъ, у него выяснено еще опредѣленіе, въ смыслѣ признанія одной причины, лежащей въ основѣ всѣхъ психическихъ явлений. Онъ не говоритъ намъ о природѣ души, состоящей изъ многихъ способностей, но обѣ единой душѣ, остающейся такою *при многихъ своихъ способностяхъ*. И эти способности онъ понимаетъ не только какъ возможности (въ аристотелевскомъ смыслѣ) для души дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи. Въ дѣяріс св. Григорія преобладаетъ дѣятельная сторона надъ стороною возможности, т. е. она не есть только возможность, но есть извѣстнаго рода дѣйствованіе. Дѣятельная извѣстнѣмъ образомъ душа—это и есть ея сила, ея способность. Здѣсь еп. Нисскій близко приымкаетъ къ Плотину, который точно также смотрѣлъ на душевныя способности, какъ на реальныя силы, или какъ *посамыя дѣйствованія души въ томъ или другомъ направленіи*²⁾.

¹⁾ Объ устр. чел. ч. I, 133, 134.

²⁾ Владиславлевъ. Фил. Плотина, стр. 165.

Доказывая единство души при разнообразіи ея силъ и способностей и при ея полномъ господствѣ надъ тѣломъ, нѣкоторые отцы церкви прибегали нерѣдко къ нагляднымъ уподобленіямъ, которыя могли быть убѣдительны и для простого ума.

Св. Іоаннъ Златоустъ, какъ всѣмъ извѣстное, сообщаетъ, что единой душѣ „ввѣрены бразды правленія этимъ животнымъ (тѣломъ). Подлинно, что возница для колесницы, или кормчій для корабля, или музыкантъ для музыкального орудія, тѣмъ же Создатель поставилъ душу для этого земного сосуда. Она держитъ бразды, движетъ рулемъ, ударяетъ въ струны, и когда дѣлаетъ это хорошо, то производить согласнѣшіе звуки добродѣтели“¹⁾. И зрѣніе и всѣ другія чувства руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ тою же разумною душою²⁾. Непосредственное и цѣльное воздействиѣ ея настолько неизмѣнно и постоянно, что ея малѣйшія движения обнаруживаются и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, такъ что какова душа, таковъ и языкъ, и разсужденія³⁾.

Истина единичнаго бытія души человѣческой при разнообразіи ея способностей настолько доступна внутреннему сознанію человѣка, что св. Аѳанасій Александрійскій представляетъ ее въ подтвержденіе и объясненіе величайшей истины единства Божественнаго міроправленія. При этомъ Премудрость Божія, все въ мірѣ приводящая въ стройный порядокъ и всему сообщающая надлежащее теченіе и жизнь, какъ бы уподобляется душѣ человѣческой, изъ которой, какъ изъ единственнаго источника духовно-тѣлесной жизни человѣка, проис текаютъ самыя разнообразнѣшія чувства, мысли и дѣйствія. „Представь, говоритъ онъ, какъ душа наша въ одно и тоже время приводить въ движенія чувства наши, сообразно съ дѣятельностью каждого, и какъ скоро предстаетъ одинъ предметъ, всѣ чувства приводятся въ дѣйствіе: глазъ видѣть, слухъ слышитъ, рука осознаетъ, обоняніе пріемлетъ въ себя запахъ,

¹⁾ О жизни по Богу. Іоан. Злат. т. III, кн. I, стр. 27.

²⁾ Тв. Гр. Нис. 62. ч. 20, кн. 4, стр. 215, 217, 218.

³⁾ Тв. св. от. Ис. Сир. 54. ч. 12, кн. 3, стр. 50.

возможно не только фактическими доказательствами, но и разумными доводами. „Невозможно, говоритъ Лактанцій, чтобы было многіе правители вселенной, многіе господа въ семействѣ, многіе кормчіе на кораблѣ, многіе пастыри въ стадѣ, многія матки въ родѣ пчель, многіе солнцы въ небѣ, *многія души въ одномъ тѣлѣ*. Справедливо и несомнѣнно, что вся природа должна сохранять единство въ каждомъ родѣ вещей... Надобно сознаться, что одна только душа оживляетъ тѣло“¹⁾). Если во вселенной, семье, стадѣ, родѣ пчель и всякой другой корпораціи, соединенной общими цѣлями, наблюдается строгое единство, то тѣмъ болѣе трудно и даже невозможно допускать раздвоеніе управляющихъ началъ въ человѣкѣ, представляющемъ собою малый міръ. „Противно здравому уму и разсудку, говорить въ другомъ мѣстѣ Лактанцій, ввести въ человѣческое тѣло многія души для руководства и распоряженія симъ малымъ міромъ... Такъ, напр., одна душа *управляла бы страсти*, а другая бы двигала *членами*, соответственно назначенію каждого изъ нихъ; та употребляла бы *чувства* для ихъ предметовъ, а это направляла бы *жизненные духи* къ потребнымъ для нихъ мѣстамъ; послѣдняя же, наконецъ, приводила бы въ движение пружины, поддерживающія жизнь и составляющія сущность машины. Одна душа въ состояніи управлять всѣмъ тѣломъ, ею оживляемъ“²⁾).

Послѣ всего вышеизложенного не трудно видѣть, что по воззрѣнію древнихъ отцевъ церкви и христіанскихъ писателей, хотя, повидимому, и допускается трехчастность въ природѣ человѣческой, однако по существу утверждается, что она состоитъ только изъ двухъ частей. Духъ не принимается ими за особое самостоятельное начало душевной жизни. Душа и тѣло,— вотъ двѣ существенные и неотъемлемыя части человѣческой природы; причемъ душа, равно какъ и тѣло, составляютъ двѣ существенные и самостоятельные сущности, исключающія допустимость какого-либо третьего, такого же особаго начала.

¹⁾ О гнѣвѣ Бож. гл. XI, стр. 236.

²⁾ Лакт. Бож. Наst. кн. I. Предисл. гл. III, стр. 12, 13.

вкусъ вкушаетъ, а нерѣдко и другія части начинаютъ дѣйствовать, напримѣръ, ноги ходить“¹⁾). Другіе примѣры, приводимые св. Аѳанасіемъ для подтвержденія той же истины, какъ нельзя болѣе, подходятъ и для иллюстраціи нашей душевной дѣятельности. Первымъ такимъ примѣромъ служитъ обширный хоръ пѣвцовъ, въ которомъ, подъ управлениемъ опытнаго регента, дѣлается возможнымъ чудное и стройное пѣніе, несмотря на то, что въ составѣ этого хора входятъ лица различныхъ возрастовъ, силь и способностей²⁾.

Еще болѣе дѣятельность души можно сравнить съ жизнью благоустроенного народа, въ которомъ господствуетъ и всѣмъ управляетъ одинъ мудрый царь. „Царь едва появится, даетъ приказъ, обратить на все взоръ, какъ всѣ ему повинуются; одни спѣшать воздѣлывать землю, другіе—черпать воду въ водопроводахъ, кто идетъ сѣять, кто отправляется въ совѣтъ, кто входитъ въ церковь, судія идетъ судить, градоправитель давать законы, художникъ съ поспѣшностью принимается за работу, мореходецъ отправляется къ морю, плотникъ—на постройку, врачъ идетъ врачевать, зодчій—созидать, и одинъ уходитъ въ поле, другой приходитъ съ поля, одни занимаются дѣлами въ городѣ, другіе выходятъ изъ города и опять въ него возвращаются. Все же это производится и благоустроется присутствиемъ *одного градоуправителя* и его повелѣніемъ“³⁾.

И это строгое единство въ управлении общественною жизнью съ подчиненіемъ всѣхъ отдѣльныхъ ея проявленій одному управителю, и единство въ управлении хоромъ и другіе подобные факты разумной и сознательной жизни,—все это говорить о природѣ нашей души съ необходимостью подчиняющей всѣ ея дѣйствія одному общему началу, одному и тому же закону единства въ каждомъ родѣ вещей и въ природѣ человѣка въ частности.

Законъ единства есть основной законъ природы вещественной и духовной, такъ что ослабить его силу и значеніе не-

¹⁾ Сл. на языч. ч. I, стр. 71.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. стр. 71, 72.

Вотъ почему въ то время, какъ нѣкоторые отцы церкви допускали существование въ человѣкѣ наряду съ душою еще и духа, какъ особаго принципа той же духовной природы, большинство другихъ церковныхъ писателей, не упоминая о немъ, прямо и положительно учили о существованіи въ человѣкѣ только двухъ составныхъ частей его природы—тѣла и души. Особенно ясно учили о семъ Василій Великій, Кириллъ Іерусалимскій, Аѳенагоръ, Григорій Богословъ, Ioannъ Златоустъ, Августинъ и Ioannъ Дамаскинъ. Нигдѣ въ твореніяхъ этихъ писателей мы не встрѣчаемъ ни одного упоминанія о трехчастномъ дѣленіи природы человѣческой. Напротивъ, они съ особенною ясностью и силою выражали ту мысль, что „человѣкъ двоякъ“¹⁾, что „онъ состоитъ изъ души и тѣла“²⁾ и, что основаніе для признанія его двойственнымъ находится въ самомъ Писаніи, въ словахъ ап. Павла, который говоритъ о двухъ только частяхъ въ природѣ человѣка: „есть человѣкъ виацій и есть человѣкъ внутренній“ (2 Кор. 4, 16)³⁾. При такой двойственности въ природѣ человѣка „и пища у него двоякая,... сообразно съ составомъ каждой части“⁴⁾. Ту же мысль выражаетъ и св. Кириллъ Іерусалимскій въ своемъ огласительномъ словѣ „О душѣ“, настойчиво требуя отъ другихъ тщательного изслѣдованія этой истины. „Познай, говоритъ онъ, что человѣкъ двойственъ, состоитъ изъ души и тѣла“⁵⁾. Подтвержденіе мысли о двухсоставности природы человѣческой отцы церкви находили также и въ св. Писаніи. Самое ясное и опредѣленное доказательство этой истины бл. Феодоритъ усматривалъ въ словахъ Іисуса Христа, обращенныхъ къ его ученикамъ. Не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить, а бойтесь болѣе Того, Кто можетъ и душу и тѣло погубить въ геенѣ⁶⁾.

1) Св. Вас. Велик. Тв. св. отц. IX. 400.

2) Его же. Письм. къ раз. лиц. Тв. св. отц. X. 27.

3) Его же. Бесѣд. 12 на наз. книги прічт IV. 214.

4) Его же Толк. на прор. Ис. гл. 1, стр. 13. II. 54

5) О душѣ. Тв. св. отц. т. XXV. 1855 г. стр. 60.

6) Мк. 10, 28; Лук. 12, 45

Святоотеческое ученіе о нематеріальности или духовности человѣческой души.

Святоотеческое ученіе о самостоятельности и единстве духовнаго начала, изложенное нами выше, служить твердымъ основаніемъ для раскрытия и уясненія дальнѣйшаго вопроса о духовности или невещественности человѣческой души. Въ самомъ дѣлѣ, если душа человѣка есть совершенно самостоятельна и отлична отъ тѣла единая субстанція, то въ свою очередь и тѣло наше есть также отличная отъ духа материальная сущность. Духъ и матерія, бытіе сверхчувственное и чувственное,—это самыя противоположные виды бытія, исключающіе одно другое и обнимающіе весь тварный міръ во всемъ его объемѣ. „Самое высшее раздѣленіе всѣхъ существъ, говоритъ св. Григорій Нисскій, есть дѣленіе на разумное и чувственное“¹⁾. Получается, такимъ образомъ, два совершенно особыхъ вида бытія, характеризуемыхъ въ отношеніи другъ къ другу чертами отрицательного характера. Тутъ нѣтъ ни одной родственной черты, ничего общаго, а есть одна самая коренная и субстанціальная противоположность, не допускающая никакого перехода изъ одного бытія въ другое. Тѣло—не душа, душа—не тѣло,—такъ можно формулировать основанія для дальнѣйшаго опредѣленія и уясненія духовности нашей души. Если душа наша совершенно противоположна тѣлу, то природа первой должна опредѣляться всѣми тѣми чертами, какими по существу, кореннымъ образомъ, отличается духъ отъ матеріи, а матерія отъ духа. Главнѣйшія и самыя общія формы, безъ которыхъ нельзя мыслить существованія материальныхъ предметовъ, а слѣдовательно и нашего тѣла, суть пространство, время и стоящее въ связи съ ними движеніе. Посмотримъ, насколько душа отличается отъ тѣла въ отношеніи къ этимъ формамъ бытія и какія проистекаютъ отсюда черты ея духовной сущности.

Признаніе полной противоположности души и тѣла по существу вноситъ въ понятіе о нихъ черты отрицательного ха-

1) Contr. Euclom. lib. I. Curs. Compl. Patrolog. col. 333. См. Антропол. Гр. Нис. А. Мартыновъ. Стр. 61.

рактера, определяющія духовную природу человѣка. Однимъ изъ существенныхъ признаковъ материальныхъ предметовъ, обусловливаемыхъ ихъ определеннымъ положеніемъ въ пространствѣ, признается ихъ дѣлимость. Дѣлимость это есть такой общій признакъ тѣлъ, по которому всѣ они безъ исключения подлежатъ разложенію и дѣленію до бесконечности, такъ что невозможно представить себѣ хотя бы самую малую материальную частицу, которую бы нельзя было подвергнуть дальнѣйшему дѣленію. Ничего подобнаго нельзя сказать относительно нашей души. Какъ сущность простая и несложная, она не подлежитъ дѣлимости. Нельзя раздѣлить на части наше я, или указать его составъ, какъ это мы дѣлаемъ съ предметами материальными. Все это свойственно тѣламъ лишь потому, что они сложны, протяжены и ограничены пространствомъ. Если же вещественные предметы характеризуются сложностью, происходящей отъ бесконечной повторяемости въ нихъ материальныхъ частицъ или атомовъ, то душа, наоборотъ, будучи совершенно чуждою этой сложности, является сущностью самоцѣльною, всегда равной и тождественною самой себѣ, а следовательно невещественною или духовною. Такое различие материального и душевного началъ даетъ основаніе св. Максиму Исповѣднику заключать о безтѣлесности нашей души. „Если всякое стяженіе и растяженіе, равно какъ сѣченіе, разсуждаетъ онъ, свойственно тѣламъ, а свободное отъ всякаго стяженія и растяженія и какого бы то ни было сѣченія, конечно, безтѣлесно, то безтѣлесна слѣдовательно и душа, такъ какъ она этому всеконечно непричастна“ ¹⁾.

Самое соединеніе духовнаго и материальнаго началъ въ человѣкѣ не находитъ себѣ подобія въ вещественной природѣ, гдѣ соединеніе материальныхъ частицъ имѣетъ чисто внѣшній характеръ. Правда, образъ соединенія душевнаго начала съ тѣлеснымъ организмомъ для насъ непостижимъ ²⁾, однако можно утверждать, что онъ имѣеть совершенно иной характеръ сравнительно съ тѣми формами, въ коихъ обнаруживается связь вещественныхъ предметовъ и составляющихъ ихъ

¹⁾ S. Max. Confess. epist. mixt. tom. sec. pag. 239. У Кашменск. 110.

²⁾ Св. Гр. Нис. XX, кн. 3, стр. 39; Иоан. Злат. I, кн. 2, стр. 528.

частей. Во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію то, что отнюдь не тѣлесный организмъ служить объединителемъ человѣческой природы, а сама душа. Въ самомъ дѣлѣ, „если душа, разсуждаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ, сближается съ тѣломъ такъ, какъ камешокъ съ камешкомъ, то душа будетъ тѣломъ, самое же тѣло не будетъ одушевлено... и будетъ составлять массу. Но душа, находясь въ тѣлѣ, не составляетъ массы, а оживляетъ оное. Слѣдовательно, душа не тѣло, а безтѣлесна“ ¹⁾.

Занимая мѣсто въ пространствѣ, каждое вещественное тѣло имѣетъ свои определенные границы, свою величину, подлежащую измѣреніямъ по длинѣ, ширинѣ и высотѣ. Измѣренію по тремъ указаннымъ направленіямъ могла бы подвергаться и наша душа, если бы она была тѣломъ материальнымъ, величиною количественною и сложною. Допускать же это нельзя. „Душа не есть... ни тяжесть, ни количество, ни троекратная измѣряемость; она совершенно не то, что приписывается тѣлесной природѣ. Не будучи ни чѣмъ такимъ, она безтѣлесна“ ²⁾.

Будучи началомъ несложнымъ и простымъ, а потому недѣлимымъ и не подлежащимъ измѣренію, душа наша и въ этомъ отношеніи не подлежитъ ограниченіямъ пространства. Всѣ наши старанія указать ея предѣлы и придать ей какое-либо виѣшнее очертаніе совершенно напрасны: ее нельзя видѣть глазами, осязать руками и воспринимать другими какими-либо виѣшними чувствами.

Положеніе материальныхъ предметовъ въ пространствѣ предполагаетъ виѣшнее очертаніе, опредѣляющее ихъ взаимное отношеніе, ихъ фигуры, по которымъ мы при посредствѣ виѣшнихъ чувствъ получаемъ о нихъ представлѣніе. Ничего подобнаго нельзя сказать о нашей душѣ. „Душа ни что-либо постигаемое (виѣшнимъ) чувствомъ, подтверждаетъ св. Григорій Нисский, ни цвѣтъ, ни очертаніе, ни упорство, ни тяжесть, ни количество, ни протяженіе по тремъ измѣреніямъ, ни мѣстное положеніе и вообще ни что-либо изъ усматриваемаго въ веществѣ, ежели въ немъ и есть нѣчто иное кроме исчислен-

¹⁾ S. Max. Confess. de anima, tom. sec. pag. 197. У Кашм. 110.

²⁾ S. Max. Conf. ep. mixt. tom. sec. pag. 239, ibid.

наго¹). О существовани душевныхъ явленій мы получаемъ понятіе только чрезъ посредство внутренняго самосознанія, „ибо нельзя видѣть ни справедливости, ни мужества, ни чего-либо такого“. А это служить новымъ подтверждениемъ того, что „душа—не тѣло, а безтѣлесна“, заключаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ²). Еще подробнѣе разсуждаетъ тотъ же св. Исповѣдникъ о безтѣлесности нашей души на основаніи невозможности познавать ее въ чувственныхъ формахъ пространства. „Всякая, какова бы ни была, тѣлесная субстанція, различаясь, какъ требуетъ того здравый смыслъ, количествомъ и качествомъ, размышленіе о себѣ обусловливаетъ массою, видомъ, явленіемъ и фигурую... Разбирающій эту субстанцію не въ состояніи вообразить что-нибудь внѣ всего этого. Если же душа —тѣло, то конечно она можетъ описываться или отъ сего, или какъ сіе, или какъ что-нибудь, или нѣчто изъ сего, или симъ, или чѣмъ-нибудь, или изъ сего чѣмъ-нибудь; но она ни отъ сего, ни какъ сіе, ни какъ что-нибудь, ни нѣчто изъ сего, ни симъ, ни чѣмъ-нибудь, ни изъ сего чѣмъ-нибудь не можетъ описываться: слѣдовательно, душа—не тѣло“.

Наконецъ, всѣ предметы вещественнаго міра обладаютъ непроницаемостью. Это такой общій признакъ тѣлъ, въ силу котораго два предмета не могутъ занимать одного и того же мѣста въ одно и тоже время. И въ отношеніи къ этому признаку тѣлъ душа наша, по учению св. отцевъ, представляетъ полную противоположность. Если допустить, что душа вещественна, то она несомнѣнно существовала бы въ тѣлѣ или какомъ-либо органѣ его, занимая определенное мѣсто наряду съ остальными частями нашего организма. Но никто не можетъ указать такого мѣста въ нашемъ тѣлѣ или какой-либо части его, гдѣ бы имѣла свое мѣстопребываніе наша душа. „Пусть, напримѣръ, кто-нибудь утверждаетъ, что душа распространяется по всему составу тѣла; но это было бы безразумно, потому что распространяться свойственно тѣламъ; а для души это невозможно, какъ это явствуетъ изъ слѣдующаго. Часто, когда у человѣка бываютъ отсѣчены и руки и ноги,

¹⁾ О душѣ и воскр. ч. IV. 223.

²⁾ S. Max. Confes. de anima. tom. sec. pag. 197. 198. У Кашменск. 111.

душа остается цѣлою и чрезъ уродованіе не уменьшается¹), хотя въ случаѣ, напримѣръ, отторженія руки отъ тѣла, духъ, идя отъ мозга, и, не находя непрерывности, не изскакиваетъ изъ тѣла и трепетный не исходить къ рукѣ..., не касается ея²). Съ другой стороны, положимъ, что душа живетъ не во всемъ тѣлѣ, а собрана въ какой либо его части; но въ такомъ случаѣ, всѣ прочие его члены необходимо будутъ мертвы, потому что бездушное совершенно мертвое. Но и этого также сказать нельзя. Итакъ, присутствіе души въ нашемъ тѣлѣ известно, а какъ она живетъ въ немъ, мы не знаемъ³).

Подобное явленіе наблюдается также и въ отношеніи ко всѣмъ проявленіямъ душевной жизни. Наши мысли, чувства и желанія, сколько бы ихъ ни возникало въ нашей душѣ, не обособляются въ особые акты душевной дѣятельности, но существуютъ совмѣстно и совмѣстно же обнаруживаются въ нашемъ самосознаніи, нисколько не препятствуя другъ другу. „Нѣть числа и конца нашимъ помысламъ, заключающимся въ сердцѣ, какъ оно ни мало; и хотя все оно преисполнено ими, но мысли не стѣсняются въ сердцѣ, и не стѣсняютъ другъ друга“⁴). То же слѣдуетъ сказать и о самыхъ способностяхъ нашей души. „Душа безъ труда дѣлить силы свои на разныя дѣйствія“, но въ каждомъ душевномъ актѣ сознаетъ себя единой; она „не можетъ вдругъ дѣлать добра и худого..., не можетъ пожелать и избрать вдругъ и смиренномудріе и высоко-мѣріе⁵). Это могло бы быть въ томъ случаѣ, когда душа наша была бы сложна, материальна, когда для каждого душевного акта была бы особая точка отправленія. Равнымъ образомъ и бесконечное разнообразіе душевныхъ состояній, не смѣшивающихся между собою, не могло бы имѣть мѣста въ душѣ вещественной въ силу того же физическаго закона, что два предмета не могутъ занимать одного и того же мѣста въ одно и то же время.

¹⁾ Св. Иоан. Злат. о непостиж. пр. Аном. Хр. чт. 1842. 1. 29. 30.

²⁾ Св. Иоан. Злат. на посл. къ Ефес. гл. 4. стр. 16. бесѣд. 11.

³⁾ Св. Иоанн. Злат. о непост. пр. Аном. Хр. чт. 1842 г. 1. 29. 30.

⁴⁾ Св. Ефр. Сир. ч. 7, стр. 73.

⁵⁾ Св. Еф. Сир. Похв. сл. св. четыр. муч. стр. 248—249.

Наблюдая движение въ вещественныхъ предметахъ, мы видимъ, что никакое тѣло само въ себѣ не имѣть жизни и никакое тѣло не приходитъ въ движение само по себѣ безъ всякихъ стороннихъ вліяній. Въ основѣ всякаго наблюдавшаго нами движенія матеріальныхъ предметовъ и составляющихъ ихъ частицъ непремѣнно лежитъ внѣшняя причина, безъ которой матерія мертвa, недѣятельна, неподвижна, инертна. Такъ, всякое механическое движение, какъ свою необходимую причину, предполагаетъ внѣшній толчокъ, который, въ свою очередь, получаетъ движение отъ другой болѣе отдаленной причины. Въ основѣ химическихъ процессовъ также лежитъ движение, предполагающее измѣненіе внѣшняго положенія частицъ въ тѣлѣ относительно другъ друга. Инерція какъ существенное свойство матеріи, очень хорошо было известно святымъ отцамъ. И тѣло наше, какъ часть той же матеріи, они признавали самимъ по себѣ недѣятельнымъ и неподвижнымъ безъ одушевляющаго его начала¹⁾.

Противоположныя свойства наблюдаются въ душѣ. Какъ сущность живая, душа уже самому тѣлу нашему сообщаетъ жизнь и чувствительность до тѣхъ поръ, пока оно бываетъ способно къ этой жизни²⁾. Что касается внутренней жизни самой души, то хотя значительная часть ея состояній и обусловливается воздействиемъ внѣшняго міра на чувства, но гораздо больше въ ней тѣхъ явлений, которыя всецѣло получаются отъ нея свое начало. Область самопроизвольныхъ душевныхъ явлений, гдѣ душа обнаруживаетъ себя какъ причина жизненныхъ явлений и измѣнений, неисчерпаема. Природа души человѣческой и не могла быть иною. „Ибо кто начало бытія имѣетъ чрезъ измѣненіе, тому невозможно, конечно, не быть не измѣнчивымъ; потому что самый переходъ изъ бытія въ бытіе есть иѣкое измѣненіе“, при которомъ человѣку дарована самостоятельная сущность. Человѣкъ оказывается измѣнчивъ и по другой причинѣ, какъ образъ Неизмѣняемаго Творца, съ Которымъ онъ не могъ быть тождественнымъ, но Которому въ то же время онъ долженъ уподобляться „чрезъ измѣненіе“.

¹⁾ Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 213.

²⁾ Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 214.

Самое же „измѣненіе есть движение, непрестанно простирающееся изъ одного состоянія въ другое: одно совершается къ добру,... другое противоположно“. Въ виду этого, такъ какъ по природѣ „невозможно естеству въ самомъ себѣ пребывать неподвижнымъ, то къ чему-нибудь непремѣнно устремляется произволеніе“¹⁾). Такъ изображаетъ св. Григорій Нисскій природу нашего духа, непрестанно движущагося собственнымъ своимъ произволеніемъ въ двухъ направленіяхъ. Ничего подобного нѣтъ въ предметахъ матеріальныхъ. Если же душа чужда инерціи, то по справедливости заключили святые отцы, что она невещественна. Въ противномъ случаѣ нужно было бы допустить что-либо одно: или душа вещественна, но тогда причина ея жизненныхъ явлений остается необъясненной, или же она имѣетъ причину свободныхъ движений своихъ вѣдь себя. „Если душа—тѣло, разсуждаетъ въ этомъ направлении св. Максимъ Исповѣдникъ, то она или изнутри движется или совѣт; но совѣт она не движется, потому что не толкается, или не тянетъ, какъ существа неодушевленныя; ибо нелѣпо говорить о душѣ души. Итакъ она не тѣло, слѣдовательно, безтѣлесна“²⁾.

Какъ весь вещественный міръ, такъ и каждый предметъ въ отдѣльности по непреложнымъ законамъ природы подвержены постояннымъ преобразованіямъ и видоизмѣненіямъ. Ни одинъ матеріальный предметъ не остается одинаковымъ по своему составу. Будучи простымъ соединеніемъ матеріальныхъ частицъ, всякое тѣло во всей полнотѣ своего существованія въ мірѣ не есть бытіе самоцѣльное и внутренно неизмѣнное, но безпрерывно слагающееся и разлагающееся, однимъ словомъ, бытіе обусловленное. Тѣло наше, какъ часть той же матеріи, также не свободно отъ этого общаго закона вещественнаго бытія. Наука удостовѣряетъ, что наше тѣло въ теченіе известнаго времени совершенно обновляется, не оставляя въ себѣ ни одной прежней органической частицы. Да и конечный удѣлъ его, когда оно разрушится и обратится въ землю, изъ которой взято, не говорить-ли намъ о томъ же самомъ? Не такова наша душа.

¹⁾ Св. Григ. Нис. Больш. о гл. слов., стр. 57.

²⁾ De anima, tom. sec. pag. 197. У Кашм., 59.

Исключая собою всякую идею состава, сложенія и дробленія, она неизмѣнна по своему существу. Неизмѣнность и постоянство внутренней основы душевной жизни яснѣе всего обнаруживается въ фактѣ самосознанія. Хотя самое содержаніе нашего сознанія сложно, измѣнчиво и разнообразно, но со всѣмъ этимъ мы никогда не соединяемъ представлениія о сложности, измѣнчивости и разнообразіи самой основы душевныхъ явленій. При всемъ разнообразіи явленій душевной жизни, человѣкъ всегда сознаетъ себя единою и нераздѣльною личностью, объединяющею въ своемъ сознаніи всю душевную жизнь со всѣмъ ея разнообразіемъ. На этомъ основаніи, разсуждаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ, душѣ болѣе, чѣмъ чѣму-либо другому, приличествуетъ наименованіе самостоятельной и нераздѣльной сущности, „поелику сущностью бываетъ одно и тоже и единственное число, принимающее непремѣнно противоположности“ ¹⁾.

Самая жизнь и дѣятельность живого существа показываетъ что имъ движеть и руководить невещественная и безплотная душа, оживляющая и одушевляющая наше мертвое тѣло. Тѣло само по себѣ, какъ часть матеріи, не имѣеть въ себѣ жизни и потому остается неподвижнымъ, недѣятельнымъ и мертвымъ, когда его покидаетъ одушевляющее начало. Органическая жизнь въ тѣлѣ поддерживается „самой душой, когда она, будучи невещественною и бесплотною, дѣйствуетъ и движется сообразно съ своей природою, и свойственныя ей движенія обнаруживаются тѣлесными органами“ ²⁾... Потому „если есть нѣчто одушевленное“, заключаетъ св. Густинъ, „то необходимо быть и душѣ; ибо одушевленное становится одушевленнымъ отъ причастности души“ ³⁾. Отсюда естественный выводъ тотъ, что „если тѣло нуждается въ душѣ, а душа не нуждается въ тѣлѣ для жизни,... то дѣйствительно душа есть нѣчто другое, кромѣ тѣла“ ⁴⁾, и, какъ противуположное ему, бесплотна и невещественна.

Существенное отличіе души отъ тѣла въ томъ же отноше-

¹⁾ S. Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196; ibid.

²⁾ О душѣ и воскресеніи. Ч. IV, 213.

³⁾ Iust. Martyr. Qaest. Graec. ad. christian. pag. 537, 538; у Кашм. 166.

⁴⁾ Ibid.

ніи и св. Аѳинагора приводило къ заключенію о невещественности души. Душа, по Аѳинагору, не плоть и кровь, какъ тѣло, а есть чистый духъ ¹⁾). Тогда какъ тѣло, говоритъ онъ, соотвѣтственно съ своей природою, стремится къ тому только, чтобы принимать назначенные ему измѣненія, душѣ, наоборотъ, свойственно управлять тѣлесными стремленіями и все, что происходитъ, всегда опредѣлять и измѣрять надлежащими признаками и мѣрами“ ²⁾.

Невозможность доказать безъ противорѣчія логическимъ законамъ материальность нашей души побуждала нѣкоторыхъ допускать для объясненія душевныхъ явленій особую душу для души, какъ ея жизненное начало. Св. Максимъ Исповѣдникъ путемъ логическихъ построений показывалъ полную несостоятельность такой попытки. „Всѣ предметы міра вещественного, разсуждаетъ онъ, дѣлятся на два разряда— на предметы одушевленные и предметы неодушевленные. Если душа есть тѣло, то и она, конечно, будетъ или одушевленное или неодушевленное; если одушевленное, то будетъ одушевляться одушевленною, конечно, или сущностью, или силою, иначе сказать, случайностію“ ³⁾... Отсюда представляются два возможныхъ вывода. Коль скоро душа свое жизненное одушевляющее начало имѣеть отъ причины несамостоятельной и случайной, то мы должны признать ее чуждою тѣхъ особенностей, какія ей свойственны, какъ самостоятельной сущности,—ея свободы и самостоятельности. А что душа есть свободное и разумное начало это не подлежитъ никакому сомнѣнію ⁴⁾ и безъ противорѣчія нашему сознанію допущено быть не можетъ. Въ противномъ случаѣ, при допущеніи, что душа одушевляется силою или качествомъ посторонняго ей бытія, а не самостоятельного начала, окажется, что „безсвободное и безъипостасное будетъ животворящимъ и движущимъ сущность“ ⁵⁾. Итакъ душа нашей души должна быть признана са-

¹⁾ Legat. pro. christ. n. 27; см. Оп. ир. д. бог. еп. Сильв. стр. 217.

²⁾ Ibid.

³⁾ S. Max. Conf. epist. mixt. tom. sec. pag. 240. См. у Кашменск. 107.

⁴⁾ Св. Кир. Іерус. Огл. поуч. IV. О душѣ. Моск. 1855, стр. 60.

⁵⁾ S. Maxim. Confes. epist. mixt. tom. sec. pag. 240. См. у Кашм. 107.

но душа владѣетъ и управляетъ тѣломъ. Она, конечно, замедляется въ своей быстротѣ, поскольку тѣло участвуетъ въ ея движениіи, но не теряетъ своего значенія. Ибо тѣло подобно орудію, а душа занимаетъ мѣсто художника. Какъ художникъ мсѧ по себѣ созидаетъ мысль произведенія, но медленно исполняетъ ее посредствомъ инструмента, по неподвижности материала, и быстрота его ума, связанная медленностью орудія, производить умѣренныя дѣйствія; такъ и душа, будучи въ соединеніи съ тѣломъ, въ нѣкоторой мѣрѣ задерживается вслѣдствіе того, что быстрота ея связывается медленностью 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 видѣнныхъ¹⁾.

Подобная аналогія о взаимномъ отношеніи души и тѣла, дающая основаніе для заключенія о безтѣлесности нашей души, приводится также и св. Густиномъ Мученикомъ²⁾.

Если однако снова допустимъ, что душа материальна, полагая причину ея жизненныхъ явлений внѣ ея, какъ это видимъ въ предметахъ вещественныхъ, то и тогда логически приедемъ къ заключенію несообразному съ здравымъ смысломъ. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ св. Исповѣдникъ, допуская, что тѣло по природѣ неподвижно, а душа, какъ тѣло, хотя бы и самое тонкочастное, также само по себѣ не можетъ двигаться, мы должны решить, откуда же у насъ движение? И такимъ образомъ въ безпредѣльность, пока не дойдемъ до творенія безтѣлесного. Если же скажутъ, что мы движемся отъ Бога, какъ отъ первой причины, то поелику знаю, что большая часть нашихъ движений нелѣпы и постыдны, по совершенной необходимости должны признать, что и въ нихъ виновно Божество³⁾.

Такой грубокощунственный выводъ также говоритъ о томъ, что предположенія о вещественности души ложны. Самая

¹⁾ Contr. haeres. lib. II, c. 33. n. 4; У еп. Сильв. т. III.

²⁾ Iust. martyg. Quaest. Graec. ad. Christ. pag. 587; у Кашменск. 109.

³⁾ S. Maxim. Confess. epist. ad. sanct. beat. tom. sec. pag. 239. у Кашм. 106.

мостоятельною сущностью. „Но если и скажемъ, что сущность одушевляетъ душу, продолжаетъ Максимъ Исповѣдникъ, то опять будемъ говорить, что она сама или тѣло или безтѣлесна. Если тѣло, то учение о семъ всегда будетъ приводить къ тѣмъ же самымъ нелѣпымъ изъ нелѣпыхъ путямъ мыслей, доколѣ не будетъ признано, что душа безтѣлесна“¹⁾. Признаніе для души особаго одушевляющаго начала несообразно и съ требованиями здраваго смысла, какъ заключающее въ себѣ внутреннее противорѣчие. „Говорить, что душа одушевляется, тоже, что говорить: свѣтъ освѣщается, огонь согрѣвается,— всеконечно смѣшно“²⁾.

Слѣдующа дальнѣйшимъ разсужденіемъ о вещественности души, остается сказать далѣе, что она есть бездушное тѣло. Но „если, говорить и противъ этого Максимъ Исповѣдникъ, назовемъ ее бездушнымъ тѣломъ, то она будетъ нѣчто безъ чувства, безъ воображенія, безъ слова и безъ смысла, между тѣмъ какъ все это относительно души и въ душѣ есть и усматривается“. Общий выводъ всѣхъ этихъ разсужденій тотъ, что „душа не тѣло“, а слѣдовательно, какъ безтѣлесная, духовна³⁾.

Изъ отношеній души къ нашему тѣлесному организму усматривается, что душа наша часто дѣйствуетъ не только независимо отъ тѣла, но заставляетъ его повиноваться своимъ собственнымъ велѣніямъ. Такого рода способность снова указываетъ на то, что она не только не есть что-либо общее съ нашимъ тѣлеснымъ организмомъ, живущее одинаковою съ нимъ жизнью, но существенно отличное отъ него бытіе. Этотъ естественный выводъ изъ мысли о безжизненности тѣла св. Густинъ философъ заключаетъ слѣдующими словами: „если душа, говоритъ онъ, повелѣваетъ тѣлу, а тѣло повинуется велѣніямъ души, то дѣйствительно душа есть нѣчто другое, кромѣ тѣла“⁴⁾.

Но съ особенною ясностію изображаетъ такое отношеніе невещественной души къ нашему чувственному тѣлу св. Ириней Ліонскій, сравнивая тѣло съ орудіемъ, а душу съ художникомъ. „Тѣло, говоритъ онъ, какъ отъ насъ же получающее дыханіе, жизнь, возрастаніе и расчлененіе, не сильнѣе души,

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

мысль объ этомъ несостоятельна, въ виду раньше изложенного учения о сущности души, и если спросить кто о семъ, говоритъ И. Златоустъ, отвѣтъ будетъ одинъ, „что душа не есть ни воздухъ, ни дыханіе, ни вѣтеръ, ни огонь, такъ какъ всѣ они тѣлесны, а душа безтѣлесна“ ¹⁾.

Такимъ образомъ, въ результатѣ получается положительное содержаніе для сужденія о душѣ, какъ духовной сущности, свободной отъ всѣхъ свойствъ и признаковъ вещественности.

Но различіе душевнаго и материальнаго началъ лежитъ гораздо глубже, чѣмъ доселѣ мы видѣли: въ идеѣ душевнаго начала содержится нечто большее, нежели простое отсутствіе признаковъ пространства, времени и движенія. Сущность душевнаго начала заключается въ его разумности и свободѣ. Въ то время, какъ материальные вещи являются пассивнымъ орудіемъ и мертвымъ материаломъ для дѣйствующихъ въ нихъ мировыхъ силъ, душа, какъ сущность свободно-разумная, стоитъ въ отношеніи къ миру въ качествѣ познающаго начала, не сливаясь съ нимъ, какъ его частица, но сохраняя свою самостоятельность.

Эта сторона жизни нашей души во всѣхъ разнообразнѣйшихъ проявленіяхъ ея мысли, чувствъ и желаній, способностей ея разума, сердца и свободы свидѣтельствуетъ о ея духовности и невещественности еще болѣе, чѣмъ всѣ другія приведенные выше данныя. Тѣлу нашему отнюдь несвойственно обнаружение этихъ высшихъ проявленій духовной жизни. Само по себѣ оно, какъ часть мертвой матеріи, не имѣетъ ни малѣйшихъ признаковъ мысли. „Предлагать сомнѣніе и рѣшать сомнѣніе свойственно не чувству и не тѣлу. А что относится не къ тѣлу, то необходимо относится къ безтѣлесному“ ²⁾. Уже самое рѣшеніе даннаго вопроса о безтѣлесности души, при которомъ возможно сомнѣніе—эта первая ступень разумности и вмѣстѣ необходимый даръ слова для выраженія нашихъ сужденій, говоритъ о томъ, что въ насъ самихъ живетъ начало совершенно отличное отъ тѣлесной природы. „Ибо искать, существуетъ ли что, или не существуетъ, свойственно словесно-

¹⁾ Против. Аном. V, т. I, кн. 1, стр. 528.

²⁾ S. Iust. Mart. Quest. Graec. ad. Christ. pag. 537, 538; у Кашм. 108.

разумности; а словесно-разумность есть дѣйствіе чего-то разумнаго, между тѣмъ какъ тѣло само по себѣ неразумно: слѣдовательно, есть нечто безтѣлесное, чemu свойственно искать и разсуждать“. Заключеніе о невещественности нашей души въ данномъ случаѣ имѣетъ характеръ необходимости для нашего разума. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы должны принять что-либо одно: или признать душу началомъ вещественнымъ, или же считать ее духовною сущностью. Другое заключеніе невозможно уже потому, что нѣтъ третьей субстанціи въ природѣ человѣка, изъ которой бы могло пристекать чувственно-духовное бытіе. „Дѣй въ насъ силы, способныя понимать дѣла: это чувство и разумъ... Но такъ какъ всѣ силы сущностей суть силы, то необходимо быть двумъ сущностямъ, изъ которыхъ одной свойственно чувствовать, а другой умствоватъ. А если такъ, то дѣйствительно есть некоторая сущность безтѣлесная, которой свойственно умствоватъ“ ¹⁾.

Ученіе о невещественности нашей души, по учению св. отцевъ церкви, находитъ для себя опору и въ священномъ писаніи. Повѣствованіе о сотвореніи человѣка по образу Божию и надлежащее уразумѣніе того, въ какихъ богоподобныхъ чертахъ отразился этотъ образъ въ человѣкѣ, всегда служило основаніемъ думать, что душа человѣка не плоть и кровь, какъ тѣло, а есть чистый духъ. Изъ этого понятія заимствуетъ доказательство невещественности души въ числѣ другихъ св. отцевъ и св. Максимъ Исповѣдникъ. Идея духовности нашей души, по его учению, состоитъ въ такой тѣсной связи съ библейскимъ учениемъ о человѣкѣ, какъ образъ Божіемъ, что ея отрицаніе извращаетъ и уничтожаетъ самый существенный смыслъ этого ученія; она вытекаетъ изъ него, какъ логическое слѣдствіе, и падаетъ и измѣняется, когда извращается самое ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. „Если допустить, говоритъ св. Исповѣдникъ, „что душа есть тѣло, то какъ же сохранится ученіе о томъ, что мы по образу (с сотворены), когда мы не скажемъ, что душа по всему имѣеть подобіе Первообраза? Ибо какъ мы образъ Умнаго именуемъ умнымъ,—Без-

¹⁾ Ibid. 108. 109.

смертнаго, Нетлѣннаго, Невидимаго, надѣленнымъ этимъ же самымъ: такъ называемъ безтѣлеснымъ (образъ) Бездѣлеснаго (Первообраза), т. е., не имѣющаго какой бы то ни было массы, какого бы то ни было измѣренія по разстоянію¹⁾.

Итакъ душа человѣческая по природѣ сущность невещественная, безтѣлесная, или что тоже духовная. Само по себѣ понятіе духовности, какъ исключающее присутствіе матеріи, въ достаточной степени уяснило бы намъ природу нашей души, если бы кромѣ нея не было другихъ существъ духовнаго міра, отчасти или совершенно отличныхъ отъ человѣка. Такими существами являются Богъ, какъ высочайшей и бесконечный Духъ безплотный, и ангелы, одаренные также духовною природою. Очевидно, что понятіе духовности не имѣеть тождественного значенія во всѣхъ указанныхъ случаяхъ и должно быть опредѣляемо различно. Чтобы установить приблизительное понятіе о духовности природы человѣческой, насколько позволяетъ святоотеческое ученіе о ней, необходимо уяснить, какого рода духовность усвояется человѣческой природѣ, чѣмъ отличается она отъ духовности, приписываемой природѣ божественной и ангельской, и съ какими, наконецъ, положительными чертами слѣдуетъ мыслить ее въ силу этого сравненія?

Никто изъ св. отцевъ церкви не приписывалъ душѣ человѣка абсолютной духовности, какою обладаетъ Богъ, этотъ высочайшій и бесконечный божественный Духъ, и никто изъ нихъ, съ другой стороны, не приравнивалъ ее въ этомъ отношеніи къ духовной природѣ ангеловъ. Такъ какъ отцы церкви въ сферѣ духовнаго бытія различали только эти двѣ природы, то въ этомъ случаѣ для насъ важно опредѣлить, какое различіе между бесконечнымъ Божественнымъ существомъ и духовною сущностью души человѣческой и въ какомъ отношеніи,

съ другой стороны, нужно представлять душу человѣческую къ природѣ ангельской?

Что касается отношенія души нашей къ бесконечному Духу Божественному, то отцы церкви признавали, что душа человѣка, какъ сущность сотворенная, тварная, а потому ограниченная, бесконечно отстоитъ отъ Бога, своего всесовершенного Творца, и не имѣеть никакого внутренняго существеннаго сходства съ Нимъ; но тѣмъ не менѣе, будучи сотвореною по образу Божію, она естественно должна отражать въ себѣ черты своего Первообраза и потому является не только не чуждою Ему, но подобною, сродною Ему, и одареною тѣми духовными свойствами, какими обладаетъ Создатель ея—Богъ. Мысль, выраженная святыми отцами, заключается, слѣдовательно, въ томъ, что душа человѣка, будучи подобною Богу по нѣкоторымъ своимъ свойствамъ, въ то же время отнюдь не тождественна съ Нимъ по своему существу. Субстанціальную связь души человѣческой съ Божествомъ со всею рѣшительностью отвергаетъ св. Григорій Ниссій, называя нелѣпыми разсужденія тѣхъ, которые приписываютъ душѣ человѣческой полное тождество съ Богомъ по существу¹⁾.

Если же Григорій Назіанзинъ и называетъ человѣческую душу „дыханіемъ Божіимъ“²⁾, „струею невидимаго Божества“³⁾ и Его „частицею“⁴⁾, то во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ не усvoяетъ природѣ ея самую божественность, а лишь выражаетъ близость ея и сродство съ божественнымъ, вслѣдствіе чего душа человѣческая становится воспріимчивой ко всему, что исходитъ отъ Духа Святаго. Тутъ нѣтъ ни малѣйшаго намека, какъ нѣкоторые ошибочно полагали, на непосредственное отдѣленіе души человѣческой отъ Божества и на какое-то истеченіе ея изъ лона Божества. Такія понятія не свойственны возвышенному ученію св. отца какъ о Богѣ, чуждомъ всего материальнаго, такъ и о душѣ человѣка, только лишь родственной Богу, но не тождественной Ему.

Поэтому бл. Феодоритъ, изъясняя слова Писанія: *сotвори*

¹⁾ S. Max. Conf. ep. mixt. tom. sec. pag. 241. У Кашменск. 105.

Примѣч. Впрочемъ бл. Феодоритъ невидимость души не признавалъ столь характерною чертою образа Божія въ человѣкѣ, какъ особенность природы общую съ духами безплотными, хотя въ тоже время указывалъ на другія богоподобныя черты, свидѣтельствующія о духовной природѣ человѣка, а именно—его умъ, въ одно мгновеніе обтекающей и востокъ и западъ, и сѣверъ и югъ, и небесное и преисподнєе. (На кн. Быт. ч. I. 30).

²⁾ О душѣ и воск. стр. 224.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

Богъ человѣка... и вдуну въ лице его дыханіе жизни (Быт. 2. 7),— замѣчаетъ, что „дыханіе то не есть нѣкоторое изліяніе воздуха, которое исходитъ изъ усть (ибо Богъ безтѣлесенъ, простъ и несложенъ), но самая природа души, которая есть духъ, одаренный разумомъ“¹⁾.

Самое лучшее понятіе о душѣ отцы церкви даютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда называютъ ее „образомъ Божества“. По самому смыслу этого наименованія душа человѣка не можетъ обладать свойствами Божества въ безусловномъ значеніи, а должна быть лишь его отраженіемъ. Взаимное отношеніе образа и первообраза не допускаетъ полнаго тождества предметовъ, но, указывая на родственную связь, предполагаетъ въ то же время и существенное между ними различіе. Первообразъ перестаетъ быть образомъ, если онъ уподобляется ему во всемъ его существѣ и во всѣхъ своихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ. Для уясненія этой мысли св. Григорій Нисскій прибѣгаетъ къ разнаго рода уподобленіямъ и сравненіямъ. „Какъ черты Кесаря, говоритъ онъ, на мѣди Евангеліе называетъ образомъ,— изъ чего дознаемъ, что хотя по внѣшнему виду въ изображеніи есть подобіе Кесарю, однако же въ дѣйствительности имѣется разность, такъ точно,... разумѣя вмѣсто чертъ то изъ усматриваемаго въ Божественномъ и человѣческомъ естествѣ, въ чемъ есть подобіе, на самомъ дѣлѣ находимъ различіе, какое примѣчается въ несотворенномъ и сотворенномъ“²⁾. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же св. отецъ беретъ иную не менѣе ясную аналогію между малымъ осколкомъ стекла, въ которомъ отражается весь солнечный кругъ въ уменьшенномъ видѣ, и че-

1) О природ. чл. Христ. Чт. 1846. IV, 59.

Примѣчаніе. Среди ученыхъ патрологовъ долгое время держалось мнѣніе будто бы самъ Густинъ Философъ почиталъ душу частью Божества и, слѣдовательно, допускалъ въ этомъ случаѣ эманатизмъ. Но еще Земишъ старался поколебать это мнѣніе, и его доказательства въ защиту православія Густина заслуживаютъ полнаго вниманія. „То правда“, говоритъ Земишъ, „что въ отрывѣ о воскресеніи душа называется частью и дыханіемъ Божества; но эту мысль апологетъ высказываетъ не отъ своего лица, а отъ лица еретиковъ“... (Филос. отп. и уч. церк. К. Скворцовъ. Кіевъ. 1868 г. стр. 24, 25).

2) Объ устр. чл. гл. 16, стр. 142.

ловѣкомъ, „въ малости природы котораго сіяютъ образы невыразимыхъ свойствъ Божества“¹⁾. Образъ Кесаря и личность самого Кесаря, отраженіе солнца въ маломъ осколкѣ стекла и самое солнце имѣютъ между собою только внѣшнее отношеніе сходства и подобія, не заключая, однако, никакого въ себѣ существенаго и дѣйствительного тождества. Приведенные сравненія достаточно уясняютъ, въ какомъ отношеніи отцы церкви представляли душу человѣческую къ Богу. Будучи премудрымъ Создателемъ человѣка, Богъ сотворилъ его по Своему образу, который и напечатлѣлъ въ душѣ человѣческой, но Самъ не слился съ нимъ до тождества и не передалъ ему Своего божественного существа. Поэтому душа человѣка, будучи образомъ Божіимъ и отражая въ себѣ черты, „какими въ несозданномъ естествѣ отличается Первообразъ..., по свойству природы есть нѣчто иное съ Нимъ“²⁾. „Что есть Богъ, Коего подобіе носить душа?“—спрашиваетъ Григорій Нисскій, и отвѣчаетъ: „Онъ не есть ни тѣло, ни фигура, ни видъ, ни качество, ни грубая масса, ни тяжесть, ни мѣсто, ни время, ни что-нибудь другое, познаваемое въ веществѣ. Но, не имѣя ничего такого и подобнаго сему, Онъ есть существо умственное, невещественное, неосознанное, безтѣлесное, неизмѣряемое. Если же таковъ Первообразъ, то слѣдуетъ, что по тѣмъ же признакамъ познается и душа, сотворенная по подобію Его, т. е., и она невещественна, невидима, постигаема однимъ умомъ и безтѣлесна“³⁾. Дополняя эту мысль св. Максимъ Исповѣдникъ замѣчаетъ, что хотя мы и употребляемъ одинаковыя слова для обозначенія невещественности Бога и души человѣческой, однако слова эти употребляемъ въ различныхъ значеніяхъ, что „называя душу подобіемъ Первообраза..., безтѣлеснымъ образомъ Бестѣлеснаго,... называемъ ее по свойству природы иначею въ отношеніи къ этому Первообразу; поелику это не былъ бы еще образъ, но непереиначенное тожество“⁴⁾. Однимъ словомъ, человѣкъ по духовной

1) О душѣ и вскр., стр. 225.

2) О душѣ и воскресеніи, стр. 225.

3) Greg. Nyss. de mortuis oratio, tom. prim. pag. 580, см. у Кашменск. 103.

4) S. Maxim. Confess. ep. mix. tom. sec. pag. 241, см. у Кашменск. 116.

своей природѣ уподобляется Богу въ тѣхъ свойствахъ и дѣйствіяхъ, которыя одинаково усматриваются и въ божественной и въ человѣческой природѣ, отличается же отъ Него въ самой основѣ существа¹⁾). Отсюда выходитъ, разсуждаетъ св. Григорій Богословъ, что если Богъ есть Духъ безконечный, то и душа человѣческая есть также существо духовное, а не вещественное²⁾; если Богъ чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна³⁾; если Богъ существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа также свободна⁴⁾; наконецъ, какъ образъ Безсмертнаго⁵⁾, душа человѣческая должна быть безсмертною⁶⁾). Но будучи твореніемъ Божімъ, а потому существомъ ограниченнымъ, душа обладаетъ всѣми свойствами духовной природы въ ограничительномъ смыслѣ и, какъ начало тварное и конечное, неизмѣримо далеко отстоитъ отъ своего Безконечнаго Творца.

Опредѣляя самую степень духовности души человѣческой въ сравненіи съ Богомъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ не рѣшается ей приписывать это свойство во всей силѣ того понятія, какое мы соединяемъ со словомъ *духовность*. „Душа, говоритъ онъ, въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравненнымъ, есть тѣло; а въ сравненіи съ вещественными тѣлами безтѣлесна“⁷⁾). „Хотя душа, разсуждаетъ въ томъ же смыслѣ св. Исидоръ Пелусіотъ, и разумна и бесмертна, но она не единосущна Божественной и Беззначальной природѣ, напротивъ, различествуетъ отъ нея столько, сколько тварь должна быть отлична отъ Творца“⁸⁾). Въ такомъ же смыслѣ о невещественности души человѣческой разсуждаетъ и св. Максимъ Исповѣдникъ, который при этомъ отмѣчаетъ безсиліе человѣческаго слова для точнаго выраженія этой стороны души человѣческой. „Однако настѣ не должно смущать, что мы иногда бываемъ вынуждены одними и тѣми же

¹⁾ Св. Гр. Нис. Оgl. Сл. Гл. 6, стр. 22—23.

²⁾ Orat. XXXVIII, п. 11, col. 321, см. Догмат. уч. св. Гр. Бог. свящ. Ник. Виноградова, стр. 367.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Carm. dogmat. VIII, de anima. vv. 74—75, col. 452; Ibid. 367.

⁵⁾ Orat. XXXVIII, п. 11, col. 324; Ibid.

⁷⁾ Слово объ икон. Христ. Чт. 1823. XI. 144.

⁸⁾ Письмо Исид. діак. Хр. Чт. 1828, XXXII. 45.

словами выражать разныя понятія и различную степень силы этихъ понятій. Если же устрашающіеся несуществующаго страха не рѣшаются назвать душу безтѣлесною потому именно, что Божество называютъ безтѣлеснымъ, дабы не сравнять ее съ Богомъ, то пусть отнимутъ у настѣ и прочее..., въ чемъ мы, какъ причастники, заимствуемъ название отъ Бога, или Богъ отъ настѣ, какъ Содѣтель и Датель... Ибо и мы называемся и сущими, и живущими, и свѣтами, и благими, и разумными, и словесными; подобно и Бога именуемъ и сущимъ, и живущимъ, и свѣтомъ, и благимъ, и умомъ, и Словомъ... Какой же смыслъ у нихъ, что всѣмъ этимъ и многимъ другимъ душа есть и именуется, а безтѣлесною—нѣтъ, потому что это относится къ Божеству“¹⁾.

Итакъ, безтѣлесность или невещественность—понятіе относительное и въ приложеніи къ Богу и душѣ человѣческой понимается различно. Безтѣлесенъ Богъ, безтѣлесна и душа человѣческая, по Богу, будучи безтѣлеснымъ, обладаетъ этимъ свойствомъ въ абсолютномъ смыслѣ безъ всякихъ ограниченій, какъ существо, безусловно чуждое всякой вещественности. Душѣ же человѣческой свойство безтѣлесности принадлежитъ въ меньшей степени, относительно и по сравненію съ Богомъ въ различной степени, въ такой же степени, въ какой тварь отличается отъ Творца.

Постараемся же далѣе на основаніи святоотеческаго ученія опредѣлить степень безтѣлесности души человѣческой и съ другой стороны, а именно по сравненію съ духовной природой ангеловъ. Положивъ ясную и опредѣленную грань съ этой другой стороны, мы будемъ имѣть возможность изъ отрицательныхъ признаковъ души человѣческой вывести потомъ и положительное содержаніе. Если степень различія невещественности души человѣческой въ сравненіи съ Богомъ ясно опредѣляется на основаніи субстанціального различія ихъ духовной природы, какъ Творца и твари, то этотъ принципъ не находитъ себѣ примѣненія при сравненіи природы души человѣческой съ природою ангельской. Какими же чертами отличается духовная природа ангеловъ и въ какой степени по сравне-

¹⁾ S. Max. Confess. ep. mix. tom. sec. pag. 240. 241. См. у Кашменск. 115.

нию съ ними нужно приписывать духовность природѣ души человѣческой?

Отцы церкви никогда не признавали существенного различія между людьми и ангелами, относя тѣхъ и другихъ къ разряду существъ, одаренныхъ тою же духовно-разумною природою. Съ этой точки зрења всю область бытія духовнаго они подраздѣляли на два рѣзко отличающихся одинъ отъ другого бытія: бытіе Бога, какъ безграницаго и бесконечнаго Духа, и бытіе тварныхъ ограниченныхъ существъ, надѣленныхъ духовною природою. Между этими двумя природами признавалось существенное различіе, какъ между Творцомъ и тварію. Человѣкъ же не составляетъ особой духовной сущности по сравненію съ ангелами, вполнѣ раздѣляя съ ними ту же „ипостась твари“, подверженную измѣненію¹⁾. Ангелы суть такое же твореніе Божіе, какъ и человѣкъ. Какъ существа тварныя, они естественно раздѣляютъ всѣ общія и основныя свойства духовной природы человѣка, и всѣ эти свойства и совершенства могутъ быть приписаны имъ и душѣ человѣческой не въ абсолютномъ смыслѣ, а лишь въ смыслѣ условномъ и ограниченномъ. То же самое слѣдуетъ сказать въ частности и относительно невещественности или духовности ангеловъ. И это свойство должно принадлежать имъ также въ условномъ и относительномъ смыслѣ.

Разсуждая о духовности ангеловъ, св. отцы и учители церкви, хотя и допускаютъ нѣкоторое разногласіе относительно частныхъ сторонъ сего ученія, однако всѣ согласны въ томъ, что они суть существа относительно чисто-духовныя и безплотныя. Такъ прежде всего мы встрѣчаемся, пишетъ еп. Сильвестръ, 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, повидимому, прямо и положительно утверждали тѣлесность ангеловъ. Таковы были—Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, Тертулліанъ, Оригенъ, Феогностъ, Меѳодій, Василій Великій и Амвросій. Но всѣ они тѣлесность ангеловъ понимали въ высшемъ и особеннѣйшемъ смыслѣ, почему, если

¹⁾ Больш. Оgl. Сл. Григ. Нис. ч. IV, 22—23.

приписывали имъ тѣла, то тѣла самыя тонкія,—огневидныя и эѳирныя, не имѣющія ничего общаго съ видимыми чувственными тѣлами, или разумѣли подъ ними только особаго рода форму бытія, или пространственную ограниченность. Съ другой стороны, мы встрѣчаемся далѣе съ такимъ же рядомъ другихъ отцевъ и учителей, которые, повидимому, совершенно признаютъ безтѣлесность ангеловъ. Таковы: Аѳанасій Великій, Григорій Нисскій, Григорій Богословъ, Златоустъ, Епифаній, Кириллъ Александрійскій, Феодоритъ, Геронимъ, Григорій Великій, Іоаннъ Дамаскинъ и др. Но, сравнивая ангеловъ съ Богомъ, и они находятъ нужнымъ допустить въ ихъ природѣ своего рода грубость и вещественность. Формулируя эту мысль объ ангелахъ, Дамаскимъ пишетъ: „ангелъ есть существо разумное, свободное и безтѣлесное... Впрочемъ безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангель только по сравненію съ нами, ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, все оказывается грубымъ и вещественнымъ; одно Божество всецѣло невещественно и безтѣлесно¹⁾.

Изъ святоотеческаго ученія объ ангелахъ ясно усматривается, что между ангелами и душой человѣка нѣть существенного различія: и тѣ и другіе относительно безтѣлесны, и тѣ и другіе обладаютъ свойствомъ духовности въ извѣстномъ только, но не безусловномъ смыслѣ. Нѣкоторые св. отцы прямо указывали на сходство ангеловъ и людей въ этомъ отношеніи, уподобляя послѣднихъ первымъ по ихъ духовной природѣ.

Глубокій созерцатель духовнаго міра, св. Макарій Великій, разсуждая о душѣ человѣка, вопрошаетъ: „развѣ душа имѣеть видъ?“ и вслѣдъ за тѣмъ утвердительно отвѣчаетъ: „имѣеть лицо и видъ подобный ангельскому. Ибо какъ ангелы имѣютъ свое лицо и видъ, и какъ внешній человѣкъ имѣеть свое лицо, такъ и внутренній человѣкъ имѣеть свое лицо, подобное ангельскому, и видъ, подобный человѣку“²⁾. А св. І. Лѣстовичникъ еще рѣшительнѣе утверждаетъ, что „духи одинаковы съ душою человѣческой по сущности“³⁾.

¹⁾ Опытъ прав. догм. богосл. еп. Сильв. т. III, стр. 165—167.

²⁾ Бесѣд. о мил. Христа въ чел. Хр. Чт. 1825, XIX. 272.

³⁾ Слово 26, гл. 172. Москва. 1851 г., стр. 308.

Но если между ангелами и людьми не быть различия по существу, то нельзя утверждать, чтобы между ними было полное сходство въ частныхъ особенностяхъ ихъ природы. Самое коренное различие между ними заключается въ томъ, что ангелы суть чистые духи, человѣкъ же обладаетъ двойственностью природою, состоящею изъ души и тѣла. Тогда какъ ангелы являются носителями свободного духа, нестѣсненного материальною плотью, человѣкъ объединяетъ въ себѣ и этотъ чистый духъ и вещественное тѣло. Въ этой двойственности человѣческой природы св. отцы искали особенностей, какими характеризуются люди въ сравнении съ ангелами. Какъ бы продолжая выше приведенные слова св. Макарія о ближайшемъ сходстве и подобіи людей ангеламъ, св. Ириней указываетъ намъ и на важнѣйшія черты различія между ними, зависящаго главнымъ образомъ отъ двухсоставности человѣческой природы. „Въ земныхъ и душевныхъ людяхъ, говоритъ онъ, душа бываетъ не на подобіе ангеловъ... но по подобію людей... Какъ вода, влиятая въ сосудъ, будетъ имѣть форму самого сосуда, и если замерзнетъ въ немъ, то будетъ имѣть видъ сосуда, въ которомъ она земерзла: такъ самыя души имѣютъ образъ тѣла, поелику онѣ приспособлены бываютъ къ сосуду, какъ мы сказали“¹⁾.

Такимъ образомъ, тѣсное общеніе души и плоти въ человѣкѣ является причиной того нравственного различія, которое мы видимъ между ангелами и людьми. Обладая „естественному духовнымъ, тонкимъ, чистымъ, не тяжелымъ и удободвижнымъ“, ангелы по самой природѣ своей должны „обитать въ мѣстахъ премірныхъ“, но не жить на землѣ; между тѣмъ какъ человѣкѣ, „душа которого облечена землистою частію“, наоборотъ, отяжелѣль подъ давленіемъ „гнетущаго внизъ“ тѣла и потому самому съ трудомъ воспаряетъ въ горняя, влача свою жизнь на землѣ²⁾. Естественно, что по этой причинѣ душа человѣка менѣе способна къ нравственному совершенствованію, нежели безплотные духи, не встрѣчающіе такихъ препрѣгадъ, полагаемыхъ человѣку плотью на пути къ достижению

¹⁾ Lib. II, cap. XIX, 6. См. у Кашм. 114.

²⁾ О млад. прежд. пох. смертію, стр. 339.

имъ нравственной цѣли своего бытія. Въ этомъ св. отцы полагаютъ коренное различіе между ангелами и людьми; отсюда же выводятъ они и всѣ преимущества, какими обладаютъ ангелы въ сравненіи съ людьми по своей духовной природѣ. Свободные отъ узъ матеріи, ангелы, какъ чистые духи, находятся въ постоянномъ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ и въ Немъ непосредственно созерцаютъ истину; въ единеніи съ Нимъ же почерпаютъ духовныя силы для укрѣпленія въ добрѣ, въ общеніи съ Нимъ получаютъ возможность наслаждаться блаженствомъ неизреченнымъ.

Въ то время какъ человѣкѣ, окутанный туманомъ плоти, съ трудомъ различаетъ истину отъ лжи и всякое знаніе приобрѣтаетъ путемъ наблюденія и чувственного опыта, ангелы свободно достигаютъ чистаго знанія и полной истины, и при томъ не сами собой и чрезъ себя, а непосредственно „почерпая отъ первого Свѣта и просвѣщаясь Словомъ Истины“¹⁾. Въ то время какъ высшіе духи не только по своей наклонности къ добру, но отчасти и въ силу природной необходимости весьма близки къ безгрѣшному состоянію²⁾ и „неудобоподвижны“ ко злу³⁾, человѣкѣ, получившій въ удѣлъ жизнь земную, постоянно склоненъ къ страстямъ, искушеніямъ и паденіямъ. Созданные для блаженства, безплотные духи, уже въ силу непосредственного своего общенія съ Источникомъ всѣхъ благъ и въ силу непосредственного ихъ служенія высочайшему Творцу и „Владыкѣ всего“, „піютъ отъ первого Свѣта“ и вкушаютъ отъ Самаго Источника вѣчныхъ благъ⁴⁾, между тѣмъ какъ люди, связанные тѣмъ же материальнымъ тѣломъ, никогда не могутъ достигать такого нравственного совершенства и никогда не будутъ пользоваться столь неизреченнымъ блаженствомъ. Таковы общія черты, характеризующія особенности духовной природы ангеловъ и человѣка.

На основаніи этого различія между природою человѣка и ангеловъ, какое устанавливается св. отцами церкви, видно, что

¹⁾ Св. Гр. Богосл. Orat. VI, п. 12, с. 737; см. у свящ. Ник. Виноград. 357.

²⁾ Orat. XLI, п. 11, с. 444; ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Orat. VI, п. 12, с. 737; ibid.

хотя между высшими безплотными духами и людьми и не быть различия по существу, по ихъ субстанциальной природѣ, однако это различие настолько важно, что никогда эти природы не могутъ отождествиться. Между ними будетъ лежать постоянная грань, переступить которую никогда не будетъ въ состоянии какъ человѣкъ, по причинѣ двойственного состава своей духовно-чувственной природы, такъ и ангелы—эти высшие безтѣлесные духи, навсегда свободные отъ узъ матеріи. И такъ какъ это различие между безплотными духами и людьми по самому понятію о нихъ обусловливается различиемъ самихъ ихъ природъ, коими надѣлилъ ихъ Создатель, то и грань, отдѣляющую ихъ другъ отъ друга, нужно признать опредѣленною, твердою и изначальною. Чтобы еще яснѣе и опредѣлениѣ было положеніе человѣка на лѣстницѣ бытія, отцы церкви, въ виду возможныхъ возраженій со стороны языческихъ философовъ, проводили опредѣленную границу еще между человѣкомъ и животными.

На лѣстницѣ тварныхъ существъ, одушевленныхъ и одухотворенныхъ, человѣкъ занимаетъ средину между духами безплотными и существами низшаго порядка. Не распространяясь особенно, отмѣтимъ вполнѣ точное сужденіе по сему вопросу св. Григорія Двоеслова. „Троякихъ жизненныхъ духовъ сотворилъ Богъ“, замѣчаетъ св. Григорій Двоесловъ: „одного, который не покрывается плотью; другого, который покрывается плотью, но не умираетъ съ плотью; третьаго, который и покрывается плотью и умираетъ съ плотью. Духъ, не покрываемый плотью, есть духъ ангельскій; плотью покрываемый духъ, но съ плотью не умирающій, есть духъ человѣческій; покрываемый плотью и съ плотью умирающій есть духъ скотовъ и всѣхъ неразумныхъ животныхъ. Потому человѣкъ... ниже ангела и выше скота, такъ что онъ имѣетъ нечто общее и съ высшимъ и съ низшимъ,—т. е. бессмертіе духа съ ангеломъ, смерть плоти со скотомъ, до тѣхъ поръ пока и самая смертность плоти не поглотится славою воскресенія“¹⁾.

Послѣ того, какъ отрицательнымъ путемъ установлены

¹⁾ S. Gregor. Dialogorum. lib. IV. cap. III, tom. secund. pag. 226. См. у Кашменск. 167—168.

вполнѣ опредѣленныя черты различія между существомъ Божественнымъ и сущностью души человѣческой съ одной стороны, и между высшими духовными силами и людьми съ другой,—и когда отвергнуты всѣ возраженія противъ невещественности души человѣческой, представляется возможность перейти къ изложенію опредѣленныхъ, положительныхъ свойствъ безтѣлесности души человѣческой. Если духовность Божественного существа въ абсолютномъ смыслѣ не можетъ быть приписана душѣ человѣка и безплотность ангельской природы является не вполнѣ такою, какова принадлежитъ душѣ человѣческой, то отсюда вытекаетъ лишь тотъ выводъ, что человѣкъ по своей духовной природѣ отличается какъ отъ Бога, такъ и отъ ангеловъ. Естественно возбуждается вопросъ, въ какой же именно степени душа человѣческая есть существо невещественное и съ какими именно свойствами слѣдуетъ мыслить ея духовность?

Всѣ отцы и учители церкви согласны въ той общей мысли, что душа человѣческая обладаетъ свойствомъ духовности, хотя и не всѣ они съ одинаковою опредѣленностью уясняли это общее и главное свойство духовной природы человѣка, высказывая такія сужденія, которыя нерѣдко давали поводъ для противоположныхъ заключеній не въ пользу невещественности душевнаго начала. Самое понятіе духовности св. отцы церкви выражали въ различныхъ словахъ, обозначающихъ ту общую мысль, что душа человѣческая по природѣ своей чужда матеріальности. Многіе отцы церкви называли душу человѣческую „духомъ“¹⁾ и этимъ общимъ понятіемъ, обнимающимъ всю сферу духовной сверхчувственной природы, прямо опредѣляли ея принадлежность къ области духовнаго бытія. Но такъ какъ понятіе „духа само по себѣ неопределенно“, обозначая собою „все вообще, что не имѣеть грубаго тѣла“²⁾, то отцы церкви, называя душу человѣческую духомъ или существомъ духовнымъ, обыкновенно присоединяли и другія опредѣленія, точнѣе обозначающія самый предметъ. Бл. Феодоритъ, говоря о душѣ, замѣчаетъ, что она есть „духъ невидимый, свободный

¹⁾ Бл. Феод. Толк. на кн. Бытія. Вопр. 24. Москва. 1855 г.

²⁾ Св. Кирил. Іерус. Оглас. сл Тв. св. отц. т. XXV. стр. 285.

отъ тѣлесной дебелости¹⁾, а св. Григорій Нисскій именуетъ ее „существомъ духовнымъ, безтѣлеснымъ“²⁾. То же понятіе о душѣ, какъ духѣ, въ смыслѣ ея свободы отъ всего материальнаго, высказывается и другими отцами церкви, которые называютъ душу „существомъ простымъ“³⁾, „силой безтѣлесной“⁴⁾, „существомъ тонкимъ и духовнымъ“⁵⁾, „безплотнымъ“⁶⁾, „безтѣлеснѣмъ... по причинѣ тонкости и простоты“⁷⁾, однимъ словомъ, „невещественнымъ“⁸⁾.

Будучи полнымъ отрицаніемъ всего материальнаго и чувственнаго, душа исключаетъ далѣе возможность всѣхъ тѣхъ определеній ея, которыми предполагалась бы ея вещественность. Она прежде всего „безвидна“⁹⁾ и даже „тѣлесными очами по своей природѣ невидима“¹⁰⁾, „неосозаема“ и „неизмѣряема“¹¹⁾, „нетлѣнна“¹²⁾. Она не имѣть ни одного изъ тѣхъ качествъ и свойствъ, которыми характеризуется матерія¹³⁾. „Если же душа чужда всѣхъ свойствъ материальной природы и нераздѣляетъ ни одного изъ нихъ въ частности, то тѣмъ болѣе не соотвѣтствуютъ ей какія бы то ни было грубыя уподобленія и сравненія съ самыми предметами. Что такое душа въ сущности?“ спрашиваетъ св. Іоаннъ Златоустъ. „Воздухъ ли это или духъ, или вѣтеръ, или огонь? Никакая изъ сихъ вещей, скажутъ, потому что они тѣлесны, а душа безтѣлесна?“¹⁴⁾.

¹⁾ Толк. на кн. Быт. Вопр. 24.

²⁾ Сл. при вступ. въ пр. Четыред. Хр. Чт. 1835 г. I. 125. Си. Злат. Бесѣд. 12 на кн. Быт. Хр. Чт. 1851 г. 5, стр. 195.

³⁾ Бл. Феод. О человѣкѣ. Хр. чт. 1844. IV. 218.

⁴⁾ Св. Іоан. Злат. Бесѣд. 28. О первом. им. Изд. 1849. Спб. т. II стр. 501.

⁵⁾ Св. Вас. Вел. О смиренномъ. Тв. св. отц. IV, 330.

⁶⁾ Св. Іоан. Лѣст. Сл. 26, гл. 172.

⁷⁾ Clem. Alex. Strom. lib. VI. pag. 766, 767. См. у Кашм. 103.

⁸⁾ Greg. Nyss. de mortuis orat. tom. prim., pag. 580; ibid.

⁹⁾ Св. Іоан. Дамас. Точн. изл. пр. вѣр. Москва. 1844. стр. 92.

¹⁰⁾ Ibid. Си. Злат. Сл. 1. на Пятид. Хр. Чт. 1841. II. 203.

¹¹⁾ Greg Nyss. de mort. orat; tom. 1, pag. 580; См. у Кашменск. 103.

¹²⁾ Св. Кир. Іерус. Огл. поуч. IV о душѣ. Москва. 1855, стр. 60.

¹³⁾ О душѣ и воскр. стр. 223. Тоже: Св. Вас. Вел. Бес. на сл. „внемли себѣ“. Тв. св. отц. IV. 44; S. Maximi. Confes. Ep. mixt. tom. sec. pag. 239. См. у Кашм. стр. 102; Св. Іоан. Дам. Изл. пр. вѣр. ви. 1, гл. X.

¹⁴⁾ Сл. 5. О непостиж. противъ Апол. Хр. Чт. 18. 42. I. 29. Св. Св. Гр. Бог Сл. 7 О душѣ. Тв. св. отц. IV. 240.

Но такъ какъ понятіемъ духовности обнимается гораздо больше, нежели простое отрицаніе вещественности, то отцы церкви, вникая въ характеръ духовной природы человѣка, расширяютъ означенное выше понятіе чертами болѣе определенными. Опредѣляя „духъ“, какъ противоположность и полное отрицаніе матеріи, св. Максимъ Исповѣдникъ въ то же время отличаетъ въ этомъ понятіи и ту существенную особенность, характеризующую всякое духовное бытіе, въ силу которой онъ является началомъ всякаго движенія и жизни. По определенію св. Максима Исповѣдника всякий вообще „духъ есть сущность безвидная, завѣдывающая всякимъ движеніемъ“¹⁾. А если такъ, то безспорно, что и душа человѣческая, какъ такая же духовная сущность, также должна обладать этимъ существеннымъ свойствомъ всякой духовной природы. Указывая на эту черту духовности, отцы церкви именовали душу человѣческую самыми разнообразными эпитетами. Они называли ее „существомъ живымъ“²⁾ и „надѣленнымъ жизнью“³⁾, „сущностью живою и самодвижною“⁴⁾, „находящуюся въ постоянномъ движеніи“⁵⁾, „существомъ пребывающимъ“⁶⁾ и „непрестанно текущимъ“⁷⁾. Будучи безтѣлесною, душа человѣческая, какъ сущность духовная, можетъ проявлять себя въ дѣятельности и независимо отъ пространства и мѣста, а также и отъ тѣла, съ которымъ она тѣсно соединена. Это бываетъ, напримѣръ, тогда, когда „тѣло находится безъ движенія, въ покое, или во сне, а „душа— внутренно движется и созерцаеть находящееся въ немъ его, переносится въ другія страны, путешествуетъ, видится съ своими знакомыми“⁸⁾... Въ этомъ смыслѣ отцы церкви приписываютъ душѣ человѣческой, по свойству ея духовности, необычайную быстроту и легкость,

¹⁾ De anima. Tom. sec. pag. 200; См. у Кашменск. 100.

²⁾ Кир. Іерус. Огл. поуч. IV. О душѣ. Москва. 1855. стр. 60.

³⁾ Irinei. Lib. II. cap. XXXIV. 4; См. у Кашменск. 39.

⁴⁾ Iust. Qaest. et. respons. ad orthodox. pag. 466. 470; Ibid. 39.

⁵⁾ Св. Ант. Вел. Настав. для нравств. гл. 166. Хр. Чт. 1821. I.

⁶⁾ Св. Гр. Бог. О душѣ. Тв. св. отц. IV.

⁷⁾ Св. Гр. Бог. О Богослов. 5. Тв. св. отц. III. 116.

⁸⁾ Св. Аѳ. Алекс. О томъ, что челов. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116. стр. 118.

называя ее „по природѣ ея удободвижною“¹⁾, „по чрезвычайной тонкости ея удободвижимою, быстролетною, неутомимою“²⁾ и „быстродвижною“³⁾). Какъ „существо простое“⁴⁾ и потому безплотное, душа мало подвержена условіямъ и измѣненіямъ времени, и въ этомъ смыслѣ святыми отцами церкви она называется „бесмертною“⁵⁾). Какъ начало жизненное, душа человѣческая сообщаетъ жизнь и самому тѣлесному организму⁶⁾, оживляя его чувствами и движениемъ, такъ что по справедливости, замѣчаетъ бл. Августинъ, „духъ, которымъ живеть каждый человѣкъ, есть душа каждого“⁷⁾). Будучи духовно сущностью, душа постоянно обнаруживаетъ себя въ движениіи и въ жизни, какъ начало познающее, чувствующее и желающее. На этомъ основаніи душа человѣческая постоянно имеется св. отцами и учителями церкви не просто только сущностью духовною, живою и самодвижною, но „твореніемъ умнымъ“⁸⁾, „существомъ, одареннымъ разумомъ“⁹⁾, „сущностью разумною“¹⁰⁾ и „словесно-разумною и умственною“¹¹⁾, „сущностью свободною, одаренною способностью хотѣть и дѣйствовать, измѣняемой въ волѣ“¹²⁾.

На основаніи того различія, какое установлено между Богомъ и ангелами съ одной стороны, и душей человѣческой—съ другой, а также на основаніи тѣхъ положительныхъ свойствъ и особенностей, характеризующихъ невещественность или духовность души человѣка, вполнѣ точнымъ и обстоятельнымъ опредѣленіемъ ея съ этой стороны будетъ то понятіе, какое даетъ о ней св. Григорій Нисскій. „Душа, опредѣляетъ онъ,

¹⁾ Св. Аѳанас. Вел. О проис. зла. Хр. Чт. 1837. III. 254.

²⁾ Св. Мак. Вел. Христ. Чт. 1837. II. 118. 119.

³⁾ Irinei. Lib. II, сар. XXXIII. 4. См. у Кашменск. 39.

⁴⁾ Св. Ант. Вел. Настав. для прав. гл. 124. Хр. Чт. 1821. I.

⁵⁾ Бл. Феод. О челов. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

⁶⁾ Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. стр. 214.

⁷⁾ Бл. Авг. О пришест. Св. Духа и о дарѣ яз. Воскр. Чт. IX. 582.

⁸⁾ Макар. Вел. Иносказ. истолк. вид. пр. Іезек. Хр. Чт. 1821. II. 27. Сн. 1877. II. 118.

⁹⁾ Бл. Феод. О челов. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

¹⁰⁾ Max. Confess. De anima. том. II. pag. 200; см. у Кашменск. 43.

¹¹⁾ Св. І. Дамаск. Точн. изл. пр. вѣр. Москв. 1844 г., стр. 92.

¹²⁾ Ibid.

есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному тѣлу сообщающая собою жизненную и воспріемлющую чувственное силу до тѣхъ поръ, пока свободная къ принятію того духовная природа оказывается состоятельною“¹⁾). Въ этомъ краткомъ опредѣленіи даны всѣ существенные признаки, которыми твердо устанавливается положеніе души человѣческой въ ряду другихъ существъ духовнаго міра и которые ясно опредѣляютъ ее, какъ особое духовное начало. Правда, здѣсь опущены нѣкоторыя свойства, весьма важныя для большей полноты опредѣленія души человѣческой. Восполненіе недостающихъ свойствъ для опредѣленія ея мы находимъ въ другомъ классическомъ понятіи о ней, понятіи выраженномъ столь же кратко и обстоятельно, но болѣе полно и выразительно. Такое опредѣленіе принадлежитъ св. Іоанну Дамаскину, который въ своемъ изложениіи православной вѣры учитъ: „душа есть сущность живая, простая и безтѣлесная, тѣлесными очами по своей природѣ невидимая, бесмертная, словесно-разумная и умственная, безвидная, дѣйствующая посредствомъ органическаго тѣла, и сообщающая ему жизнь, возрастаніе, чувство и силу рожденія... сущность свободная, одаренная способностью хотѣть и дѣйствовать, измѣняемая... въ волѣ“²⁾.

Изъ этого понятія о душѣ человѣческой, какъ духовной сущности, ясно слѣдуетъ и то высокое достоинство, какое принадлежитъ ей по самой ея духовной природѣ. Отцы церкви единогласно утверждали, что душа человѣческая „занимаетъ высшую степень бытія“³⁾ и „возвышается надъ всѣми существами растущими и живущими“⁴⁾, какъ „прекраснѣйшій и любимѣйшій, преимущественно предъ всѣми твореніями, образъ Божій“⁵⁾, что „она есть превосходное Божіе дѣло“⁶⁾, „творение умное, величественное и дивное, лучшее подобіе и образъ

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 214.

²⁾ Точн. изл. пр. вѣр. Москва. 1844, стр. 92.

³⁾ Св. Діонис. Ареоп. Небеси. іерарх. гл. II, 92.

⁴⁾ Св. Ант. Вел. Настав. для прав. гл. 166. Хр. Чт. 1821 г. I.

⁵⁾ Св. Ефр. Сир. Истол. сл. Хр. Чт. 1838 г. III. 175.

⁶⁾ Св. Кир. Іерус. Оглас. поуч. IV. О душѣ. Москва. 1855, стр. 60.

Божій¹⁾), „имѣюще безпримѣрно близкое родство съ Богомъ²⁾”, какъ Его „образъ и дыханіе”, какъ „частица божественного и струя невидимаго Божества³⁾”, какъ существо „имѣюще въ извѣстныхъ состояніяхъ сходство съ Богомъ, хотя и не Божеской природы. „Въ такомъ близкомъ сродствѣ духовной природы человѣка съ Богомъ отцы церкви полагали ея превосходство и красоту, ея цѣнность и значеніе, называя ее существомъ „дражайшимъ всего міра⁴⁾”), „безпримѣрнымъ и неописаннымъ по красотѣ⁵⁾” своей, „надѣленнымъ всѣми совершенствами, свойственными духу⁶⁾). Въ невещественности души человѣческой и благолѣпіи ея духовнаго существа св. Іоаннъ Златоустъ полагаетъ причину особенной ея красоты. „Между тѣлами тѣ, которые легче и тонѣе и уклонились на путь, ведущій къ безтѣлесному, душа несравненно лучше и превосходнѣе другихъ. Небо прекраснѣе земли, огонь—воды, звѣзды—камней; а радуга мы дивимся болѣе, нежели фіалкѣ, розамъ и всѣмъ двѣтамъ земнымъ. И между тѣмъ, если бы возможно было видѣть красоту души очами тѣлесными, ты посмѣялся бы надъ всѣми примѣрами тѣлъ,—такъ слабо они представляютъ намъ благолѣпіе души⁷⁾).

Признавая важное значеніе за рациональными доказательствами въ пользу невещественности души, св. отцы церкви главной опоры для удостовѣренія въ этой истинѣ искали въ Св. Писаніи. Всѣ относящіяся сюда мѣста Св. Писанія⁸⁾ христіанскими апологетами были уясняемы въ смыслѣ невещественности душевнаго начала. Въ нихъ они полагали главное основаніе для признанія души духовной сущностью. „Тѣ, которые имѣютъ слова Создателя твари, различающія душу отъ тѣла, замѣчаетъ св. Іустинъ Философъ, не должны требовать

¹⁾ Св. Мак. Вел. Иносказ. ист. вид. прор. Іезик. Хр. Чт. 1821. II. 27.

²⁾ Св. Макар. Велик. Хр. Чт. 1837. I. 145.

³⁾ Св. Григ. Бог. О душѣ. Тв. св. отц. IV. 240.

⁴⁾ Іоан. Злат. къ јеод. падш. Хр. Чт. 1844. II; на 1 Кор. 1, 10. Хр. Чт. 1833.

IV. 154.

⁵⁾ 1 къ јеод. падш. Хр. Чт. 1844. I, 387—389; на Мѣ. бес. XXXIV.

⁶⁾ Св. Мак. Вел. Хр. Чт. 1837. II. 118—119.

⁷⁾ Св. І. Злат. Изъ сл. увѣщ. 1-го къ јеод. падш. Хр. Чт. 1844, I. 389.

⁸⁾ Іезик. 12, 7; Іоан. 10, 15; Мѣ. 26, 36. Ік. 23, 46. Мѣ. 27, 50. Іоан. 19, 30. Дѣян. 7, 59. Рим. 8, 16. 1 Кор. 2, 11. 1 Петр. 3, 19, 20.

доводовъ достовѣрнѣе этихъ для утвержденія искомой истины. Ибо дарованіе діаволу власти поразить, какъ онъ хочетъ, *весъ тѣлесный составъ Іова*, и запрещеніе прикасаться къ *его душѣ* показываетъ, что душа безтѣлесна и есть нѣчто другое, кроме пораженной его плоти. Такимъ же образомъ слова: *не убийтесь отъ убивающихъ тѣло, души же не могутъ убить¹⁾*, показываютъ, что у убіеннаго человѣка есть нѣчто такое, что и по смерти тѣла пребываетъ въ бессмертіи.

Отрицательная воззрѣнія языческихъ философъ-матеріалистовъ нашли себѣ достаточную оцѣнку со стороны св. отцевъ. Но такъ какъ невещественность души человѣческой находитъ для себя главнѣйшую опору въ ученіи о самостоятельномъ бытіи ея и ея противоположности матеріи, то всѣ изложенные выше²⁾ святооческія сужденія, вопреки ученію материалистовъ, служать вмѣстѣ съ тѣмъ подтвержденіемъ ученія о духовности нашей души.

Самое распространенное заблужденіе въ сужденіяхъ о душѣ человѣческой, принадлежащее глубокой древности, состояло въ томъ, что она отожествлялась то съ огнемъ, то съ кровью, то съ вѣтромъ³⁾.

Самъ христіанскій писатель Лактанцій, повидимому, раздѣлялъ первое изъ указанныхъ мнѣній, когда высказывалъ свой взглядъ на душу, какъ существо огневидное⁴⁾; но, уподобляя душу человѣческую огню, онъ далекъ былъ отъ мысли отожествлять ее съ природою самого огня. „Люди, полагающіе, что душа имѣеть свойство огня, приводятъ слѣдующее тому доказательство: тѣло сохраняетъ свою теплоту, доколѣ одушевленно, и лишается ея, какъ скоро умираетъ. Значительное, однако, различіе находится между тѣломъ и душою. Огонь не имѣеть чувствъ, можетъ видимъ быть и жжетъ, когда мы къ нему прикасаемся. Напротивъ того, душа имѣеть весьма живое чувство, не можетъ видима быть и не жжетъ“.

Что касается смѣщенія души человѣческой по ея существу съ кровью, то аналогичное доказательство этого мы встрѣчаемъ въ Св. Писаніи, въ которомъ Моисей представляетъ

¹⁾ Мѣ. 10, 28.

²⁾ См. выше стр.

³⁾ Св. Гр. Бог. О душѣ.

⁴⁾ Божест. наст. кн. 7.

намъ такого рода свидѣтельства. „Если“, обращается онъ къ дому Израилеву, „кто изъ пришельцевъ, которые живутъ между вами, будетъ ъсть какую-нибудь кровь, то обращу лицо мое на душу того, кто будетъ ъсть кровь, и истреблю ее изъ народа, потому что душа тѣла въ крови“¹⁾. Воспрещая ъсть кровь, законодатель Моисей въ другомъ мѣстѣ прямо говоритъ, что „душа есть кровь“²⁾. Но всѣ эти приведенные мѣста, на которыхъ ссылались маркіониты въ доказательство того, что душа есть кровь, а не духовная сущность, не имѣютъ никакой убѣдительности. Обращаясь къ контексту рѣчи, мы легко можемъ понять, что Моисей приспособлялся къ понятіямъ евреевъ и представлялъ кровь лишь съдѣалищемъ и главнымъ двигателемъ жизни, но отнюдь не смѣшивалъ ее съ самою душою. „Плоти съ душею ея, съ кровью, говоритьъ Моисей отъ лица Божія, не ъшьте. Я взыщу кровь, въ которой жизнь ваша“³⁾. Потому и всѣ, приведенные материалистами наблюденія и доказательства въ пользу этой мысли также неосновательны. „Хотя душа и удаляется тогда, когда кровь выходитъ изъ ранъ, хотя она и истощается отъ жара горячки: но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы она была кровь. Свѣтъ, которымъ мы пользуемся для разогнанія ночной темноты, не есть масло, хотя онъ и тухнетъ, когда масло выгоритъ. Между масломъ и свѣтомъ есть различіе: одно питаетъ другое. Душа имѣетъ нечто похожее на свѣтъ: она питается и содержится кровью, какъ свѣтъ масломъ“⁴⁾.

Точно также ошибочно и опредѣленіе души языческимъ философомъ Варрономъ, который утверждаетъ, что „душа есть воздухъ заключающій въ устахъ, оживляемый въ легкомъ, согрѣваемый въ сердцѣ и объемлющий все тѣло“⁵⁾. Въ опроверженіе этого опредѣленія Лактанцій говоритъ, что „душа не есть воздухъ, заключенный въ устахъ, потому что душа существовала прежде, нежели уста могли наполняться воздухомъ. Душа вселяется въ тѣло тогда, какъ сіе образуется въ утробѣ матерней“⁶⁾. Поэтому „мечтающіе, что душа не иное

¹⁾ Лев. 17. 10. 11.

²⁾ Втор. 13. 23.

³⁾ Быт. 9. 4. 5.

⁴⁾ Лакт. о творч. Бож. гл. XVI. 1848 г., стр. 209.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Ibid.

что, какъ вътеръ или движущійся воздухъ, весьма описываются, и заблужденіе ихъ происходитъ отъ того, что имъ кажется, будто дыханіе составляетъ нашу жизнь“¹⁾.

„Слѣдовательно, заключаетъ Лактанцій, ни одно изъ упомянутыхъ трехъ мнѣній несообразно съ истиной. Надобно однако признаться, что кровь, теплота и воздухъ значительно способствуютъ къ поддержанію нашей жизни. Душа обитаетъ только въ такомъ тѣлѣ, где эти вещи встречаются²⁾.

Такое же опроверженіе всѣ вышеприведенные мнѣнія находятъ и въ твореніяхъ другихъ отцевъ церкви и христіанскихъ писателей³⁾.

Святоотеческое ученіе о происхожденіи души человѣка.

Вопросъ о происхожденіи душъ человѣческихъ въ сильнейшей степени занималъ умы св. отцевъ и учителей христіанской церкви во весь, такъ называемый, патристический и апологетический періоды. Трудно указать хотя бы въкоторыхъ церковныхъ писателей, которые не касались этого вопроса и не представили съ своей стороны такого или иного его разрѣшенія. Этотъ особенный интересъ къ вопросу о происхожденіи души человѣческой объясняется съ одной стороны тѣми ложными ученіями языческихъ философовъ по сему предмету, которые нарушили строгую систему христіанского міровоззрѣнія въ этомъ важнѣйшемъ его пунктѣ, такъ и тѣмъ особымъ значеніемъ, какое принадлежитъ этому вопросу по его тѣснѣйшей связи съ основными догматами христіанской церкви. Отъ такого или иного разрѣшенія вопроса о происхожденіи души человѣческой получаютъ соответствующее значение и освѣщеніе такие догматы христіанской религіи, какъ догматы о твореніи міра, грѣхопаденіи прародителей, наслѣдственности грѣха, искупленіи, будущей загробной жизни и др. Если душа составляетъ простой продуктъ общихъ міровыхъ стихій, совершенно чуждый какого либо высшаго одухотворяющаго ихъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Св. Гр. Богосл. О душѣ; Ерм. Осм. яз. фил.; св. Иоан. Злат. на Мѳ. бесѣд. XXI. 1843. Москва, стр. 444.

начала, какъ учили древніе языческіе философы¹⁾, то умѣстна ли нравственная вмѣняемость человѣку его жизни и поведенія, имѣетъ-ли какой смыслъ наслѣдственность прародительского грѣха, необходимо ли искупленіе и духовное возрожденіе падшаго человѣка, возможна ли, наконецъ, вѣра въ загробную жизнь человѣка? Конечно нѣтъ. Всѣ эти догматы христіанской религіи утверждаются на христіанскомъ ученіи о происхожденіи души человѣческой, какъ на своемъ незыблемомъ основаніи, изъ него непосредственно вытекаютъ и въ немъ находятъ свое объясненіе. Если, съ другой стороны, допустить, что душа человѣка произошла изъ существа божественного въ смыслѣ пантегистического эманаціонизма, какъ утверждали другіе языческіе философы²⁾, то опять всѣ догматы христіанства о паденіи, наслѣдственности, искупленіи и др. сами собою становятся излишними, какъ неимѣющіе нравственно-религіозного значенія для духовной жизни человѣка, такъ какъ человѣкъ въ этомъ случаѣ является не простою тварью, а частицею самаго божества.

Въ то время какъ ложное ученіе о происхожденіи души совершенно разрушаетъ всѣ основныя положенія христіанской дагматики или дѣлаетъ ихъ излишними, христіанское ученіе о томъ же предметѣ устанавливаетъ строгую и неразрывную связь со всѣми сторонами христіанскаго ученія о Богѣ, какъ Творцѣ міра и человѣка, о Богѣ, какъ Промыслителѣ и Спасителѣ рода человѣческаго.

Глубокой важности вопроса о происхожденіи души человѣческой вполнѣ соответствуетъ крайняя трудность его разрешенія. Не находя для себя надлежащаго уясненія ни въ данныхъ человѣческаго опыта, ни въ самомъ Св. Писаніи, вопросъ о происхожденіи души человѣческой всегда былъ признаваемъ однимъ изъ самыхъ трудныхъ и неудоборазрѣшимыхъ вопросовъ въ области библейскаго ученія о человѣкѣ. „Вотъ старъ ужъ я“, говоритъ бл. Августинъ, „а и теперь также не понимаю тайны происхожденія души, какъ не понималъ и въ юности“. Не даромъ поэтому некоторые изъ святыхъ отцевъ церкви

¹⁾ Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 218 стр.

²⁾ Иоан Злат. Къ Ант. пар. бесѣд. IV.

отпосили этотъ вопросъ къ разряду совершенно неразрѣшимыхъ для разума и вѣдомыхъ одному Богу тайн, о которыхъ человѣкъ можетъ только судить гадательно и предположительно¹⁾.

Указывая на трудность вполнѣ опредѣленнаго решенія вопроса о происхожденіи души человѣческой, мы не имѣли однако въ виду библейскаго повѣствованія о сотвореніи душъ первыхъ людей.

Вопросъ о происхожденіи *первой* человѣческой души, души первосозданнаго Адама, всѣми отцами церкви рѣшался одинаково, согласно съ библейскимъ повѣствованіемъ о сотвореніи человѣка. Въ виду ясности и опредѣленности библейскаго повѣствованія о происхожденіи души человѣческой, въ ихъ ученіи по сему предмету мы не встрѣчаемъ ни разногласій, ни противорѣчій, ни какихъ-либо неточностей. Впрочемъ, по требованіямъ времени и въ связи съ ложными ученіями о душѣ человѣка, принадлежащими языческимъ философамъ, св. отцы принуждены были иногда выступать на защиту должно понимаемаго или преднамѣренно извращаемаго ученія о происхожденіи души человѣка, то оправдывая библейское ученіе объ этомъ предметѣ, то болѣе подробно разясняя и раскрывая его въ строгомъ соответствии мыслямъ Писанія. Вотъ главные черты сего ученія.

Въ шестой день, повѣствуетъ бытописатель, Богъ, образовавъ изъ земли тѣло первосозданнаго человѣка, вслѣдъ за симъ вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни, т. е. жизненную и животворящую душу, вслѣдствіе чего и сталъ человѣкъ душою живою (Быт. 2. 7) или тѣмъ существомъ, какимъ въ предначертаніи Своей Премудрости предположилъ создать его Богъ. (Быт. 1. 26). Въ этомъ краткомъ, но точномъ и выразительномъ библейскомъ повѣствованіи ясно указывается какъ на особенность творческаго акта, создавшаго душу человѣка, такъ и на особенность этой послѣдней въ сравненіи съ тѣломъ человѣческимъ и со всѣми земными тварями. Въ духѣ этого библейскаго повѣствованія, недопускавшаго иныхъ истолкованій, разсуждали всѣ св. отцы церкви²⁾, выводя изъ него

¹⁾ Опытъ пр. докт. Бог. Еп. Сильв., т. III. 389.

²⁾ Фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 110—133.

то справедливое заключение, что душа человѣка какъ по своему происхожденію, такъ и по самой природѣ своей, есть высшее въ мірѣ существо, существо духовное и совершенно отличное отъ всего вещественнаго, хотя, съ другой стороны, и тварное.

Чтобы видѣть, насколько близко отцы церкви держались смысла библейского повѣствованія о происхожденіи души первосозданного человѣка и какъ глубоко изясняли его, достаточно привести ученіе о семъ предметѣ св. Григорія Богослова. Слово, учитъ св. Григорій Богословъ, восхотѣло создать такое существо, которое заключало бы въ себѣ сочетаніе двухъ совершенныхъ противоположностей—невидимаго и видимаго, духа и матеріи, восхотѣло создать человѣка и „взявъ отъ сотворенного уже вещества тѣло, а отъ себя вложивъ дыханіе (что въ Словѣ Божіемъ известно подъ именемъ разумной души и образа Божія), творить какъ бы нѣкоторый второй мірь—великій въ маломъ, помѣщающій на землѣ другого ангела, (своего) почитателя, составляемаго изъ разныхъ природъ, зрителя видимой твари, участника твари невидимой, владыку земли, поклонника небеснаго царства; земного и небеснаго, смертнаго и бессмертнаго, видимаго и невидимаго, который занимаетъ средину между величиемъ и ничтожествомъ, и который въ одно и то же время—и духъ и плоть...; творить живое существо, здѣсь приготовляемое и переселляемое въ другой мірь и, что составляетъ конецъ тайны, посредствомъ стремленія къ Богу достигающее обоженія“¹⁾.

Библейское повѣствованіе о происхожденіи души первозданного человѣка безспорно возвышалось надъ ученіемъ языческой философіи. Вопреки ложнымъ взглядамъ языческихъ философъ, отцы церкви неизмѣнно защищали и уясняли библейское ученіе о душѣ. Противъ материалистического отождествленія души человѣческой съ материальными силами природы они выставляли положительное ученіе о духовности или невещественности душевнаго начала²⁾, противъ пантегистическаго слиянія ея съ сущностью Божества—мысль о ея тварности и ея существенномъ отличіи отъ природы божественной³⁾.

¹⁾ Св. Григ. Богословъ. Твор. въ рус. пер. ч. III, стр. 242—243.

²⁾ См. выше: „О духовности или невещественности души человѣческой“.

³⁾ См. выше: „О субстанціальности душевнаго начала“.

Оставалось выяснить одно, издавна высказывавшееся языческими философами сомнѣніе, одни ли наши прародители были непосредственно созданы Богомъ или, быть можетъ, были и другие родоначальники, получившіе свое бытие также непосредственно отъ Творца. По этому вопросу всѣ отцы церкви и церковные писатели согласны въ томъ, что весь родъ человѣческій произошелъ отъ двухъ первозданныхъ людей, Адама и Евы, и что не было другихъ предковъ, отъ которыхъ могло произойти человѣчество помимо созданныхъ Богомъ прародителей. Мы укажемъ только на нѣкоторыя наиболѣе характерныя мѣста святоотеческихъ твореній, въ которыхъ они раскрывали и уясняли истину единства рода человѣческаго, ставя ее выше всякихъ сомнѣній и колебаній. Основываясь въ этомъ случаѣ на ясномъ ученіи Слова Божія, св. Кипріанъ, Амвросій Медіоланскій, Ириней Ліонскій, Иларій и другіе отцы и учители церкви учили, что отъ плоти Адамовой происходятъ всѣ дѣти, что всѣ по преемству отъ Адама получаютъ естество и чрезъ преемство этого естества отъ одного на всѣхъ распространяется и преемство грѣха, или, что въ каждомъ изъ насъ есть Адамъ, и всѣ мы были въ Адамѣ, бывъ въ немъ обольщены и осуждены, подобно тому какъ въ новомъ Адамѣ—Христѣ оправданы и спасены. 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 чувства братской дружбы и любви¹⁾.

Въ иномъ положеніи находится вопросъ о происхожденіи душъ послѣдующихъ людей. Какъ при решеніи другихъ вопросъ, такъ и въ решеніи вопроса о происхожденіи душъ, отцы церкви искали отвѣта прежде всего въ св. Писанія. Но данные Откровенія по сему предмету, къ сожалѣнію, не настолько ясны и определены, чтобы на основаніи ихъ можно

¹⁾ Всѣ относящіяся сюда мѣста собраны въ „Оп. догм. Бог.“ Еп. Сильв. т. III, стр. 299.

было прійти къ одному опредѣленному выводу. Въ самомъ дѣлѣ, укажемъ на тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ говорится о происхожденіи душъ и которыми отцы церкви пользовались для уясненія и обоснованія ученія объ этомъ предметѣ¹⁾.

Самое первоначальное указаніе относящееся къ вопросу о способѣ размноженія людей, мы находимъ въ словахъ Бытописателя: „И благословилъ ихъ (мужа и жену) Богъ и сказалъ: *плодитесь и размножайтесь*“ (Быт. 1. 28). На первый взглядъ приведенное мѣсто съ достаточнou ясностью опредѣляетъ, въ какой зависимости должно находиться происхожденіе человѣческихъ душъ отъ прародителей. Такъ какъ здѣсь не отдаляется плотское происхожденіе отъ духовнаго и предметомъ Божія благословенія служить совмѣстно то и другое, какъ рожденіе по тѣлу, такъ и по духу,—то ясно, что всѣ послѣдующіе люди по своему естественному происхожденію должны получать свое бытіе отъ родителей не только по тѣлу своему, но также и по душѣ. „Но съ другой стороны здѣсь, не исключается и такого рода пониманіе, что хотя Богъ благословилъ прародителей на возрастаніе и умноженіе ихъ въ потомствѣ, но благословилъ быть имъ дѣйствующими посредниками въ этомъ великомъ дѣлѣ, конечно, настолько, насколко они по своей природѣ могли быть таковыми, остальное представивши своей собственной непосредственной *творческой дѣятельности*“²⁾.

Столь же неопределенную мысль заключаютъ въ себѣ и слова Бытописателя, что Адамъ родилъ сыны—Сиоеа, „по подобію своему и по образу своему“ (Быт. 5, 3). Они даютъ одинаковыя основанія какъ для того вывода, что Сиоеъ путемъ рожденія получилъ отъ Отца во всемъ подобно ему духовно-тѣлесную природу, такъ и для того, что онъ унаследовалъ отъ него только лишь вицѣнній образъ по своему вицѣнному виду; а имя отца Адамъ могъ получить „вслѣдствіе внутренняго органическаго соединенія души съ тѣломъ на подобіе

¹⁾ Быт. 1 глав., Быт. II; Быт. III, 20; Быт. IV. 1, 2; Тов. 8, 6; Прим. Сол. 10, 1; Лук. III, 38; 1 Кор. XV, 47; Дѣян. XVII, 25; Рим. V. 12, 14; Рим. 5 19; 1 Кор. XV. 22; Рим. V. 18—21; 1 Кор. 15, 22, 45, 47, 49.

²⁾ Оп. пр. догм. богосл. Ел. Сильв. т. III, стр. 309—310.

того, какъ Пресвятая Дѣва была названа Матерью Божиєю, вслѣдствіе только ипостаснаго соединенія Божества съ рожденнымъ изъ нея человѣчествомъ у Христа“¹⁾.

Но значеніе разсмотрѣнныхъ мѣсть Писанія для точнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ еще болѣе ослабляется въ виду существованія другихъ мѣсть того же Писанія, откуда видно, что Самъ Богъ является Творцемъ человѣческихъ душъ безъ всякаго, повидимому, участія родителей. Такъ въ книжѣ Екклезіастъ говорится: „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ; а духъ возвратится къ Богу, Который и даль его“ (Еккл. 12, 7). Но какъ ни ясно эти слова говорять намъ о томъ, что души человѣческія обязаны своимъ происхожденіемъ только одному Богу, а никому или ничему либо иному, тѣмъ не менѣе остается мѣсто и для другихъ выводовъ и соображеній. „Принимая во вниманіе то, что Екклезіастъ черты, относимыя имъ къ каждому человѣку, беретъ съ человѣка первого, созданного Богомъ по тѣлу изъ земной персти, а по душѣ чрезъ вдуновеніе Божие, можно безъ большого насилия понять означенные слова такъ, что Богъ есть податель душъ человѣческихъ не въ смыслѣ непосредственного творца ихъ, а только въ смыслѣ общаго виновника всего“²⁾.

Точно также могутъ быть истолковываемы и всѣ другія мѣста Писанія (Пс. 32. 15; Иса. 42, 5; Іерем. 1, 5. Зах. 12, 1. 2 Макк. 7, 22, 23. Іоан. 5, 17), въ которыхъ хотя и говорится, повидимому, о непосредственномъ твореніи Богомъ „сердце“, „дыханія“ и „духа“ человѣческаго, но они могутъ быть изъясняемы и въ смыслѣ общей зависимости людей по ихъ бытію и происхожденію отъ Бога, какъ общаго всѣхъ Промыслителя.

Что касается новозавѣтнаго откровенія, то оно еще болѣе скучно опредѣленнымъ и яснымъ ученіемъ о происхожденіи душъ человѣческихъ. Въ немъ можно отмѣтить, строго говоря, лишь одно мѣсто изъ посланія ап. Павла, гдѣ Богъ прямо именуется „Отцемъ духовъ“, въ противоположность родителямъ, которые являются виновниками плоти. (Евр. 12. 9). „Но трудно

¹⁾ Ibid. 131.

²⁾ Ibid. 311.

сказать, чтобы употребляемаго здѣсь наименованія Бога отцемъ духовъ или душъ человѣческихъ вовсе нельзя было безъ особеннаго насилия объяснить въ смыслѣ первоосновного или главнаго виновника, которому въ своемъ послѣднемъ основаніи обязано своимъ происхожденiemъ какъ все вообще въ мірѣ, такъ въ особенности души человѣческія”¹⁾.

Не находя въ св. Писаніи вполнѣ яснаго и опредѣленнаго ученія о способѣ размноженія душъ человѣческихъ, отцы церкви пытались найти разрѣшеніе этого вопроса въ современной имъ языческой философіи; причемъ, съ своей стороны измѣня и дополняя мнѣнія философовъ, высказывали свои особыя мнѣнія и предположенія по этому предмету. Мы не станемъ излагать мнѣнія древне-языческихъ философовъ,—Пиѳагора, Платона, Плотина²⁾, Эмпедокла³⁾, въ сваиси съ которыми развивалось ученіе о происхожденіи души человѣческой у св. отцевъ. Несомнѣнно, что хотя вліяніе ихъ по настоящему вопросу весьма замѣтноказалось, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ имѣть въ виду, что окончательное раскрытие и уясненіе вопроса о происхожденіи душъ мы можемъ найти только въ ученіи св. отцевъ церкви. Только въ христіанствѣ вопросъ о происхожденіи души человѣческой получаетъ то подобающее значеніе, какого онъ не имѣлъ и не могъ имѣть у язычниковъ.

Вопросъ о происхожденіи душъ не сразу нашелъ себѣ опредѣленное решеніе у св. отпевъ церкви, но постепенно выяснялся и раскрывался до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, христіанской церковью не было признано болѣе вѣроятнымъ и болѣе соотвѣтствующимъ духу христіанства одно изъ нѣсколькихъ сужденій по сему предмету.

Въ святоотеческой литературѣ по вопросу о происхожденіи души мы встрѣчаемъ три различныхъ мнѣнія или три гипотезы для решенія вопроса о происхожденіи душъ: 1) гипотеза предсуществованія душъ, 2) гипотеза креаціанизма или продолжающагося творенія души, 3) гипотеза генераціанизма или традиціонизма, признающая непосредственную передачу или

¹⁾ Ibid. стр. 313.

²⁾ Блаж. Феодор. О человѣкѣ. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

³⁾ Оп. Пр. догм. богосл. Еп. Сильв., т. III. стр. 319.

рожденіе одной души отъ другой. Всѣ эти разнообразныя мнѣнія или гипотезы окончательно выяснились и опредѣлились къ 4 вѣку, вѣку наибольшаго развитія христіанской учености.

Св. Григорій Нисскій, отецъ IV в., въ своемъ трактатѣ на слова Писанія: „соторимъ человѣка по образу нашему и по подобію“ (Быт. 1. 26), признавая трудность и неразрѣшимость вопроса о душѣ, исчисляетъ всѣ означенныя гипотезы происхожденія и времени зачатія душъ человѣческихъ. „Одни утверждаютъ, говоритъ онъ, что души ниспосыпаются въ тѣла съ неба; другіе,—что они приходятъ въ бытіе вмѣстѣ съ тѣломъ, творимыя Богомъ; третья, признавая, что человѣкъ созданъ по образу Божію, думаютъ, что души происходятъ путемъ обыкновенного рожденія; иные полагаютъ, что душа рождается отъ взаимодѣйствія двухъ сторонъ—мужчины и женщины, подобно тому, какъ искра является отъ удара камня о желѣзо. Наконецъ по мнѣнію нѣкоторыхъ душа начинаетъ существовать въ самый моментъ зачатія тѣла; по мнѣнію другихъ,—только спустя сорокъ дней послѣ зачатія“¹⁾. Перечисливъ всѣ существовавшія въ его время ученія о происхожденіи душъ, святитель Нисскій не становится пока на сторону одной какой-либо изъ указанныхъ гипотезъ. Онъ только удостовѣряетъ фактъ чрезвычайной трудности окончательного решенія настоящаго вопроса; причемъ съ своей стороны „вопросъ (о томъ), какъ (души) приходятъ въ бытіе“, вопросъ объ образѣ самого происхожденія души человѣческой, „какъ недоступный“, онъ оставляетъ безъ всякаго изслѣдованія, и только по вопросу, „съ какого времени“ души имѣютъ начало бытія“, предполагаетъ дать свое сужденіе. Св. Григорій Нисскій со всею рѣшимостью утверждаетъ, что умъ человѣческій не можетъ постигнуть того, „какимъ образомъ сущность души нашей производится и является къ бытію“, и что „по сему слушаю пали тѣ, которые высказывали свое превратное понятіе о (душѣ)“²⁾.

Съ тою же опредѣленностью и ясностью излагаетъ харак-

¹⁾ De eo quid sit ad imag. Dei et simil.—Migne, m. 44. col. 1332. См. Антр. Гр. Нисск. А. Мартин.. стр. 538.

²⁾ Ibid. О душѣ и воскр., стр. 296.

терные черты распространявшихся повсюду современныхъ учений о происхождении душъ человѣческихъ и отецъ западной церкви бл. Иеронимъ. Но и въ его учени по настоящему предмету, какъ и въ сужденіяхъ о томъ Св. Григорія Ниссакаго, мы не только не видимъ увѣренного тона, но усматриваемъ даже нѣкоторое недоумѣніе, выражаемое св. отцемъ церкви касательно того, какому же изъ всѣхъ означенныхъ мнѣній слѣдоватъ. Въ самомъ дѣлѣ, „откуда всѣ люди имѣютъ душу“? спрашиваетъ онъ. „Ужели отъ родителей, подобно неразумнымъ животнымъ, такъ что какъ тѣло рождается отъ тѣла, такъ душа отъ души? Или разумныя твари, ниспавшія на землю по пристрастію къ тѣламъ, соединяются съ человѣческими тѣлами? Или, дѣйствительно, какъ и учитъ Церковь, на основаніи словъ Спасителя: *Стецг мой доселъ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю*¹⁾ и словъ Захарія: *созидаю духъ человѣка въ немъ*²⁾ и Псаломопѣвца: *создавый наединѣ сердца ихъ*³⁾,—ежедневно творить (fabricatus) души Богъ, Коего хотѣніе есть уже дѣло и Который не перестаетъ быть Творцомъ“.

Если не обращать вниманія на нѣкоторые отѣнки въ каждой изъ трехъ указанныхъ гипотезъ, то они будутъ единственными и характерными не только въ периодъ патристической, но даже и въ настоящее время. Каждая изъ трехъ перечисленныхъ гипотезъ имѣла на своей сторонѣ какъ выдающихся защитниковъ, такъ и сильныхъ противниковъ и не только въ лицѣ философовъ, но и въ лицѣ отцевъ и учителей христіанской церкви. Столкновеніе мнѣній и сужденій по вопросу о томъ, какую изъ этихъ гипотезъ слѣдуетъ признать наиболѣе вѣроятною, породило обширную литературу и продолжительные споры, нерѣдко нарушавшіе добрый миръ Церкви и вызывавшіе съ ея стороны соборныя постановленія. Прослѣдить общее направление ученія по каждому изъ трехъ указанныхъ ученій въ отдѣльности, и показать, на основаніи святоотеческой литературы, какое изъ нихъ получило господствующее значеніе въ церкви по большинству его сторонниковъ, является весьма важнымъ и необходимымъ какъ въ интерес-

¹⁾ Іоан. 5. 17.

²⁾ Захар. 12. 1.

³⁾ Псал. 32. 15.

сахъ догматическихъ, такъ и въ смыслѣ установки въ церковномъ учени одинакового и общаго для всѣхъ ученія по одному изъ важнѣйшихъ вопросовъ христіанской догматики.

Гипотеза предсуществованія душъ.

Общій смыслъ гипотезы *предсуществованія душъ* заключается въ томъ, что всѣ души человѣческія отъ созданія міра и до вселенія ихъ въ тѣла живутъ въ какомъ то особомъ мѣстѣ, откуда каждая изъ нихъ, когда рождается для нея тѣло, въ награду или наказаніе вводится въ него, какъ въ готовый домъ. Гипотеза предсуществованія душъ, будучи неизмѣнною по существу, имѣетъ нѣсколько разныхъ видовъ въ зависимости отъ того, въ какомъ именно мѣстѣ предполагается существованіе душъ, въ *соединеніи ли съ Богомъ*, или въ такъ называемой общей міровой душѣ или же эти души странствуютъ по тѣламъ животныхъ.

Главными виновниками возникновенія и распространенія гипотезы предсуществованія душъ, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ бл. Феодоритъ, были выдающіеся философы Греціи: Пифагоръ, Платонъ и Плотинъ со всѣми послѣдователями, которые говорили, что „души существуютъ прежде тѣлъ и что безчисленное множество оныхъ заключено въ одномъ какомъ то мѣстѣ, изъ которого содѣлавшіе какой-либо грѣхъ высылаются въ тѣла, дабы они, очистившись чрезъ сіе наказаніе, возвратились въ собственное мѣсто“¹⁾.

Благодаря авторитетному вліянію этихъ философовъ, это ученіе вскорѣ нашло многочисленныхъ послѣдователей не только среди язычниковъ, но и христіант. Сначала оно было принято и развивалось на почвѣ христіанства между еретиками, а потомъ перешло и къ нѣкоторымъ благонамѣреннымъ христіанамъ и даже отцамъ и учителямъ церкви. Нечестивые еретики Карпократъ, Епифанъ, Прадикъ, Каіане, Антитаны и Ефтихиты „единогласно утверждали, что души человѣческія существуютъ раньше тѣлъ и потому уже, когда появляются

¹⁾ Блаж. Феод. „О человѣкѣ“ Хр. чт. 1844. IV. 218; Си. его же „О природѣ че-
Хр. чт. 1846. IV. 50.

тѣла, они въселяются въ нихъ¹⁾). Къ мысли о предсуществованіи душъ склонился даже самъ Оригенъ, этотъ знаменитый и авторитетнѣйшій христіанскій ученый IV вѣка. Оригену принадлежитъ тщательная разработка вопроса о предсуществованіи душъ, какъ результатъ его продолжительной полемики со многими выдающимися отцами и учителями церкви.

Гипотеза предсуществованія душъ, въ изложеніи Оригена, имѣеть для настъ особенное значеніе какъ по числу послѣдователей ея среди христіанъ, такъ и по ея наибольшимъ противорѣчіямъ христіайнской догматикѣ. Въ числѣ послѣдователей Оригена по этому вопросу мы встрѣчаемъ такихъ отцевъ и учителей церкви, какъ Піерій Александрийскій, Дидимъ Александрийскій, св. Памфилъ, св. Меѳодій, Синезій, Іоаннъ Іерусалимскій, Арновій, Викторинъ и Евагрій. Но съ другой стороны, никакое другое ученіе не встрѣчало и столь рѣши-тельныхъ опроверженій со стороны св. отцевъ и христіанскихъ писателей, какъ тоже Оригеново. Оно, можно сказать, послужило главною причиной скорѣйшаго уясненія и раскрытия первовѣю одного изъ труднѣйшихъ вопросовъ христіанского вѣроученія, вопроса о происхожденіи душъ послѣ грѣхопаденія прародителей. Подлинное ученіе Оригена можно представить въ слѣдующемъ видѣ²⁾.

Гипотезою о предсуществованія душъ, по учению Оригена, предполагается, что души въ самомъ началѣ, еще до созданія чувственного 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 своеімъ нравственномъ отношеніи, и что, поэтому, онѣ въ видахъ наказанія и исправленія, посыпаются Богомъ въ тѣ или иные тѣла, соответственно съ ихъ прежними состояніями и заслугами, а также соответственно съ тѣмъ обрекаются на тѣ или иные внѣшнія состо-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ученіе Оригена о предсуществованіи душъ мы излагаемъ по сист. еп. Сильв. См. Оп. Пр. Догм. т. III. изд. 2 стр. 317—321 и по „Фил. от. и уч. ц. К. Скворцова. стр. 283—287.

янія и условія внѣшней жизни. Гипотеза предсуществованія душъ привлекла къ себѣ вниманіе Оригена особенно тѣмъ, что ею легко разрѣшалось непонятное и для всѣхъ загадочное явленіе неравенства между людьми какъ по ихъ духовнымъ дарованиемъ, такъ и въ отношеніи къ ихъ внѣшнимъ состояніямъ и условіямъ, распределляемымъ независимо отъ какихъ-либо съ ихъ стороны личныхъ заслугъ со дня самого рожденія. Это была наиболѣе выгодная сторона гипотезы, дававшая каждому успокоительную увѣренность въ томъ, что степени счастья и страданій распределены между людьми совершенно справедливо въ зависимости отъ добродѣтелей или пороковъ самыхъ душъ до ихъ соединенія съ тѣлами. Повидимому, сторонники сего ученія склонны были искать подтвержденія своихъ мыслей въ самомъ Писаніи, въ отвѣтныхъ словахъ Иисуса Христа матери сыновъ Зеведеевыхъ, просившей у Господа, чтобы онъ позволилъ одному изъ нихъ сѣсть по правую, а другому по лѣвую Его руку. „Нѣсть Мое дати, сказалъ Христосъ, во имже дано есть“¹⁾ Итакъ, неужели „ничего не значитъ: ни владычественный умъ, ни трудъ, ни слово, ни любомудріе, ни честность, ни бдѣніе, ни возлежаніе на голой землѣ, ни источающие потоки слезъ... но по такому то предъизбранію и Іеремія освящается, и иные отдѣляются еще въ утробѣ матерней“²⁾. Предостерегая отъ такого ложнаго, хотя и естественного вывода и объясняя истинное значеніе словъ, сказанныхъ Господомъ, св. Григорій Богословъ вмѣстѣ съ тѣмъ выражалъ справедливое опасеніе, чтобы въ объясненіе подобныхъ явлений неравенства между людьми не было примѣщиваемо ученіе о предсуществованіи душъ. „Боюсь, говорить онъ, чтобы не присоединялась къ сему нелѣпая мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потому уже соединена съ симъ тѣломъ, и за тамошнюю жизнь одни получаютъ здѣсь даръ пророчества, а другие, жившіе тамъ худо, осуждаются“³⁾.

Гипотеза предсуществованія душъ, по мнѣнію Оригена, есть лучшее оправданіе мудрости и правды Божіей. Судьба Іакова и Иасава, опредѣлившаяся еще до ихъ рожденія, въ смыслѣ предъизбранія одного къ господству, а другого къ по-

¹⁾ Гр. Богос. III. 226.

²⁾ Гр. Бог. III. 226.

³⁾ Ibid., 226.

рабошенню (Рим. 9. 11—13), была бы совершенно необъяснима съ точки зрења Правды Божией, если не предположить, что Іаковъ и Исаївъ, 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 различные состоянія и склонности, соотвѣтственно съ чѣмъ и предназначена была имъ различная на землѣ участъ; также произошло и то, что, тогда какъ одного Богъ возлюбилъ, другого возненавидѣлъ. Между тѣмъ, по Оригену, подобное разсужденіе имѣть място 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 отвѣтить: „никогда, никогда“. Но почему же? Конечно, потому, что, подобно тому, какъ Іаковъ и Исаївъ и всѣ люди, прежде чѣмъ имъ родиться на этотъ свѣтъ, уже существовали и жили, какъ духи, въ до-мірное время, тогда уже успѣли обнаружить свою значительную разность въ умственномъ и нравственномъ состояніяхъ, вслѣдствіе чего и посылаются въ различные чувственныя тѣла, а также обрекаются на разныя въ этой земной исправительно-воспитательной жизни внѣшнія условія и положенія¹⁾. „Мудрость и правда Божія требуютъ, чтобы дары природы и благодати были распределены всѣмъ одинаково; только свободная дѣятельность духовъ, только ихъ собственные заслуги, или преступленія, могли быть причиною того, что ихъ судьба столь различна“²⁾.

Самое наименованіе души и соединяемое съ нимъ понятіе служить къ оправданію той же теоріи предсуществованія душъ. Такъ какъ на греческомъ языку душа называется *φοүή*, а съ словомъ *φοүή* соединяется понятіе о холодаѣ, то надобно думать, что духъ, охладѣвъ въ любви къ Богу, содѣялся душою, а потому и заповѣдуется, чтобы мы преуспѣвали въ любви къ Богу, и такимъ образомъ возвышали свою душу до

¹⁾ De princip. lib. 1. с. 6. п. 2; с. 8. п. 2. lib. 11. с. 1. п. 1; с. 9. п. 3, 5—7. lib. III. с. 3 п. 3. 5; с. 5. п. 4. См. Оп. пр. догм. бог. еп. Сильв.

²⁾ Ibid. IV.

состоянія духа. Поелику же первоначально не всякий духъ палъ одинаково глубоко, но были различныя степени удаленія отъ Бога въ различныхъ людяхъ; то не всѣ въ одинаковой степени погрузились въ порокъ, но одни больше, а другіе меньше,— и этимъ объясняется различіе духовныхъ способностей, съ которымъ человѣкъ является на свѣтѣ¹⁾.

Подобнымъ образомъ и тѣло, какъ темница души, во всемъ является приспособленнымъ для обитанія этой послѣдней. Тѣла, въ которыхъ души должныствовали низойти по своемъ паденіи, представляютъ видъ и свойства душъ, привитыхъ ими, и служить совершенно приличнымъ для нихъ сосудомъ. Каждая душа получаетъ соотвѣтствующую своему состоянію форму, благороднѣйшій или менѣе благородный типъ, смотря по тому, къ высшему или къ низшему типу она принадлежить. Каждая душа по степени своего поведенія въ надземной жизни, по мѣрѣ своего удаленія отъ добра, получила особенную индивидуальную печать, которая такъ отлична отъ печати другихъ духовъ, какъ видъ одного человѣка отличенъ отъ вида другихъ. И съ извѣстнымъ состояніемъ духа точно гармонируетъ тѣло имъ посыляемое: уродство и красота, болѣзнь и здоровье, острота и тупость способностей, даже внѣшнія житейскія отношенія, до малѣйшихъ подробностей, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуютъ прежнему поведенію духовъ²⁾.

Дабы болѣе оправдать и подкрѣпить свои предположенія, Оригенъ ссылается на тотъ фактъ, что многіе люди съ самого младенчества обнаруживаютъ крайне злые расположенія и склонности, являясь какъ бы одержимыми демонами, тогда какъ, наоборотъ, другіе уже отъ груди матерней являются нескованно добрыми, кроткими, благопослушными и даже таковыми бываютъ еще во чревѣ матернемъ, привлекая этимъ къ себѣ благоволеніе Божіе, что видно на примѣрахъ Іакова (Рим. 9—11—13), Іереміи (Іерем. 1, 5) и Іоанна Крестителя (Лук. 1—14)³⁾.

Наконецъ Оригенъ указываетъ еще на общее всѣмъ людямъ

¹⁾ Ibid. II. 8.

²⁾ De orat. p. 236. In Num. 278. In Ioh. XX. 310. C. Cels. IV. 534. Ibid.

³⁾ Ibid. lib. 1. с. 7. п. 4. lib. II. с. 8. п. 4. lib. III. с. 3 п. 5.

вышнее знаніе божественнаго, какъ на такое знаніе, которое будто-бы по своему существу есть ничто иное, какъ припомнаніе чего-то, повидимому, нѣкогда извѣстнаго, и на этомъ основаніи опять находить умѣстнымъ предположить, что души человѣческія являются въ сей жизни съ готовымъ духовно-нравственнымъ достояніемъ, изъ прошлой жизни, съ готовыми важитыми тамъ настроеніями и расположеніями¹⁾.

Ученіе Оригена произвело большую тревогу и опасенія среди благонамѣренныхъ и благочестивыхъ отцевъ церкви. Слова о знаменитомъ учителѣ распространялись повсюду и сочиненія Оригена можно было находить не только въ большихъ центрахъ, но и въ келіяхъ монашествующихъ и даже въ пустыняхъ. Чтобы видѣть, какъ было встрѣчено въ христіанской церкви ученіе Оригена о предсуществованіи душъ, достаточно прочитать у Кассіана Римлянина бесѣду старцевъ по сему вопросу. „Нѣкоторый братъ, читаемъ здѣсь, спросилъ старца авву Варсонофія: не знаю, отче, какъ-то попались мнѣ книги Оригена и Диадима, также умозрѣнія Евагрія и наставленія для учениковъ его. Они говорятъ, что души человѣческія не были сотворены вмѣстѣ съ тѣлами, но существовали прежде ихъ, какъ простыя умныя силы, т. е. были бессмертны, также какъ и ангелы и демоны, были простые, чистые умы; что человѣческія души за преступленія закона осуждены жить въ настоящемъ тѣлѣ... Душа моя неспокойна отъ сего, колеблясь сомнѣніемъ, справедливо ли такое ученіе, или нѣтъ. Прошу тебя, владыко, открой мнѣ истину, дабы я твердо держался и не погибъ“²⁾.

Но такъ какъ и въ самой церкви не было опредѣленного сужденія по сему важному вопросу, то благочестивые учителя на первыхъ порахъ уклонились отъ его разрѣшенія. Лучше невѣдѣніе въ добромъ вѣрѣ, нежели ложное мудрованіе, оскорбляющее Бога, думали они. Въ такомъ же духѣ отвѣчалъ и Авва Варсонофій вопрошившимъ его: „Если хочешь спастись, говорилъ онъ, не вдавайся въ такія мудрованія“³⁾. Неложное

¹⁾ De orat. л. 24. Contr. Cels. lib. 1. л. 33. Ibid.

²⁾ Ученіе св. Варсонофія о мнѣніяхъ Оригена, Евагрія, Диадима. Хр. Чт. 1827. XXV. 257.

³⁾ Ibid. стр. 262.

основаніе для такого отвѣта было умолчаніе самимъ Писаниемъ о происхожденіи душъ. Если само Откровеніе не даетъ намъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ, думали нѣкоторые отцы церкви, то, конечно, потому, что не находитъ его для насъ полезнымъ, или необходимымъ. „Ученики Христовы сему не учили“, отвѣчалъ въ томъ же духѣ другой Авва Іоаннъ¹⁾; притомъ же „принимающіе слово истины сего не принимаютъ“²⁾. Таковъ былъ отвѣтъ большинства въ простотѣ вѣрующихъ отцевъ и благочестивыхъ старцевъ на ученіе Оригена о предсуществованіи душъ. Нѣкоторые изъ нихъ своимъ религіознымъ чувствомъ познавали его гибельное значеніе и, считая излишнимъ вступать въ полемику съ его авторитетнымъ сторонникомъ, лишь съ возмущеніемъ отвергали его, восклицая, какъ это сдѣлалъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. „Удались, говорилъ онъ, это нелѣпое и страшное ученіе Оригеново“³⁾.

Гипотеза предсуществованія душъ не нашла себѣ полнаго сочувствія ни со стороны западныхъ, ни со стороны восточныхъ отцевъ церкви. Принятая лишь нѣкоторыми отцами и учителями церкви, она встрѣтила справедливое и рѣшительное порицаніе отъ лица такихъ учителей и отцевъ церкви, какъ бл. Феодоритъ, Ириней, Тертулліанъ, Григорій Нисскій, Варсонофій, Софоній, митр. Іерусалимскій, Іоаннъ Дамаскинъ, Григорій Богословъ, Григорій Назіанзенъ, Кириллъ и Климентъ Александрійскіе и Епифаній Кипрскій, бл. Геронимъ, бл. Августинъ, Лактанцій и Левъ Великій.

Увлеченіе ученіемъ Оригена о предсуществованіи душъ было настолько сильно, а нападки его противниковъ такъ упорны, что послѣдователи оригеновскаго ученія принуждены были подчасъ прибѣгать къ разнаго рода недостойнымъ честныхъ людей уловкамъ, лишь бы сообщить силу защищаемому ими мнѣнію. Такъ, они всячески старались подкрѣпить слабость ученія ссылкою на авторитетъ выдающагося изъ отцевъ церкви св. Григорія Назіанзена. Послѣдователи Оригена имѣли рѣшимость, напримѣръ, завѣдомо ложно „говорить о св. Григоріи Назіанзенѣ, будто и онъ подтверждаетъ, что души человѣческія существо-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., стр. 262.

³⁾ Св. Іоаннъ Дамаск. „По св. Велик. суб.“ Хр. Чт. 1846. II. 49.

вали прежде тѣль, перетолковывая нѣкоторыя слова его по своему разуму и опуская то, что такъ ясно сказано о первомъ сотвореніи человѣка по отношенію къ его душѣ и тѣлу сообразно съ преданіемъ Церкви¹⁾). Между тѣмъ, св. Григорій Назіанзенъ, въ рѣчи своей о предъизбраніи выражалъ крайнее опасеніе, чтобы возвышенное учение о семъ не было по-враждено нелѣпымъ мнѣніемъ о предсуществованіи душѣ. „Боюсь, говорилъ онъ, чтобы (къ ученію о предъизбраніи) не присединилась нелѣпая мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потомъ уже соединена съ тѣломъ; допустить сіе крайне нелѣпо и не сообразно съ ученіемъ Церкви“²⁾.

Такому же дерзкому обобщенію съ сторонниками оригеновскаго взгляда подвергся и „св. Григорій, братъ св. Василія“, о которомъ также говорили, „будто бы и онъ тоже сказалъ, что души были прежде тѣль, перетолковывая также и его нѣкоторыя слова. Но онъ въ 3-й книжѣ своего сочиненія о человѣкахъ ясно и сильно опровергаетъ (сіе учение), какъ и блаж. Давидъ, св. Іоаннъ и Аѳанасій и всѣ прочие святители и учители церкви“³⁾.

Слабѣйшая сторона гипотезы предсуществованія душѣ, на которую обращалось особенное вниманіе св. отцевъ церкви, заключается въ томъ, что сама душа человѣка не сохранила никакихъ воспоминаній о своемъ первобытномъ состояніи до вселенія ея въ тѣло. Если бы, дѣйствительно, души человѣческія, говоритъ Ириней Ліонскій, существовали гдѣ-либо до вселенія ихъ въ тѣла, то въ ихъ памяти и сознаніи не сомнѣвно остались бы какія-нибудь воспоминанія изъ этого периода ихъ жизни. Между тѣмъ всякий по собственному опыту можетъ сказать, что никакого периода изъ жизни и дѣятельности до начала сознанія души наши не помнятъ. „Переселеніе душъ изъ тѣлъ въ тѣла, говорилъ онъ, мы опровергаемъ тѣмъ, что души ничего не помнятъ изъ прежде бывшаго“⁴⁾. Какъ бы въ предупрежденіе этого возра-

¹⁾ Уч. Св. Варсоноф. о миѳи. Оригена, Евагр. и Диод. Хр. Чт. 1827. XXV 265. 266. ²⁾ Сл. Зл. на Мѣ. 19. I. ч. III, стр. 224.

³⁾ Уч. св. Варсоноф. о миѳи. Ориг., Евагр. и Диод. Хр. Чт. 1827. XXV 265. 266.

⁴⁾ Irenaei Lib. II, cap. XXX III. 2 См. у Кашменскаго, 141.

женія Платонъ замѣчаетъ, что „души человѣческія, нисшедши на землю для того, чтобы соединиться съ тѣлами, позабыли о своемъ первобытномъ состояніи, но могутъ приводить себѣ на память это состояніе. Такая цѣль достигается посредствомъ созерцанія предметовъ и познанія идей. Можно даже сказать, что наше познаніе не иное что, какъ воспоминаніе“¹⁾.

Тертулліанъ не только опровергаетъ это мнѣніе Платона, но даже смеется надъ нимъ. „Какимъ образомъ, пишетъ онъ, ты можешь доказать, что душа потеряла сознаніе идей, облекшись тѣломъ, когда ты самъ уподобляешь ее Богу и почитаешь вѣчно? Вѣчному и божественному не свойственно забвеніе.

Если эта божественная субстанція не способна была сохранить память о первобытномъ состояніи, то какимъ образомъ можетъ возвратить ее? Ты говоришь, что душа имѣеть сознаніе идей по силѣ своей природы: но въ такомъ случаѣ она не могла потерять его, ибо никакое существо не можетъ отказаться отъ свойствъ, вложенныхъ въ его природу. Ты хочешь изъяснить это забвеніе продолжительностью времени, прошедшаго послѣ того? Время не дѣйствуетъ на то, что по твоему врождено и, следовательно, вѣчно. Что множество лѣтъ можетъ сдѣлать тому, что не подлежитъ измѣняемости? Ты приписываешь тѣлу причину этого забвенія? Невѣроятно, чтобы субстанція рожденная могла уничтожить силу субстанціи нерожденной. Тѣло разнообразится въ своихъ формахъ и качествахъ, тогда какъ забвеніе равно у всѣхъ. Наконецъ, замѣть, что если бы знаніе ограничилось однимъ простымъ воспоминаніемъ, то дѣти должны бы знать болѣе всякаго потому, что они только что оставили эту первобытную жизнь, которую ты предполагаешь. Такимъ образомъ падаетъ твоя теорія о воспоминаніи, а съ нею и гипотеза о предсуществованіи душъ“²⁾.

Необходимо было или устранить самый фактъ забвенія или сообщить ему какую-либо правдоподобность. И вотъ защитники гипотезы въ объясненіе этого обстоятельства представляютъ лишенное всякаго основанія соображеніе, будто бы души чело-

¹⁾ Фил. от. и уч. цер. К. Скворц. стр. 168. Си. мнѣніе о томъ же Оригена. См. выше.

²⁾ De anima. 24. ibid. стр. 168—169.

вѣческія при входѣ въ міръ наполняются чашею забвенія или дѣлаются забывчивыми вслѣдствіе соединенія ихъ съ тѣлами. Но ссылка на то, будто бы души дѣлаются непамятноспособными вслѣдствіе соединенія ихъ съ тѣлами опровергается нашимъ собственнымъ опытомъ, изъ котораго мы знаемъ, что ихъ связь съ тѣлами нисколько не служить причиной забвенія, а напротивъ, по свидѣтельству св. Иринея Ліонскаго, является лучшимъ условіемъ для познанія и памятованія предметовъ міра вещественнаго и духовнаго ¹⁾. Что касается „сосуда забвенія“, на который указывали для объясненія домірного состоянія душъ, то этотъ вымесель не представляетъ серьезнаго доказательства. Этотъ сосудъ забвенія ввелъ для оправданія своей теоріи самъ Платонъ, по замѣчанію Иринея Ліонскаго, „не представляя ни малаго на то доказательства, а прямо увѣряя, что души, при вступленіи въ свою жизнь, прежде входа въ тѣло, забвеніемъ упираются отъ того духа, который начальствуетъ надъ этимъ вступлениемъ... Но... если выпитый сосудъ забвенія могъ истребить память о всѣхъ дѣйствіяхъ, то откуда же и объ этомъ самомъ знаешь ты, Платонъ, когда теперь въ тѣлѣ душа твоя, что она прежде вступленія напоена отъ духа составомъ забвенія? Если же вспоминаешь и о духѣ, и о сосудѣ, и о вступленіи, то ты долженъ знать и объ остальномъ; а если не знаешь о томъ, то неправда,—и духъ, и сосудъ искусственно составленный“ ²⁾.

Въ связи съ этимъ естественно падаютъ и другія части той же гипотезы, и прежде всего становится непонятною и самая цѣль, ради которой вселяемыя въ тѣла души низводятся на землю. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ св. Ириней Ліонскій, „если они выселялись для полной дѣятельности, то имъ должно было помнить то, что сдѣлано прежде, дабы восполнить, чего недоставало, а не трудиться такъ жалко, вертясь безпрерывно возлѣ одного и того же“ ³⁾.

Тертулліанъ видѣтъ несообразность именно въ томъ, что

¹⁾ Оп. пр. дог. Бог. еп. Сильв. III, стр. 314.

²⁾ Irenaei lib. cap. III. 2; См. у Кашм. Сист. св. уч. св. отц. и. О душѣ чел. стр. 140—141.

³⁾ Ibid.

предполагаемое 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 содеянныхъ грѣховъ никакое покаяніе и исправленіе немыслимо и невозможно ¹⁾.

Напрасно увѣряетъ Оригенъ, что для покаянія и исправленія душъ достаточно и одного глубокаго чувства своей грѣховности, а также живого сознанія утраты и необходимости возвращенія высшихъ небесныхъ благъ, о которыхъ постоянно напоминаютъ имъ неизгладимые въ нихъ остатки образа Божія, а также неискоренимая въ нихъ влеченія къ добру и стремленія къ горнему, небесному и божественному ²⁾. Всѣ эти увѣренія имѣютъ явно насильтственный характеръ и не могутъ служить оправданіемъ несостоятельной теоріи предсуществованія душъ.

Раскрывая въ одномъ своемъ „словѣ“ ту мысль, что дѣло нашего спасенія зависитъ какъ отъ насъ самихъ, такъ и отъ Бога, что добродѣтельная жизнь людей есть дѣло не только ихъ свободной воли и расположенія, но и помощи Божіей, которая необходима для того, чтобы пожелать добра, св. Григорій прибавляетъ: „боюсь чтобы къ этому не присоединилась нелѣпая мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потомъ уже соединилась съ этимъ тѣломъ, и за прежнюю жизнь одни получаютъ здѣсь даръ пророчества, а другіе, жившіе тамъ худо, осуждаются. Но такъ какъ допустить это крайне нелѣпо и несобразно съ учениемъ Церкви, то пусть другіе забавляются такими ученіями, намъ же забавляться такими толками не безопасно“ ³⁾.

Гипотеза предсуществованія душъ въ послѣднихъ двухъ ея видахъ не нашла себѣ такого количества послѣдователей, какое имѣла она въ первомъ своемъ видѣ. Что касается того мнѣнія, будто бы человѣкъ, послѣ своего рожденія, принимаетъ

¹⁾ Еп. Сильв. Оп. пр. догм. бог. т. III, стр. 315.

²⁾ Еп. Сильв. Оп. прав. догм. бог. стр. 321, т. III.

³⁾ Orat. XXXVII. п. 15. с. 300. См. Догм. уч. Гр. Бог. Свящ. Н. Виноградова, стр. 369.

въ себя міровую „общую всѣмъ, раздѣленную и по воздуху блуждающую душу“¹⁾, то это мнѣніе, какъ велѣпое измысленіе материалистовъ, уничтожающее саму субстанціальность душевнаго начала, нашло себѣ въ своемъ мѣстѣ надлежащую оценку.

Ученіе же о переселеніяхъ или странствованіяхъ душъ оценено по достоинству св. Григоріемъ Богословомъ, Василиемъ Великимъ, Тертулліаномъ и др.

Ученіе о *переселеніи душъ* одно изъ древнѣйшихъ ученій, кое му слѣдовали еще древніе индійцы, египтяне и другіе народы древнаго востока. Въ христіанскомъ же мірѣ оно встрѣчалось по преимуществу у еретичествующихъ гностиковъ. Пієагоръ, Платонъ и Плотинъ, эти главные виновники распространенія этого ученія, по словамъ бл. Феодорита, утверждаютъ, что „тѣ (души), кои въ тѣлахъ ведутъ непотребную жизнь, низводятся въ безсловесныхъ животныхъ и по различію господствующихъ наклонностей вселяются въ различныя существа, какъ напримѣръ: злыя и ядовитыя—въ гадовъ, хищныя—въ волковъ, дерзкія—во львовъ, коварныя—въ лици; и другія тому подобныя выдумали нелѣпости“²⁾. Само по себѣ ученіе о переселеніи душъ не имѣло сколько нибудь серьезнаго значенія. Уже при первомъ взглядѣ на него, оно больше напоминаетъ сказку, нежели правдивое ученіе о душѣ человѣческой. Фантастичность этого ученія и его пустоту и нелѣпость отмѣчаетъ и св. Григорій Богословъ. „Не умныхъ людей ученіе, а пустая книжная забава, говорить онъ въ своемъ трактатѣ „о душѣ“, будто бы душа постоянно мѣняется разныя тѣла, каждое сообразно прежней жизни, доброй или худой, въ награжденіе за добродѣтели, или въ нѣкоторое наказаніе за грѣхи. Они то облачаютъ, то разоблачаютъ неприлично душу, какъ человѣка въ одежды, напрасно утруждая себя, вертя колесо злочестиваго Иксіена, заставляютъ ее быть то звѣремъ, то растеніемъ, то человѣкомъ, то птицею, то змѣю, то рыбою, а иногда тѣмъ и другимъ по два раза, если такъ оборотится колесо. Гдѣ же этому конецъ?“³⁾.

¹⁾ См. выше. ²⁾ Бл. Феол. „О человѣкѣ“. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

³⁾ О душѣ, т. III. ч. 4, стр. 241, 242.

Съ какой бы стороны мы ни взглянули на ученіе о странствованіи душъ, оно одинаково будетъ несостоительно. Въ нашемъ наблюденіи за жизнью растеній и животныхъ мы не встрѣчали фактовъ, подтверждающихъ это праздное измысленіе. Согласно этому ученію, въ дѣйствительности должны быть и въ растительномъ и въ животномъ царствахъ животный и растенія одухотворенные словесно-разумной человѣческою душою. „А я, замѣчаетъ св. Григорій Богословъ, никогда не видывалъ мудраго звѣря, имѣющаго даръ слова, или говорящаго тигра. Ворона всегда болтлива; безгласная рыба всегда плаваетъ съ соленою влагою“¹⁾. Сами изобрѣтатели этого ученія, внося въ него мудрое противорѣчіе, еще болѣе ослабляютъ его значеніе и достовѣрность. Ибо „если, какъ говорятъ они сами, „будетъ душѣ еще послѣднее воздаяніе, то она потерпитъ наказаніе или безъ плоти, и сіе весьма удивительно, —или съ плотю,—тогда, которую изъ многихъ предать огню“?

Но самое сильное возраженіе противъ этого ученія вытекаетъ изъ нашего внутренняго самосознанія, которое рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ фактъ существованія души въ другихъ существахъ или же растеніяхъ. Ему чужды знанія или воспоминанія о прежней жизни, въ немъ отсутствуютъ какія-бы то ни было настроенія или расположенія, свойственные существамъ, въ коихъ душа обитала раньше вселенія ея въ наше тѣло. „Всего непонятнѣе, заключаетъ св. Григорій Богословъ, какимъ образомъ послѣ того, какъ ты соединялъ меня со многими тѣлами, и эта связь сдѣлала меня знающимъ многое, одна только избѣгла отъ моего ума, а именно: какую кожу носиль я напередъ, какую истомъ, и въ сколькихъ умиралъ, потому что мой узоналагатель, не столько богатъ былъ душами, сколько—мѣшками. Или, и это, иронически заканчиваетъ св. Григорій, было слѣдствіемъ долговременнаго скитанія, что я впалъ въ забвеніе прежней жизни?“²⁾.

Св. Василій Великій не могъ вспомнить безъ негодованія о бредняхъ угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почивать свою душу и душу пса однородною, и говорить о себѣ,

¹⁾ О душѣ. т. III. ч. 4, стр. 242.

²⁾ О душѣ. т. III. ч. 4, стр. 242.

ЧТО ОНИ БЫЛИ НЕКОГДА И ЖЕНАМИ, И ДЕРЕВЬЯМИ, И МОРСКИМИ РЫБАМИ. А Я, ГОВОРИЛЪ ОНЪ, ХОТЯ НЕ СКАЖУ, БЫВАЛИ ЛИ ОНИ КОГДА РЫБАМИ, ОДНАКОЖЕ СО ВСѢМЪ УСИЛЕМЪ ГОТОВЪ УТВЕРЖДАТЬ, ЧТО КОГДА ПИСАЛИ СІЕ, БЫЛИ БЕЗСМЫСЛЕННѢЕ РЫБЪ¹⁾.

ТАКОВОЕ ЖЕ МНѢНИЕ ХРИСТИАНСКОГО АПОЛОГЕТА ТЕРТУЛЛІАНА: „СТРАННО, ВОСКЛИЦАЕТЪ ОНЪ, МНѢНИЕ ПЛАТОНА И ПІЕАГОРА, КОТОРЫЕ ДОКАЗЫВАЛИ, ЧТО ЖИВУЩІЕ РОЖДАЮТСЯ ОТЪ УМЕРШИХЪ! ВЪ НАЧАЛѣ ВЕЩЕЙ БЫЛИ ТОЛЬКО ЖИВЫЕ, А УМЕРШІЕ ЯВИЛИСЬ ВПОСЛѢДСТВІІ: ЖИЗНЬ ПРЕДШЕСТВУЕТЪ СМЕРТИ. ПО КАКОМУ ЖЕ ПРАВУ ВЫ ДОКАЗЫВАЕТЕ, ЧТО ЭТОТЪ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ЗАКОНЪ ПЕРЕМѢНИЛСЯ, И ЧТО ТЕПЕРЬ ЖИВУЩІЕ РОЖДАЮТСЯ ОТЪ МЕРТВЫХЪ? ПОСЛѣ ЭТОГО МОЖНО СКАЗАТЬ, ЧТО ЗРѢНІЮ ПРЕДШЕСТВУЕТЪ СЛѢПОТА, ДѢТСТВУ—СТАРОСТЬ, МУДРОСТЬ—БЕЗУМІЕ. ПРИ ТОМЪ, ПО ВАШЕЙ ГИПОТЕЗѢ, КАЖДЫЙ ДОЛЖЕНЪ РОЖДАТЬ ОДНОГО; Но МЫ ВИДИМЪ, ЧТО ОДИНЪ РОЖДАЕТЪ МНОГИХЪ. НАКОНЕЦЪ, ДЛЯ СВОЕГО ЕДИНСТВА, КАЖДЫЙ ДОЛЖЕНЪ РОЖДАТЬСЯ СЪ ХАРАКТЕРОМЪ, ВКУСОМЪ И ПРИВЫЧКАМИ, КАКИМИ ОТЛИЧАЛСЯ ВЪ ЖИЗНИ ПРЕДШЕСТВОВАВШЕЙ; Но ЭТОГО МЫ НЕ ВИДИМЪ. ПО ВАШЕМУ БОГЪ ПОСЫЛАЕТЪ ДУШУ ВЪ ТѣЛО ЧЕЛОВѢКА ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ИЛИ НАГРАДИТЬ, ИЛИ НАКАЗАТЬ ЕЕ. Но ЭТА ЦѣЛЬ БЫЛА БЫ ДОСТИГНУТА ТОГДА, ЕСЛИ БЫ ДУША ПОНИМАЛА ЖИЗНЬ ПРЕЖНЮЮ. Но ОПЫТЬ ГОВОРІТЬ ПРОТИВНОЕ²⁾.

ТАКОЕ ЖЕ ОТНОШЕНІЕ КЪ УЧЕНІЮ О ПРОИСХОЖДЕНИІ ДУШЪ МЫ ВИДИМЪ И СО СТОРОНЫ ДРУГИХЪ ЦЕРКОВНЫХЪ ПИСАТЕЛЕЙ. ВСѢ ОНИ ПРИНАЮТЬ ЭТО УЧЕНІЕ НЕ БОЛЬЕ КАКЪ ПРОСТОЮ „БАСНЕЮ“³⁾, „НЕЛѢПЫМЪ И СТРАВНЫМЪ ПУСТОСЛОВІЕМЪ“⁴⁾, „ПУСТОЮ КНИЖНОЮ ЗАБАВОЮ“, ПЕРЕНЕСЕННОЮ ВЪ ХРИСТИАНСТВО „ИЗЪ ЯЗЫЧЕСКИХЪ БАСНОСЛОВНЫХЪ УЧЕНІЙ“⁵⁾, ДОСТОЙНОЮ „КРИКА КАКИХЪ-ЛИБО ЛЯГУШЕКЪ И ГАЛОКЪ И БЕЗСЛОВЕСНЫХЪ РЫБЪ“⁶⁾.

ГИПОТЕЗА ПРЕДСУЩЕСТВОВАНІЯ ДУШЪ, ПРИ МНОЖЕСТВѢ СЛАБЫХЪ ВЪ НЕЙ СТОРОНЪ, ДАВАЛИ ШИРОКІЙ ПРОСТОРЪ ДЛЯ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ КРИТИКИ. МОЖНО БЫЛО ВПОЛНѢ ОГРАНИЧИТЬСЯ ИЗЛОЖЕНИЕМЪ УКАЗАННЫХЪ НЕДОСТАТКОВЪ ГИПОТЕЗЫ, ЕСЛИБЫ ВЪ ЛІЦѢ ГРИГОРІЯ

¹⁾ Св. Вас. Вел. ч. I, стр. 139.

²⁾ Ibid. 12. 40.

³⁾ Бл. Феодор. О человѣкѣ. Хр. Чт. 1844. IV. 218

⁴⁾ Св. І. Дамас. На св. вел. суб. Хр. Чт. 1846. II. 49

⁵⁾ Гр. Бог. О душѣ, стр. 241.

⁶⁾ Гр. Нис. Объ устр. чл. 193—194.

НИССКАГО ОНА НЕ НАШЛА СЕБѢ САМАГО РѢШИТЕЛЬНОГО ПРОТИВНИКА, КОТОРЫЙ ПРИТОМЪ ЖЕ, КАКЪ ГЛУБОКОМЫСЛЕННЫЙ ФИЛОСОФЪ, РАЗСМАТРИВАЕТЪ ЕЕ СЪ ТАКИХЪ СТОРОНЪ, СЪ КОТОРЫХЪ ОНА НЕ ПОДВЕРГАЛАСЬ ОЦѢНКѢ У ДРУГИХЪ ХРИСТИАНСКИХЪ ПИСАТЕЛЕЙ, И ПРИЗНАЕТЪ ЭТО УЧЕНІЕ, КАКЪ ОПАСНОЕ¹⁾, ЗАСЛУЖИВАЮЩЕМЪ ИЗУЧЕНІЯ СО ВСѢХЪ СТОРОНЪ²⁾.

ПРЕЖДЕ ВСЕГО СВ. ГРИГОРІЙ НИССКІЙ ДАЕТЪ ПОЛНУЮ И ВСЕСТОРОННЮЮ ОЦѢНКУ УЧЕНІЯ О ПРЕДСУЩЕСТВОВАНІІ ДУШЪ СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСКОГО РАЗУМА; ПРИЧЕМЪ НАХОДІТЬ ЭТО УЧЕНІЕ ВО ВСѢХЪ ЕГО ВИДАХЪ НЕСОСТОЯТЕЛЬНЫМЪ И ПОЛНЫМЪ ВСЯКИХЪ ПРОТИВОРѢЧІЙ И ДРУГИХЪ НЕЛѢПОСТЕЙ³⁾.

СЪ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ УЧЕНІЕ О ПРЕДСУЩЕСТВОВАНІІ ДУШЪ ЯВЛЯЕТСЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНЫМЪ ВЪ ТОМЪ ОТНОШЕНІІ, ЧТО „ОНО СМѢШИВАЕТЪ НЕСМѢШИВАЕМОЕ И СОЕДИНАЕТЪ НЕСООБЩАЕМОЕ“⁴⁾, СЛИВАЕТЪ СВОЙСТВА ЕСТЕСТВА, СМѢШИВАЕТЪ И ПУТАЕТЪ МЕЖДУ СОБОЮ ВСѢ ВЕЩІ—БЕЗСЛОВЕСНОЕ, СЛОВЕСНОЕ, ЧУВСТВУЮЩЕЕ И БЕЗЧУВСТВЕННОЕ⁵⁾. КАМНИ И РАСТЕНІЯ, РАСТЕНІЯ И ЖИВОТНЫЯ, ЖИВОТНЫЯ И ЛЮДИ—ВСѢ ЄСТИ ВІДІЯ, КАКЪ ЖИЛИЩЕ ТОГО ЖЕ ДУХА, НІЧЧІМЪ СУЩЕСТВЕННИМЪ ДРУГЪ ОТЪ ДРУГА НЕ ОТЛИЧАЮТЬСЯ, ИБО „ОДНА И ТА ЖЕ ДУША НЫНѣ ДѢЛАЕТСЯ СЛОВЕСНОЮ И РАЗУМНОЮ...“, ПОТОМЪ ОПЯТЬ КРОЕТЬСЯ ВЪ НОРЫ СЪ ПРЕСМЫКАЮЩИМИСЯ, ИЛИ ПРИСОЕДИНАЄТЬСЯ КЪ СТАДУ ПТИЦЬ..., ИЛИ ДѢЛАЕТСЯ ПЛОТОЯДНЫМЪ, ИЛИ ЖИВЕТЬ ПОДЪ ВОДОЮ, ИЛИ ПЕРЕХОДІТЬ ВЪ БЕЗЧУВСТВЕННОЕ⁶⁾... ТѣМЪ БОЛЬЕ УНИЧТОЖАЕТСЯ ВСЯКОЕ РАЗЛИЧІЕ МЕЖДУ САМÝМИ ЛЮДЬМИ, ВЪ КОТОРЫХЪ ОБІТАЮТЬ ОДНИ И Т҃ ЖЕ ДУХИ, РАЗЛИЧІЯЩІЄСЯ ТОЛЬКО СТЕПЕНЮ НРАВСТВЕННОГО ПАДЕНІЯ, УНИЧТОЖАЕТСЯ РАЗЛИЧІЯ ПОЛОВЪ И ОТВЕРГАЕТСЯ СУЩЕСТВЕННАЯ СВЯЗЬ ТѣЛА СЪ ДУШЕЮ. „ДУШИ ИЗЪ ЖЕНСКІХЪ ТѣЛЪ (СВОБОДНО) ПЕРЕХОДЯТЬ ВЪ МУЖСКУЮ ЖИЗНЬ ИЛИ НАОБОРОТЪ, ВЪ ЖЕНЩИНАХЪ БЫВАЮТЬ ДУШИ, РАЗЛУЧИВШІЯСЯ СЪ ТѣЛАМИ МУЖСКИМИ“⁷⁾.

ОТСЮДА, НАКОНЕЦЪ, ВЪ СИЛУ ТРЕБОВАНІЙ СТРОГОЙ ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОСТИ МОЖНО ПРІЙТИ КЪ МЫСЛИ О НЕБХОДИМОСТИ САМАГО УНИЧТОЖЕНІЯ ДУШИ. ПОДВОДЯ ИТОГЪ ИЗЛОЖЕНИЕМЪ ВЫШЕ МЫСЛЯМЪ,

¹⁾ Гр. Бог. т. 1, стр. 227.

²⁾ Св. Гр. Нис. Объ устр. чл. 193.

³⁾ Объ устр. чл. 193.

⁶⁾ Ibid. 284.

⁴⁾ О душѣ. 288.

⁷⁾ О душѣ. 288. 289.

⁵⁾ Ibid. 283.

св. Григорій Нисскій въ обличеніе защитниковъ этого ученія высказываетъ наконецъ и этотъ близкій къ полному абсурду выводъ объ окончательномъ истлѣніи и самоуничиженіи души. Въ самомъ дѣлѣ, „душа, однажды поползнувшая къ жизни высшей, не можетъ остановиться ни на какой мѣрѣ порока, но по наклонности къ страстямъ, изъ словеснаго состоянія перейдетъ въ безсловесное; а изъ сего дойдетъ до безчувственности растеній; къ безчувственному же нѣкоторымъ образомъ близко неодушевленное, а за этимъ слѣдуетъ неимѣющее бытія. И такимъ образомъ по строгой послѣдовательности душа сдѣлается у нихъ вовсе несуществующею“¹⁾.

Мало этого, по психологическимъ законамъ душевной жизни, соединеніе падшой души съ тѣломъ не только дѣлаетъ невозможнымъ возвратъ къ добродѣтели, но еще болѣе усиливаетъ прежнее стремленіе души къ злу и пороку. По своей природѣ душа есть сущность непремѣнно дѣйствующая въ томъ или другомъ направленіи и никогда „неоставливающаяся тамъ, гдѣ она была“²⁾. Поэтому если она еще до соединенія съ тѣломъ, въ сферѣ чистыхъ духовъ, пріобрѣла склонность къ злу, то въ чувственномъ и страстномъ тѣлѣ она „по необходимости должна сдѣлаться болѣе порочною“³⁾, и еще больше прежняго подвергнется болѣзнямъ и страстямъ, а эти страсти въ человѣческихъ душахъ таковы, что мы чрезъ нихъ дѣлаемся подобными неразумнымъ животнымъ. Дѣйствительно, если душа сроднится съ ними, то она не спускается до природы скотской. Разъ, такимъ образомъ, вступивши на стезю пороковъ, она и тогда не прекратить дальнѣйшаго поступленія къ злу, когда достигнетъ природы неразумной, ибо зло кончается тамъ, гдѣ начинается упражненіе въ добродетели, которая между тѣмъ не можетъ быть свойственна неразумнымъ животнымъ. Потому душа въ постоянной смысли всегда будетъ впадать въ худшее, а та природа, въ которой она заключается, будетъ искать природы худшей⁴⁾.

Нравственное очищеніе падшихъ душъ отъ порока, съ точки зренія защитниковъ ученія о предсуществованія душъ, не-

¹⁾ Объ устр. челов. стр. 195—196.

²⁾ О душѣ, стр. 287.

³⁾ Объ устр. человѣка, стр. 194.

⁴⁾ Объ устр. челов., стр. 194.

возможно еще и по другой причинѣ. Такъ какъ жизнь человѣческая начинается вхожденіемъ падшихъ душъ въ тѣла, то по справедливости началомъ ея признается порокъ; поэтому „если таково начало жизни, то явно и продолженіе пойдетъ по началу, ибо никто не скажетъ, что изъ дурного происходитъ хорошее, а изъ доброго противное; напротивъ того, по свойству сѣмени ожидаемъ и плодовъ“¹⁾. Въ силу же присущихъ духовной природѣ человѣка двухъ противоборствующихъ другъ другу законовъ, изъ которыхъ одинъ движетъ насъ къ добру, а другой—къ злу²⁾, мы самымъ происхожденіемъ своимъ вынуждаемся дѣйствовать и развиваться только въ сторону зла и порока, ибо „если отъ порока происходимъ, то, конечно, и живемъ во всемъ сообразно съ порокомъ“³⁾. Привольное стремленіе человѣка къ добродѣтельной жизни, а, слѣдовательно, и обратный поворотъ къ добру невозможенъ и неестественъ въ существѣ, ведущемъ начало своей жизни отъ порока, „какъ ни одно безсловесное животное не покушается говорить по-человѣчески“, и не считаетъ лишеніемъ отсутствіе сего дара, такъ точно, у кого началомъ и причиной жизни признается порокъ, тѣ не пришли бы къ пожеланію добродѣтели, такъ какъ это не въ природѣ“⁴⁾.

Возведенная нравственная цѣль, ради которой падшія души посыпаются въ тѣла людей и другихъ существъ для исправленія, также не соответствуетъ истинѣ, допуская противорѣчіе не только основнымъ требованіямъ нравственности, но и законамъ душевной жизни. Сторонники ученія о предсуществованіи душъ незамѣтно для самихъ себя извращаютъ понятіе о добрѣ и злѣ, отожествляя ихъ до полнаго слиянія. Добро и зло одинаково становятся пресущими какъ чистымъ духамъ, живущимъ на небѣ, такъ и неразумнымъ тварямъ и даже растеніямъ, потому что „и небесное жительство не пребудетъ въ блаженствѣ, если живущихъ тамъ касается порокъ и деревья не останутся лишенными добродѣтели, если признается, что душа возвращается къ добру“. Въ этомъ случаѣ сами они изобличаютъ свою ошибку; „ибо, если небесное, какъ они же

¹⁾ О душѣ, стр. 129.

²⁾ Ibid.

³⁾ О душѣ, стр. 191.

⁴⁾ Ibid. стр. 292.

утверждаютъ, почитается неизмѣннымъ, то какъ въ неизмѣнномъ имѣть мѣсто страсть? И если дальше, естество страстно, то какъ въ страстномъ преспѣваетъ безстрастіе? Очевидно, что они смѣшиаютъ и соединяютъ природу бытія духовнаго, чувственнаго, разумнаго, съ неразумнымъ и безчувственнымъ¹⁾.

На почвѣ этого смѣшенія возникаетъ цѣлый рядъ новыхъ ложныхъ выводовъ о духовно-нравственной жизни падшихъ душъ. Защитники этого ученія утверждаютъ, что души низводятся съ неба на землю въ наказаніе для ихъ нравственного очищенія. Но возможно-ли такое очищеніе отъ порока падшихъ душъ въ здѣшней грубо-чувственной и вещественной жизни? Допуская эту мысль, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать превосходство жизни чувственной предъ духовной и ея преимущество въ смыслѣ нравственного усовершенствованія. Но сами защитники этого ученія не раздѣляютъ такой мысли, считая жизнь небесную выше и чище земной, а тѣло, какъ страстное по природѣ, ниже безстрастнаго духа. Чѣмъ же можно оправдать послѣ этого разсужденіе сторонниковъ этого ученія, когда они продолжаютъ утверждать, что „душа, круговоращающа ся на небѣ, опутывается порокомъ, и имъ совлечена въ жизнь вещественную, снова возносится отсюда къ житѣству на высотѣ“²⁾). Ничѣмъ, кроме справедливаго указанія на ихъ самопротиворѣчие, „потому что охуждавшее, по мнѣнію ихъ, ведетъ къ прекрасному, а почитаемое лучшимъ даетъ въ душѣ поводъ наклонности къ худшему“³⁾.

Слабою стороною гипотезы предсуществованія душъ является и то, что она не объясняетъ намъ надлежащимъ образомъ самого происхожденія людей. Если человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и тѣло рождается путемъ естественнымъ отъ родителей, то когда приводить въ него душа? Если въ моментъ зачатія тѣла, какъ думаютъ и сами сторонники сего ученія, то какимъ образомъ душѣ становится известнымъ этотъ моментъ и почему зачатіе тѣла и паденіе души совершаются одновременно, не имѣя между собою никакой причинной связи. Чтобы отвѣтить на эти вопросы, остается предпо-

¹⁾ О душѣ, стр. 287. 288.

²⁾ О душѣ, стр. 287.

³⁾ Ibid., стр. 288.

ложить, „что душа любопытствуетъ знать, когда сходятся живущіе въ супружествѣ, или наблюдаетъ зачатіе младенцевъ, чтобы войти въ рождающіяся тѣла“. Но и здѣсь возможны случаиности. „А если мужъ окажется отъ брака, а жена освободится отъ муки рожленія, то неужели тогда и порокъ не обременяетъ душу?... Въ такомъ случаѣ, быть можетъ, „бездомною и скиталицею будетъ душа блуждать посреди, отпавъ отъ небеснаго и не получивъ, если такъ случится, на долю себѣ тѣла“¹⁾). Отсюда выходитъ, что жизнь человѣческая имѣеть совершенно случайное происхожденіе, будучи обязана такому случайному паденію душъ и ихъ непостижимому соединенію съ тѣлами въ моментъ ихъ зачатія.

Но „если жизнь началась какимъ то случайнымъ событиемъ то безъ сомнѣнія, дѣлается случайнымъ и продолженіе оной“²⁾). Всякая причина должна имѣть связь и средство съ производимыми ею послѣдствіями, равно какъ и каждое слѣдствіе предполагаетъ свою опредѣленную причину. Поэтому напрасно мы будемъ „поставлять существа въ зависимость отъ Божественной силы, коль скоро они „не по Божьей волѣ родились въ мірѣ“, а отъ дурного случая получили свое начало. Въ связи съ этимъ и дальнѣйшая жизнь наша опредѣляется не волею Божіею и Его Божественнымъ промышленіемъ, а тѣмъ же случаемъ. И не только наша жизнь, но и всякая другая будетъ управляться въ зависимости отъ Божественного промышленія все тѣмъ же „самовольнымъ и случайнymъ движениемъ“. Неудержимое стремленіе къ злу существъ, призванныхъ къ бытію дурнымъ и злымъ случаемъ, будетъ естественнымъ. Нравственное влечение добродѣтели и порока будетъ излишнимъ и безцѣльнымъ, будущій судъ и мздовоздаяніе также окажутся пустыми бреднями, и вся жизнь наша будетъ подобна неоснащеннымъ кораблямъ брошеннымъ въ море изъ стороны въ сторону порывами вѣтровъ и бушующими волнами“³⁾). Такимъ образомъ человѣкъ лишается всякаго достоинства, превращается въ простую случайность неразумной судьбы, всепѣло подчиняясь ея господству.

¹⁾ О душѣ и воскр. 290.

²⁾ Ibid. 290.

³⁾ О душѣ и воскр. 220—231.

Ложная точка зре́нія на ви́шній міръ, естественно вытекающая изъ гипотезы предсуществованія душъ, по ученію св. Григорія Нисского, даетъ основаніе для дальнѣйшихъ не менѣе основательныхъ заключеній и объ отношеніи къ нему самого человѣка. Если растенія и животныя наши ближайшіе сродники или же предки и соплеменники, то какъ человѣкъ „выжметъ гроздь или на пашнѣ вырветъ съ корнемъ тернъ, или сорветъ цветокъ, или будетъ ловить птицъ, или зажжетъ костеръ дровъ?“¹⁾ Въ силу нравственныхъ требованій и своего духовнаго сродства онъ „ко всему будетъ расположень однаково“²⁾ и посему „или сдѣлается жестокимъ къ тѣмъ самимъ людамъ, которые пользуются въ природѣ жизнью“ и ничѣмъ не отличаются отъ скотовъ и деревьевъ, или станетъ любить природу и благоговѣть предъ нею, будь это деревья, звѣри и самые гады³⁾ Это нравственное безразличіе въ отношеніи къ существамъ и предметамъ ви́шняго міра не только лишаетъ насъ надлежащей опоры въ нашихъ дѣйствіяхъ, но и самую жизнь дѣлаетъ безотрадною и тяжелою.

Будучи несостоятельною во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ и сохраняя за собою саму незначительную долю чистой истины гипотеза предсуществованія душъ не могла долго просуществовать въ церкви, уступивъ мѣсто другому, болѣе здравому и болѣе сообразному съ духомъ Писанія ученію о семъ предметѣ.

Ложность гипотезы предсуществованія душъ и ея рѣзкія противорѣчія кореннымъ догматамъ христіанской религіи настолько опредѣлились, соблазнъ же среди вѣрующихъ настолько усилился, что V Вселенскій Соборъ, желая устранить сей важнѣйшій „предметъ недоумѣнія въ церквахъ“⁴⁾, въ числѣ другихъ обвиненій противъ Оригенизма, сдѣлалъ слѣдующее опредѣленіе по вопросу о предсуществованіи душъ. „Если кто говоритъ или думаетъ, что души человѣческія предсуществуютъ, т. е. будто онѣ прежде были разумными и святыми силами, но, присытившись божественнымъ созерцаніемъ, и обратившись на худшее, охладѣли чрезъ то въ любви къ Богу... и въ покаяніе за то сосланы въ тѣла: таковому анаема“.

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 285.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Объ устр. чел. 192.

Гипотеза традиціонализма.

Почти одновременно съ гипотезой о предсуществованіи душъ въ христіанскомъ мірѣ возникло и распространилось другое ученіе, имѣвшее цѣллю дать болѣе удовлетворительное решеніе вопроса о происхожденіи человѣческихъ душъ. Это ученіе, какъ замѣчено было выше, известно въ богословской наукѣ подъ именемъ генераціонизма или традиціонизма, а въ переводѣ на русскій языкъ известно подъ названіемъ гипотезы переведенія или просто преемственного рожденія душъ отъ родителей. Теорія традиціонизма съ особенною полнотою впервые была развита стоиками. Главнымъ же распространителемъ ея въ христіанскомъ мірѣ и послѣдовательнымъ защитникомъ является великий учитель христіанской церкви Тертулліанъ, который развилъ это ученіе на почвѣ борьбы съ Оригеномъ и его гипотезой предсуществованія душъ. Возставая противъ ученія о предсуществованіи душъ, какъ мнѣнія несообразнаго съ здравымъ смысломъ и не имѣющаго никакого значенія¹⁾, Тертулліанъ со всею рѣшительностью утверждаетъ, что души человѣческія происходятъ не другимъ какимъ способомъ, а только путемъ послѣдовательного рожденія ихъ отъ подобныхъ себѣ душъ, точно также какъ тѣла рождаются отъ подобныхъ себѣ тѣлъ. „Если душа есть тѣлесное существо и неразрывно соединено съ тѣломъ, разсуждаетъ Тертулліанъ, то явно, что происхожденіе души таково же, какъ и тѣла, и одновременно съ нимъ. Такъ какъ душа не одной природы съ Богомъ, а есть только дыханіе Его; то она, по Тертулліану, зачинается вмѣстѣ съ тѣломъ силою человѣка, ибо въ актѣ зачатія участвуютъ не только тѣло, но и душа съ своими желаніями. Слѣдствіемъ акта бываетъ двоякое сѣмя: душевное и тѣлесное. Эти сѣмена въ началѣ совершенно между собою смѣшаны, и не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга; но потомъ мало по-малу изъ этихъ сѣмянъ, при содѣйствіи Божіемъ и ангеловъ, образуется во чревѣ матери человѣкъ. Какъ тѣло происходитъ отъ другого, такъ и душа отъ другой; и душа Адама есть материнская душа всѣхъ прочихъ,—даже

¹⁾ Он. пр. лог. бог. Еп. Сильв. III. т. стр. 315.

душа Евы произошла отъ его души". Ставя вслѣдъ затѣмъ вопросъ, когда же именно душа приводитъ въ человѣка, онъ рѣшительно утверждаетъ, что „съ первого мгновенія человѣкъ имѣеть душу; обрати вниманіе, говоритъ онъ, на святыхъ жenъ: они во чревѣ матери не только дышали, но и пророчествовали, напр. Ревекка, Елизавета, Марія. Первый крикъ новорожденного дитяти свидѣтельствуетъ, что оно чувствуетъ и понимаетъ. Нѣкоторые даже находятъ въ этомъ крикѣ дитяти предчувствіе несчастной жизни, въ которую оно имѣеть вступить; если же душа такъ полна предчувствія, то не тѣмъ ли болѣе должна быть почитаема разсужденіяющею?“¹⁾

Послѣ Тертулліана трудно указать сколько нибудь видныхъ защитниковъ традиціонизма въ ряду западныхъ отцевъ церкви. Изъ восточныхъ же отцевъ церкви на сторонѣ традиціонизма стояли только Макарій великий и Аѳанасій Пресвітеръ²⁾.

Теорія традиціонизма нѣкоторыми своими сторонами была весьма выгодна для еретичествующихъ христіанъ и потому была распространена и долго держалась среди нихъ. По крайней мѣрѣ, по замѣтанію св. Григорія Нисскаго, Аполлинарій вмѣстѣ съ традиціоналистами утверждалъ, что „души рождаются, подобно какъ отъ тѣла (тѣла). Онъ полагалъ, что душа происходитъ черезъ преемство отъ первого человѣка къ рожденнымъ отъ него, подобно какъ чрезъ тѣлесное преемство“³⁾. Сколько можно судить изъ письма бл. Іеронима къ Марцеллѣ, и онъ также причислялъ Аполлинарія къ послѣдователямъ того же ученія⁴⁾.

Поддерживаемая великимъ учителемъ христіанской церкви, гипотеза традиціонизма въ первое время своего существованія имѣла успѣхъ среди христіанъ на западѣ. Но скоро значеніе ея было ослаблено не менѣе авторитетными учителями и отцами церкви, выступившими противъ нея со всею рѣшительностью. Въ своей оценкѣ достоинствъ и недостатковъ гипотезы, они тщательно доказали внутреннюю несостоятельность этого ученія, несогласнаго съ духомъ христіанства, под-

¹⁾ De anima. 19, 25, 27. См. Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 171.

²⁾ Оп. пр. дог. Еп. Сильв. т. III, стр. 32.

³⁾ Св. Гр. Нас. О душѣ. ⁴⁾ Оп. пр. дог. Бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 323.

вергнувъ обстоятельному разбору всю главнѣйшія его положенія.

Нагляднымъ доказательствомъ гипотезы традиціонизма въ глазахъ ея защитниковъ является всѣми наблюдаемый фактъ душевнаго сходства дѣтей съ родителями. Но имѣеть ли этотъ фактъ столь всеобщее и безусловное значеніе, чтобы на основаніи его утверждать безусловную достовѣрность и несомнѣнность самой теоріи традиціонизма. „Естество родителя, замѣчаетъ св. Григорій Богословъ, и его порожденія требуютъ, чтобы порожденіе по естеству было тождественнымъ съ родившимъ“. На этомъ основаніи, если согласиться съ тѣмъ, что души дѣтей непосредственно рождаются отъ родителей, между дѣтьми и родителями должно быть самое близкое сходство, граничащее съ полнымъ тождествомъ. Правда, въ дѣйствительности приходится наблюдать явленія поразительного сходства дѣтей съ родителями по ихъ духовнымъ дарованіямъ и расположenіямъ, но такие факты сравнительно весьма рѣдки, и, кроме того, ихъ безусловное значеніе для защитниковъ генераціанизма значительно ослабляется фактами противоположнаго характера въ тѣхъ же самыхъ отношеніяхъ. „Иной, будучи Павломъ, произведетъ на свѣтъ сына христоубійцу, беззаконнаго Анну или Каїафу, или даже какого-нибудь Іуду. А иной самъ во грѣхѣ, какъ Іуда, а именуется родителемъ божественнаго Павла или Петра, несокрушимаго камня, которому повѣряются ключи“¹⁾. Нерѣдко бываетъ, что отъ однихъ и тѣхъ же родителей рождаются дѣти, не имѣющіе одинакового сходства не только со своими родителями, но и между собою. „Отъ одного первородного произошли и завистливый Каинъ и добродѣтельный Авель, приносящий богоугодную жертву“²⁾.

Еще болѣе поразительно, когда дѣти однихъ и тѣхъ же родителей и даже родившиеся отъ нихъ въ одно и тоже время бываютъ непохожи другъ на друга и на своихъ родителей. „И злонравный Исаевъ и благонравный Іаковъ—Ісааковы дѣти; и что всего замѣчательнѣе, близнецы и дѣти одного отца—ни въ чемъ не походятъ одинъ на другого“³⁾. Такая наследственность наблюдается не только въ отношеніи къ нравственнымъ

¹⁾ Св. Гр. Бол. Покв. дѣйств. ч. V, стр. 68.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

качествамъ и наклонностямъ дѣтей, но и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Лактанцій, писатель IV в., замѣчаетъ по этому поводу, „что иногда весьма умные родители производятъ на свѣтъ дѣтей, не имѣющихъ ума, а родители, не имѣющіе ума, рождаются дѣтей весьма умныхъ“ ¹⁾.

Такимъ образомъ, фактъ душевнаго сходства дѣтей съ родителями, выставляемый защитниками традиціонизма въ подтвержденіе своего ученія, съ одинаковымъ правомъ можетъ служить не менѣе важнымъ аргументомъ и въ рукахъ противниковъ того же самого ученія.

Значеніе приведенныхъ фактовъ Тертулліанъ усиливается ослабить нѣкоторыми доводами. Вопреки учению нѣкоторыхъ, утверждавшихъ, что весь человѣческий родъ по особенностямъ ихъ духовной природы можно раздѣлить на три класса: физиковъ, психиковъ и пневматиковъ, апологетъ говоритъ, что „различие душъ, для которыхъ источникомъ служитъ душа Адама, произошло отъ причинъ случайныхъ, и слѣдовательно, есть нѣчто привнесшее, а не необходимое, природное. Если душа, столь простая и не разнообразная въ сѣмени, разнообразится въ своихъ плодахъ; то это разнообразіе происходитъ отъ различія неба, почвы, тѣлесныхъ свойствъ, наукъ, искусствъ и т. п. Что создано и рождено, то по природѣ измѣнчиво и можетъ возродиться и обновиться; только нерожденное и несotворенное остается недвижимымъ и неизмѣняемымъ, а это прилично единому Богу. Св. Писаніе говоритъ, что Богъ можетъ и отъ „камене сего воздвигнуть чада Аврааму“ ²⁾).

Сила убѣдительности и доказательности приведенного оправданія сама собою очевидна.

Но гипотеза традиціонизма въ своихъ выводахъ, изъ неї вытекающихъ, идетъ гораздо дальше. Она утверждаетъ, что всѣ человѣческія души, какъ нынѣ существующія такъ и имѣющія возникнуть въ будущемъ, заключаются въ душѣ Адама, какъ въ своемъ сѣмени, или первоначальномъ зародышѣ, и потому онъ суть ничто иное, какъ части или отпрыски той же общечеловѣческой или родовой души Праотца. Отсюда слѣ-

¹⁾ Лакт. О творч. Бож. гл. XVIII. стр. 313.

²⁾ De anima 20. 21. См. Фл. отц. и уч. церкв. К. Скворцова. Стр. 171—172.

дуется, что при такомъ близкомъ сродствѣ всѣ души человѣческія неизмѣнно должны имѣть одинаковую тождественную природу. Между тѣмъ указанныя выше явленія отрицаютъ фактъ такого сходства не только между всѣми людьми, но даже въ лицѣ ближайшихъ родственниковъ. Предположить же, что такое неравенство является слѣдствіемъ неодинаковой дѣлимости душъ это значитъ впасть въ противорѣчіе съ христіанскимъ ученіемъ о духовности и недѣлимости человѣческой души ¹⁾.

Но обратимся къ свидѣтельству нашего внутренняго опыта, нѣтъ-ли въ немъ подтвержденія того же ученія о преемственномъ рожденіи человѣческихъ душъ непосредственно отъ родителей. Сильнѣйшее изъ чувствъ, коими надѣлила природа человѣка, это родительская любовь, связывающая дѣтей и родителей узами кровного и неразрывного родства. Но въ обнаруженіяхъ этого чувства нельзя не видѣть нѣкоторой односторонности и неполноты. Если человѣкъ является непосредственнымъ родителемъ своихъ дѣтей не только по тѣлу, но и по душѣ, то и родственное чувство любви естественно должно одинаково простираться не на тѣло только, но и на душу. Между тѣмъ опытъ показываетъ, что въ дѣтяхъ своихъ родители обыкновенно больше любятъ ихъ тѣлесную природу и его внѣшнее благополучіе, относясь равнодушно, а иногда и безразлично къ его духовной жизни и его нравственному совершенствованію. Этотъ очевидный для всякаго фактъ св. Григорій Богословъ и направляетъ противъ ученія объ одинаковомъ происхожденіи человѣка по душѣ и тѣлу. „Подтвержденіемъ словъ моихъ, говоритъ онъ, служитъ любовь твоя, которая неполна; потому что любишь въ дѣтяхъ не душу, а одно тѣло; скрушаешься, когда тѣло изнемогаетъ, и радуешься, когда оно цвѣтеть. Отецъ и досточтимая мать больше болѣзнуешь сердцемъ о неважныхъ тѣлесныхъ недостаткахъ въ дѣтяхъ, чѣмъ о важныхъ порокахъ и великихъ недостаткахъ душевныхъ. Ибо тѣлу они родители, а душѣ нѣтъ. Если и я называю тебѧ матерью, то относительно худшей части“ ²⁾.

Не находить для себя подтвержденія это ученіе и въ сви-

¹⁾ Лакт. о творч. Бож. гл. XVIII стр. 312.

²⁾ Св. Гр. Бог. Похвала дѣвству. ч. V, стр. 64.

дѣтельствѣ нашего внутренняго самосознанія, этомъ лучшемъ, по увѣренію св. отцевъ¹⁾, критеріи истиннаго познанія нашей души. Въ самомъ дѣлѣ, кому, какъ не самой душѣ нашей, знать сокровенныя тайны нашей внутренней жизни, а слѣдовательно и то, что она является главнымъ виновникомъ преемственного рожденія подобныхъ себѣ душъ. Между тѣмъ ни въ области воспоминаній, ни въ своемъ внутреннемъ непосредственномъ опыте, мы не находимъ данныхъ для удостовѣренія той истины, чтобы души человѣческія могли изъ себя производить подобныя же существа. Душевная жизнь представляеть безконечный рядъ опытовъ продуктивности мыслей, чувствъ и желаній, выражющихся въ различныхъ внѣшнихъ обнаруженіяхъ, но никогда сознаніе наше не можетъ завѣрить насъ въ томъ, чтобы душа сама по себѣ и сама собою дала бытіе подобной же сущности. Если же нашему внутреннему сознанію чужда эта мысль, то безпорно и то, что она ложно измышленная.

Съ особеною твердостью возставалъ противъ теоріи традиціонизма христіанскій писатель Лактанцій. Если душа, разсудаетъ онъ, въ силу своей простоты, исключающей дѣлимость, не можетъ удѣлять отъ своего существа новаго начала жизни, то нельзѧ ли допустить, что души родителей имѣютъ способность просто производить существа себѣ подобныя. Допускать такое предположеніе нельзѧ безъ противорѣчія основнымъ законамъ природы. По естественнымъ законамъ природы каждая тварь имѣеть способность производить только себѣ подобное существо. Но чтобы тварь, оставаясь тварью, могла произвести другую тварь иной природы,—это вѣдь естественныхъ законовъ природы. Тѣмъ болѣе нельзѧ допустить, чтобы человѣкъ, существо чувственно-тѣлесное, могъ быть творцомъ духовно-разумной сущности. „Отъ смертнаго человѣка, говоритъ Лактанцій, ничто не можетъ родиться, чтѣ не было бы смертно, также какъ онъ“²⁾. Потому человѣкъ (можетъ быть) „бываетъ отцемъ не цѣлаго человѣка“, въ полномъ составѣ духовно-тѣлесной природы, „но только плоти и крови“³⁾.

Допустивъ вмѣстѣ съ традиціоналистами, что души переходо-

¹⁾ См. выше.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

дятъ отъ душъ родителей, мы естественно должны спросить, какъ и спрашиваетъ Лактанцій, отъ кого же именно происходитъ душа: происходитъ ли она отъ отца, или отъ матери, или отъ обоихъ¹⁾. Сами традиціоналисты на поставленный вопросъ отвѣчаютъ просто, что душа есть результатъ взаимодѣйствія обоихъ родителей, одинаково является плодомъ какъ души отца, такъ и души матери. „Но я, говоритъ Лактанцій, приемлю на себя смѣлость разрѣшить вопросъ сей тѣмъ, что душа не происходитъ ни отъ того, ни отъ другой, ни отъ обоихъ вмѣстѣ“, и въ основаніи такого рѣшенія полагаетъ понятіе простоты и духовности самой души, исключающихъ возможность какого бы то ни было дѣленія. Если душа рождается родителями чрезъ отдѣленіе нѣкоторыхъ частей отъ принадлежащихъ имъ душъ, какъ бы изъ нѣкотораго духовнаго сѣмени, которое потомъ раскрывается въ рожденіи, то отсюда выводъ одинъ, что душа по природѣ существо сложное и дѣлимое, а слѣдовательно и разрушимое. Но такъ разсуждать возможно только о вещественныхъ и матеріальныхъ предметахъ, а не о духовной и простой сущности, какою является душа. „Тѣло можетъ произвестъ другое тѣло, сообщивъ ему часть своей сущности, но душа имѣеть такую тонкую сущность, что не можетъ отдѣлить отъ себя никакой части“²⁾.

Подобнымъ же образомъ разсуждали св. Иларій и Амвросій медіоланскій, не допуская той мысли, чтобы души человѣческія могли рождаться отъ подобныхъ себѣ душъ, какъ тѣла рождаются отъ тѣлъ путемъ естественного рожденія³⁾. А бл. Іеронимъ, какъ видѣли выше, признавалъ такое ученіе уничижительнымъ для человѣка, уподобляющимъ его неразумной твари⁴⁾.

Въ этомъ всеобщемъ убѣженіи христіанской церкви относительно невещественности души человѣческой полагали основаніе для ниспроверженія теоріи традиціонизма и всѣ прочие отцы и учители восточной церкви. Обсуждая ученіе традиціонистовъ, всѣ они задавали себѣ тотъ же вопросъ, какимъ образомъ душа человѣческая, будучи по своей простотѣ и духовности недѣлимою, можетъ рождаться отъ души, подобно

¹⁾ Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII. стр. 312.

²⁾ Ibid.
³⁾ Оп. пр. док. Бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 322.

⁴⁾ Ibid.
См. выше.

тѣлесному организму, и давали на него положительный отвѣтъ, подобно св. Иоанну Златоусту: „душа не рождаетъ и не рождается“¹⁾.

Въ гипотезѣ традиціонизма можно было усматривать то положительное достоинство, что она давала ясное и вполнѣ удовлетворительное объясненіе учению о наследственномъ прародительскомъ грѣхѣ. Устанавливая между людьми тѣсную и неразрывную связь, вплоть до самого Адама, эта гипотеза устранила недостатки всѣхъ другихъ ученій, при объясненіи наследственности грѣха Адамова въ родѣ человѣческомъ. Въ этомъ полагалось ея исключительное и особенное значение. Но на первый же взглядъ нельзя не видѣть, что ея достоинства даже въ этомъ отношеніи весьма условны и преувеличены. Въ самомъ дѣлѣ, если преемственная связь человѣческихъ душъ служитъ причиной непосредственного перехода прародительского грѣха отъ предковъ къ потомкамъ, то въ силу этой же естественной связи отъ родителей къ дѣтямъ должны переходить и всѣ ихъ личные свободно нажитые грѣхи. Но допущеніе этой мысли могло бы извращать самое понятіе о природѣ души, съ которой грѣхъ въ этомъ случаѣ долженъ быть связанъ нераздѣльно, какъ нѣчто ей присущее. Съ другой стороны, наследственность прародительского грѣха съ точки зреянія теоріи традиціонизма становится непонятною въ отношеніи къ такимъ родителямъ, которые въ таинствѣ крещенія очистились отъ него благодатію Божію, и слѣдовательно не могутъ передать своимъ дѣтямъ по наследственности грѣховной природы.

Неоправдываемое логическими соображеніями учение традиціоналистовъ искало для себя основаній въ догматическомъ ученіи Церкви о рождении Сына Божія изъ существа Бога Отца. Если рождение Сына Божія отъ Отца, говорили они, не противорѣчитъ абсолютной духовности и простотѣ Божественнаго Существа, то такимъ же образомъ и душа человѣческая можетъ рождать подобную себѣ духовную сущность безъ про-

¹⁾ Оп. пр. догм. богосл. Еп. Сильв. т. III. стр. 323. Въ этомъ же мѣнѣніи св. отцовъ церкви полагалъ основаніе для опроверженія гипотезы рожденія душъ отъ душъ и Оригенъ, который не находилъ возможнымъ допустить, чтобы недѣлимая душа могла сообщать свою духовную сущность другимъ (ibid. стр 316).

тиворѣчія свойствамъ ея духовности и простоты. Но и это основаніе для оправданія теоріи традиціоналистовъ ложно и не состоятельно. Происхожденіе Сына Божія отъ Отца не находится себѣ подобія въ естественномъ происхожденіи души человѣческой; въ то время какъ первое происходитъ вѣчно и неизмѣнно въ лонѣ Божества, рожденіе души человѣческой, какъ сущности конечной, не иначе можетъ быть представляемо, какъ только происходящимъ виѣ самаго существа нашей души. Всѣ же мѣста Писанія, говорящія якобы о рождениіи Сына Божія отъ Отца, о сыновствѣ Его нельзѧ понимать въ буквальномъ смыслѣ, безъ противорѣчія догматическому ученію христіанской церкви¹⁾.

Зашитники гипотезы традиціонизма искали основаній для ея оправданія и въ другихъ мѣстахъ св. Писанія. Но всѣ эти ссылки²⁾, какъ мы видѣли выше, не представляя собою вполнѣ ясныхъ и определенныхъ доказательствъ въ защиту гипотезы традиціонизма, при другомъ ихъ истолкованіи даютъ скорѣе основанія для заключеній не въ пользу этой гипотезы³⁾.

Понятно, что при такихъ недостаткахъ гипотеза традиціонизма, несмотря даже на то, что находилась подъ защитой такого выдающагося христіанскаго апологета, какъ Тертулліанъ, мало-по-малу ослабѣла, и наконецъ совсѣмъ потеряла всякое значеніе въ христіанской церкви. Правда, христіанская церковь не высказывалась открыто противъ традиціонизма; тѣмъ не менѣе, признавъ на V вселенскомъ соборѣ истиннымъ вѣрованіе въ твореніе душъ и отвергнувъ⁴⁾ теорію предсуществованія, она тѣмъ самимъ косвенно осудила ученіе о преемственномъ рождениі душъ, какъ ложное и противное догматамъ христіанской церкви.

Въ связи съ разсмотрѣнными выше гипотезами предсуществованія душъ и ученіемъ традиціонизма почти одновременно возникла и третья гипотеза, известная подъ именемъ креаціонизма или творенія душъ. Гипотезою творенія душъ предполагалось, что души человѣческія не существуютъ отъ начала міра и не производятся родителями въ моментъ зачатія, но

¹⁾ Св. Гр. Бог. ч. III, 62—64.

²⁾ Быт. 1—28; Быт. 5. 2; Йоав. 3. 3.

³⁾ См. выше.

⁴⁾ См. выше.

созидаются Самимъ Богомъ въ то время, когда образуется для нихъ тѣло. Гипотеза креаціонизма встрѣтила въ церкви христіанской весьма благопріятный приемъ. Въ то время, когда гипотезы рожденія и предсуществованія душъ признаны были противорѣчащими догматическому учению церкви и несостоятельными во многихъ другихъ отношеніяхъ, гипотеза креаціонизма все болѣе и болѣе укоренялась въ сознаніи св. отцевъ и христіанскихъ писателей, пока, наконецъ, не заняла господствующаго положенія въ церквяхъ восточной и западной.

Ученіе о непосредственномъ твореніи душъ Самимъ Богомъ взяли подъ свою защиту выдающіеся христіанскіе писатели, въ ряду которыхъ мы видимъ такихъ отцевъ и учителей церкви какъ св. Ириней, св. I. Златоустъ, св. Ефремъ Сиринъ, св. Кириллъ Александрійскій, бл. Феодоритъ, св. Афанасій Александрійскій, и такихъ христіанскихъ писателей на западѣ, какъ Епиктетъ, Лактанцій, св. Иларій, св. Амвросій Медіоланскій, бл. Іеронимъ и Левъ Великий¹⁾). Указанные отцы и учителя христіанской церкви раскрыли и уяснили истинное учение креаціонизма, обосновавъ его не только на почвѣ св. Писанія и Преданія, но и на доводахъ разума. Благодаря имъ это учение, возникшее первоначально въ смутномъ видѣ еще до Рождества Христова, приняло видъ стройной и вполнѣ опредѣленной системы, согласованной съ учениемъ христіанскимъ.

Св. Іоаннъ Златоустъ не допускаетъ мысли о какомъ-либо иномъ способѣ происхожденія души, кроме непосредственного творенія самимъ Богомъ. Онъ прямо утверждаетъ, что „душа не рождается и не рождается, и не знаетъ какого-либо отца, кроме того, кѣмъ сотворена“. Св. Ефремъ Сиринъ, Кириллъ Александрійскій и бл. Феодоритъ также учили, что души творятся Самимъ Богомъ. Общій смыслъ учения всѣхъ этихъ отцевъ церкви можно кратко выразить словами св. Афанасія Александрійскаго, который въ письмѣ къ князю Антіоху пишетъ по сему вопросу, что „душа происходит отъ Бога“. Но съ особенною силою оттѣняетъ мысль о происхож-

¹⁾ Въ до-христіанскій періодъ мнѣніе креаціонистовъ раздѣлялось даже величайшій философъ Греціи Аристотель, который и принялъ это послѣднее, какъ самое вѣроятное разрѣшеніе важнѣйшаго вопроса о происхожденіи душъ. (Ист. уч. обѣ отц. церк. Арх. Филар. т. I, стр. 317).

денію душъ отъ Бога учитель христіанской церкви Епиктетъ, который исключаетъ даже участіе родителей въ рожденіи душъ. „О, возлюбленный, взыываетъ онъ, отецъ, родившій тебя по плоти, не есть истинный отецъ, потому что онъ родилъ только тлѣнную плоть твою, а истинный Отецъ твой есть всемогущій Богъ создавшій душу бессмертную и влившій ее въ плоть твою, Его же повѣленіемъ зачатую“¹⁾.

Подтвержденія мысли о происхожденіи души отъ Бога св. отцы старались искать въ самомъ св. Писаніи. Такъ, бл. Феодоритъ приводитъ изъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта три мѣста въ подтвержденіе означенной мысли. Исповѣдуя предъ Творцомъ, говоритъ онъ, вѣру свою, праведный Іовъ взыываетъ къ Богу: „вспомни, что Ты, какъ глину обѣжалъ меня, и въ прахъ обращаешь меня; жизнь и милость даровалъ мнѣ, и попеченіе Твое хранило духъ мой“ (Іовъ 10, 9, 12). Сими словами, продолжаетъ бл. Феодоритъ, Іовъ указалъ, между прочимъ, какъ творятся души и соединяются съ тѣломъ. Подобнымъ образомъ и богохвалный Давидъ взыываетъ: „руцѣ Твои сотвористе мя“ (Ис. 118, 73). Кроме писанія бл. Феодоритъ въ подтвержденіе той же мысли ссылается еще и на свидѣтельство самой церкви, удостовѣряя, что въ его время это вѣрованіе сдѣжалось уже общечерковнымъ. „Церковь, говоритъ онъ, вѣря божественному Писанію, учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ..., по волѣ Творца“²⁾.

Изъ западныхъ отцевъ церкви теоріи креаціонизма строго держался св. Ириней Ліонскій. Возставая противъ теоріи предсуществованія душъ, св. Ириней противупоставлялъ ей свое учение о непосредственномъ твореніи душъ Самимъ Богомъ и высказывалъ ту мысль, что „какъ каждый изъ насъ получаетъ свое тѣло чрезъ художество Божіе, такъ получаетъ(онъ) и свою душу“³⁾. Правда здѣсь еще не решается вопросъ о самомъ способѣ происхожденія душъ отъ Бога, появляются ли они путемъ непосредственного творенія ихъ Самимъ Богомъ, или только вслѣдствіе Его общепромыслительного воздействиія.

¹⁾ Бл. Феод. о прир. чл. Хр. чт. 1846. IV. 60.

²⁾ Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 325.

³⁾ Ibid. стр. 314.

Нѣкоторое основаніе для мысли о непосредственномъ участіи Бога въ твореніи душъ даютъ слѣдующія за симъ слова того же писателя, который присовокупляетъ, что „Богъ не такъ бѣденъ и скуденъ, что не могъ даровать каждому тѣлу свою душу, равно какъ и особенный характеръ“ ¹⁾. Къ той же мысли, повидимому, склоняется и бл. Иеронимъ, который выразивъ сомнѣніе въ достовѣрности двухъ разсмотрѣнныхъ выше ученій по этому предмету, цѣлымъ рядомъ мѣстъ Св. Писанія подтверждаетъ истинность гипотезы креаціонизма (Іоан. 5, 17; Зах. 12, 1; Ис. 32, 15) ²⁾. Еще яснѣе и опредѣленнѣе выражаетъ эту мысль св. Иларій, который писалъ, что „души каждый день появляются сокровенною и невѣдомою силою Божіею“ ³⁾. Убѣженія Иларія вполнѣ раздѣлялъ и св. Амвросій Медіоланскій ⁴⁾. Узнавши по собственному опыту, насколько трудно разрѣшить вопросъ о происхожденіи душъ бл. Августинъ, выражая основную сущность этого вопроса, замѣчаетъ: какъ бы ни происходила душа, все же она происходитъ отъ Бога. Но самимъ ревностнымъ защитникомъ ученія о твореніи душъ въ замѣну ложныхъ распространившихся на западѣ гипотезъ о предсуществованіи и рожденіи душъ является Лактанцій, который со всею твердостью высказывалъ то убѣженіе, что одинъ только Богъ обладаетъ творческою силою и одинъ Онъ можетъ творить души, почему всѣ мы имѣемъ одного Отца, т. е. Бога, и одно небесное происхожденіе. „Надобно признать за вѣрное, что одинъ только Богъ можетъ творить души... Ясно открывается, что души происходятъ не отъ нашихъ отцевъ и матерей, но отъ Бога. Который есть нашъ общий Отецъ и одинъ сохраняетъ въ сокровищницахъ Своей премудрости тайну нашего рожденія, такъ какъ Онъ одинъ власть надъ симъ рожденіемъ имѣетъ“ ⁵⁾.

По сравненію съ гипотезами предсуществованія душъ и традиціонизма, теорія креаціонизма представлялась и болѣе разумною, и болѣе правдоподобною. Прежде всего въ ней не-

¹⁾ Ibid.

²⁾ См. выше.

³⁾ Прав. дог. Бог. Арх. Филар. т. I стр. 317.

⁴⁾ Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 326.

⁵⁾ О твор. Бож. ч. XVIII, стр. 312, 313.

только не усматривалось чего-либо противорѣчащаго основнымъ доктринальнымъ христіанства, но, напротивъ, она представлялась вполнѣ соответствующею духу и смыслу Писанія. Въ особенности же выразительно это ученіе подтверждается тѣми мѣстами слова Божія, где Богъ является Творцемъ духовъ ¹⁾, и сердца въ человѣкѣ ²⁾, и где говорится, что духъ возвратится къ Богу, иже даде его ³⁾ и др. ⁴⁾.

Другою положительной стороною гипотезы является то обстоятельство, что она не противорѣчить, какъ напримѣръ гипотеза традиціонизма, понятію о самой душѣ, какъ самостоятельной и отличной отъ тѣла духовной сущности. Если души всякой разъ творятся Самимъ Богомъ, то они, безъ всякаго сомнѣнія, сохраняютъ ту духовную, общую всѣмъ человѣческимъ душамъ, природу, какою онъ благоволилъ создать душу первозданного человѣка. Но какъ можетъ сохраниться духовная природа человѣка путемъ физического рожденія и передачи ее отъ родителей къ дѣтямъ. Вѣдь „отъ смертного человѣка ничто не можетъ родиться, что не было бы смертно такъ же, какъ и онъ“ ⁵⁾. Достоинствомъ этой же гипотезы является и то, что при посредствѣ ея легко объясняется ничѣмъ инымъ необъяснимое, необычайное разнообразіе индивидуальныхъ особенностей, наблюдавшихъ нами въ духовной природѣ человѣка. Единственнымъ успокоеніемъ человѣка въ данномъ случаѣ можетъ служить его увѣренность въ томъ, что Самъ Богъ по своей премудрости и благости распредѣляетъ между людьми различные таланты, давая иному десять, иному пять и иному одинъ, сообразно съ своими премудрыми цѣлями. Въ этой увѣренности и родители „испрашиваютъ себѣ у Бога рожденія дѣтей, показывая этимъ, что не отъ нихъ самихъ зависитъ имѣть ихъ... По этой же причинѣ часто отъ родителей обученныхъ (нерѣдко) дѣти рождаются глупые, равно какъ, наоборотъ, отъ глупыхъ рождаются умные“ ⁶⁾.

Отмѣченныя достоинства и преимущества гипотезы креаціо-

¹⁾ Евр. 12. 9.

²⁾ Ис. 32. 15.

³⁾ Евкл. 12. 17.

⁴⁾ Ис. 42, 5; Іер. 1, 5; Зах. 12. 1; Макк. 7, 22, 23; Іоан. 3. 6 и др.

⁵⁾ Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. I, стр. 325.

⁶⁾ Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII.

низма нельзя признать, однако же, безспорными. Что касается ссылки на разные места св. Писания, то какъ мы высказали въ своемъ месте¹⁾, все эти места могутъ быть изъясняемы и не въ пользу учения креационистовъ и во всякомъ случаѣ даютъ столь же сильныя основанія для оправданія и учений противныхъ указанному. А существование столь же опредѣленныхъ мѣстъ св. Писания, оправдывающихъ теорію традиціонизма²⁾ и даже предсуществованія душъ³⁾, еще болѣе ослабляетъ аргументальность теоріи творенія душъ Богомъ. Тоже самое можно сказать и о послѣднемъ указанномъ достоинствѣ гипотезы креационизма. Хотя вѣрующій человѣкъ и можетъ найти успокоительную увѣренность въ Богѣ, неравномерно распредѣляющемъ между людьми духовныя дарованія, по своей особой премудрости и благости, тѣмъ не менѣе пытливый человѣческій умъ, ищущій во всемъ разумныхъ основаній, можетъ высказывать и основательные возраженія противъ этого, какъ высказываетъ ихъ Оригенъ по поводу учения креационистовъ.

И дѣйствительно, гипотеза творенія душъ разрываетъ естественную связь поколѣній рода человѣческаго между собою и дѣлаетъ необъяснимымъ переходъ какъ физическихъ, такъ и нравственныхъ свойствъ человѣка. „Съ точки зрењія этой гипотезы, говорилъ Оригенъ, остается вовсе неразрѣшимымъ, почему Самъ Богъ, творя души и творя ихъ 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, рождаются съ тѣлами вполнѣ здоровыми и красивыми, другіе наоборотъ съ тѣлами болѣзnenными и даже уродливыми, пораженными или всегдашнею слѣпотою, или хромотою, или же нѣмотою; одни рождаются среди удобствъ, довольства и даже излишествъ, другіе же среди скудости, бѣдности и даже вопіющей нищеты; одни рождаются отъ просвѣщенныхъ и благовоспитанныхъ родителей и сразу окружаются просвѣтительною и нравственно-воспитательною средою, другіе же происходятъ отъ дикихъ и грубыхъ варваровъ и не

¹⁾ См. выше.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

знаютъ другой среды, кроме невѣжества, варварства, грубости и жестокости,—словомъ, одни съ самого дѣтства обрекаются на жизненные 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 они, тотчасъ по выходѣ изъ рукъ Творца, ровно ничего не могли сдѣлать такого, чѣмъ бы могла быть заслужена ими счастливая или несчастная участъ на землѣ? Развѣ вмѣстѣ съ послѣдователями Маркіона, Валентина и Василиса 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 созидаєтъ по самой ихъ природѣ совершенными или добрыми, другія же менѣе совершенными, а нѣкоторыя совершенно злыми, и соответственно съ симъ каждой изъ нихъ предопредѣляетъ ту или иную участъ на землѣ? Но не будетъ ли этого значить изрѣвать клевету и хулу на Бога? ибо гдѣ тогда будетъ правда и святость Божія?¹⁾ Еще болѣе необъяснимо съ точки зрењія гипотезы творенія душъ то, какъ переходитъ наследственная порча первородного грѣха Адама къ его потомкамъ. Это послѣднее обстоятельство создаетъ наиболѣе серьезное затрудненіе для принятія означенной гипотезы, нежели всѣ другія слабѣйшія стороны ея. На него съ особеною силою указываетъ св. Григорій Двоесловъ, который признавалъ неразрѣшимой для разума загадкой, объяснить при посредствѣ теоріи креационизма важнѣйшій догматъ христіанства о наследственной передачѣ первородного грѣха и его слѣдствій. Изъ рукъ всесовершенного Творца могло произойти только святое и чуждое скверны твореніе, и если душа творится Богомъ, то безъ сомнѣнія, и она должна быть такимъ же чистымъ и свободнымъ отъ грѣха твореніемъ. „Если тѣло, говоритъ онъ, подвержено первородной винѣ, то почему будетъ виновна душа, которая дается отъ Бога и которая въ дѣйствительномъ преступленіи не соизволяла тѣлу“²⁾.

¹⁾ Одн. пр. док. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 317.

²⁾ S. Gregor. Beg. Epist. lib. VII. indict. II. Epist. LIV. Fom. secund. pag. 820; см. у Кашменскаго. 149. 150.

Въ святоотеческой литературѣ мы не находимъ сколько ни-
будь удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ,
а посему приводимъ отвѣтъ на него нашего строго-православнаго
догматиста еп. Сильвестра. „На это, говоритъ онъ, приходится
отвѣтить тѣмъ, что прародительскій грѣхъ не составляетъ лич-
наго грѣха, принадлежащаго однимъ прародителямъ, а только
его послѣдствія, переходящія отъ прародителей ко всѣмъ потом-
камъ, вслѣдствіе родового и морального между ними единства.
Послѣдствія же эти состоятъ, съ одной стороны, въ недостаткѣ
утраченныхъ еще первородителями сверхъестественныхъ даровъ
Божіихъ, а съ другой въ поврежденности, тяготѣніи къ чув-
ственности и смерти, зарождающихся подъ вліяніемъ грѣхов-
ныхъ пожеланій, и вслѣдствіе своей внутренней связи съ ду-
шою и на душу вредоносно дѣйствующаго тѣла, а также въ
духовно моральномъ вліяніи на дѣтей со стороны ихъ родите-
лей, начиная съ утробы матерей. Но при этомъ, естественно,
возникаетъ новый вопросъ: для чего же Богъ обрекаетъ на
столь неблагопріяня и тяжелыя условія неповинныя, Имъ
Самимъ созидаемыя, души? На это, опять остается отвѣтить
только тѣмъ, что Богъ, опредѣливши созидать человѣческія
души для тѣль, имѣющихъ путемъ рожденія происходить отъ
самыхъ прародителей, положилъ вмѣстѣ съ тѣмъ и соединить
ихъ судьбу внутренно съ судбою прародителей, вслѣдствіе
чего, хотя онъ, ставши членами человѣчества, должны были
совмѣстно съ прародителями подвергнуться всѣмъ тягостнымъ
послѣдствіямъ ихъ паденія, но за то вмѣстѣ же съ ними имѣли
сдѣлаться причастниками тѣхъ благъ, какія имѣли быть даро-
ваны человѣчеству его Искупителемъ“¹⁾.

Оставалось послѣ этого допустить одно, что все это разно-
образіе физическихъ и духовныхъ свойствъ въ людяхъ и все
нравственное зло въ мірѣ происходитъ отъ нашего тѣла и
чувственной матеріи. Но этой мысли никогда не допускали
серьезные христіанскіе мыслители, твердо будучи увѣрены въ
томъ, что тѣло, какъ и всякая матерія, само по себѣ не мо-
жетъ быть источникомъ зла и что зло, какъ явленіе духовной
природы человѣка, возможно только въ области свободы.

¹⁾ Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 338.

Противники гипотезы творенія душъ выставляютъ противъ
нея не мало и положительныхъ возраженій. Гипотеза креа-
ціонизма, говорятъ они, несправедливо вводить въ естествен-
ный порядъ вселенной міра сверхъестественное твореніе и по-
тому самому никакъ не можетъ быть примирена съ покоемъ
Творца, закончившимъ въ шесть дней мірозданія новое твор-
чество. (Быт. 22). Это возраженіе нельзя признать основа-
тельнымъ. Возвращаясь къ предложеніемъ выше основаніемъ
гипотезы, въ опроверженіе только что указанного противорѣ-
чія ея библейскому повѣствованію о міртвореніи, мы могли
бы указать на то, приводимое бл. Іеронимомъ свидѣтельство
Писанія, изъ котораго видно, что хотя Богъ и почилъ отъ
дѣлъ творенія, однако не прекращаетъ ни своей промысли-
тельной, ни творческой дѣятельности, поскольку она является
необходимою для поддержанія жизни и производительности
созданныхъ Имъ существъ. Такимъ свидѣтельствомъ служать
слова Самаго Іисуса Христа: „Отецъ мой досель дѣлаетъ и
Азъ дѣлю“, на основаніи коихъ, по словамъ бл. Іеронима,
сама Церковь именуетъ Бога Творцемъ. Присоединимъ сюда
толкованіе нашего выдающагося догматиста, который говоритъ,
что „означенными словами, хотя ближе всего указывается на
непрерывно проявляющуюся въ мірѣ промыслительную Божію
дѣятельность, но не исключается и непосредственное участіе
Божіе тамъ, где при осуществленіи предначертаній Божіихъ
оказываются безсильными вторичные или посредствующіе твар-
ные дѣятели“¹⁾.

Гипотеза творенія душъ созидаетъ еще и то весьма важное
затрудненіе, при которомъ совершенно непонятнымъ стано-
вится самое воплощеніе Спасителя. Если Христосъ такой же
человѣкъ, какъ и всѣ люди, пріявшій не только плоть, но и
душу человѣческую, то какимъ образомъ и откуда получаетъ
онъ душу свою. Вѣдь души людей непосредственно творятся
Самимъ Богомъ и посылаются въ тѣла для соединенія съ ними
въ моментъ рожденія ихъ отъ родителей. Потому и Спаситель
нашъ, воплотившійся отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, со-
гласно этому ученію, получаетъ только одну плоть человѣче-

¹⁾ Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 336.

скую, душа же ниспосыпается Богомъ, ея непосредственнымъ Творцомъ. Стоитъ-ли распространяться, что такое учение о вочеловѣчении Господа стоитъ въ противорѣчіи съ догматическимъ учениемъ о семъ церкви христіанской.

При этомъ же учени, по замѣчанію Оригена, остается положительно необъяснимымъ, почему 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. Мало этого, если Самъ Богъ непосредственно творить души и посыпаетъ ихъ въ тѣла для образования человѣка, то какъ будемъ судить о случаяхъ противузаконныхъ половыхъ связей, при которыхъ рождаются дѣти. Если мы согласимся въ этомъ случаѣ съ учениемъ креаціонистовъ, то поневолѣ должны будемъ подчинить творческую волю Божію дѣйствію преступныхъ страстей.

Впрочемъ и это послѣднее возраженіе въ значительной степени ослабляетъ Еп. Сильвестръ. „Если Богъ отъ начала предоставилъ, чтобы съ актомъ рожденія по плоти дѣтей отъ своихъ родителей всегда соединялся Его непосредственный актъ творенія душъ, то, понятно, что творить ли Онъ души для дѣтей, рождаемыхъ отъ браковъ законныхъ или отъ связей преступныхъ, поступаетъ въ семъ случаѣ, какъ прилично Богу, совершенно независимо и свободно, сообразуясь не съ личными расположениями и склонностями людей, а единственno съ предначертаннымъ своимъ премудрымъ планомъ обѣ умноженіи людей. Можно ли требовать, чтобы Богъ отступалъ отъ предоставленного Имъ Самимъ закона происхожденія людей, ради того только, что къ акту плотскаго рожденія дѣтей примѣшиваются порочные пожеланія ихъ родителей, тогда какъ самъ въ себѣ актъ рожденія не заключаетъ ничего злого 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 повторствуя злу, а только допуская его силою дарованной Имъ человѣку свободы“¹⁾.

Изложенія затрудненія и неудобства гипотезы творенія

¹⁾ Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв т. III, стр. 337.

душъ издавна обращали вниманіе глубокомысленныхъ христіанскихъ писателей, которые, какъ увидимъ ниже, дѣлали съ своей стороны разныя попытки къ тому, чтобы приспособить это учение къ христіанскому взгляду на происхожденіе человѣческой души.

Попытки нѣсколько измѣнить смыслъ гипотезы творенія душъ и найти истину въ соглашеніи ея съ гипотезой традиціонизма дѣлались со стороны Григорія Богослова, бл. Феодорита, св. Іоанна Златоуста и Григорія Нисскаго. Неизбѣжность и необходимость такого соглашенія двухъ указанныхъ ученикъ можно впрочемъ усматривать и въ словахъ Григорія Двоеслова, который, дѣлая оцѣнку каждого изъ нихъ въ отдельности, какъ бы намекаетъ на то, что истину слѣдуетъ искать въ срединѣ между ними. „Если, говоритъ онъ, душа рождается отъ субстанціи Адама, то почему же она и не умираетъ вмѣстѣ съ плотію? А если вмѣстѣ съ плотію не рождается, то почему она въ этой заимствованной отъ Адама плоти и подчинена грѣхамъ“¹⁾. Остается предположить одно, что души рождаются отъ душъ родителей, но не путемъ естественного плотскаго происхожденія, а при содѣйствії Самого Бога, Который, не употребляя творческаго акта, даетъ бытіе имъ единственно по своему благоволенію.

Къ этому мнѣнію, хотя и съ особыннымъ ограниченіемъ и нѣкоторою нерѣшительностью, склонялся и св. Григорій Богословъ. Въ сущности онъ прямо не раздѣляетъ этого мнѣнія, относя сей предметъ къ области тайнъ, приемлемыхъ вѣрою. Онъ утверждаетъ, что „душа прилѣпляется (къ тѣлу) невѣдомымъ образомъ, приходя со—виѣ въ перстный составъ, какъ знаетъ сие Создавшій“²⁾. Но нѣкоторыя разсужденія св. Григорія Богослова на первый взглядъ, повидимому, устраниютъ всякую возможность другого какого-либо истолкованія, кроме положительного утвержденія мысли о твореніи душъ Самимъ Богомъ. Проникаясь глубокимъ благоговѣніемъ къ Творческой Премудрости, проявившейся въ таинственномъ и непонятномъ сопряженіи души съ тѣломъ и оставляя всякия попытки про-

¹⁾ S. Gregos. Reg. Epist. lib. VII. См. Сист. св. уч. отц. о душѣ свящ. Ст. Кашишескаго.

²⁾ Ibid.

никнуть въ сущность этой тайны, св. Григорій Богословъ съ изумлениемъ останавливается предъ этимъ вопросомъ, взывая: „Кто сотворилъ такъ премудро человѣка?“ спрашиваетъ онъ въ одномъ своемъ „словѣ“. „Кто соединилъ противуположное, сочталь перстъ съ духомъ, составилъ живое существо, видимое и невидимое, временное и вѣчное, земное и небесное, стремящееся къ Богу, но не постигающее Его, приближающееся къ Нему, по далеко отъ Него отстоящее“ ¹⁾). И въ другомъ мѣстѣ онъ даетъ на поставленный вопросъ положительный отвѣтъ: „Смертный отецъ“, говоритъ онъ, „виновникъ не цѣлаго человѣка, какъ говорятъ это, а только плоти и крови,—того, что разрушается въ человѣкѣ, душа же—дыханіе Бога Вседержителя, привходящее въ земной образъ со—внѣ. Какъ? это знаетъ Тотъ, Кто соединилъ ихъ, Кто вдохнулъ душу первоначально и соединилъ свой образъ съ землею“ ²⁾).

Итакъ, душа человѣческая, по учению св. Григорія Богослова, привходитъ въ организмъ человѣка со—внѣ, хотя онъ и не даетъ объясненія тому, какъ это происходитъ. Въ то же время, какъ бы удовлетворяя своей любознательности, Назіанzenъ замѣчаетъ, что „иной, пришедши на помощь... смѣло и слѣдя многимъ, присовокупилъ и слѣдующее заключеніе: „какъ тѣло, первоначально растворенное въ насъ изъ персти, сдѣлалось впослѣствіи потокомъ человѣческихъ тѣлъ и отъ первозданного корня не прекращается, въ одномъ человѣкѣ заключая другихъ: такъ душа, вдохнутая Богомъ, съ сего времени соприводитъ въ образуемый составъ человѣка, рождаясь вновь изъ первоначального“ (конечно духовнаго) сѣмени удѣляемая многимъ“ ³⁾.

Отсюда ясно, что не только самъ Григорій Богословъ, но и многие его современники, по его свидѣтельству, склонны были признать за истину тотъ взглядъ на происхожденіе душъ человѣческихъ, по которому они творятся Богомъ отъ душъ самихъ родителей.

¹⁾ См. „Догм. уч. Гр. Бог.“ свящ. Винogr., стр. 370—371.

²⁾ Carm. moral. S. in laudem Virginitatis, vv. 492—496, col. 557—559. См. Догм. уч. Гр. Бог. свящ. П. Винogr., стр. 369.

³⁾ Св. Гр. Бог. бл. I. о душѣ. VI. 240.

Болѣе опредѣленно выражаетъ эту мысль бл. Феодоритъ. Отвергая предположеніе гипотезы креаціонизма и не допуская въ то же время, чтобы душа могла происходить путемъ плотскаго рожденія отъ сѣмени родителей, онъ утверждаетъ, что своимъ происхожденіемъ души обязаны особому закону, изначала вложенному въ человѣческую природу Самимъ Богомъ. Вотъ подлинныя слова бл. Феодорита. „Младенецъ, говоритъ онъ, получаетъ душу, но не такъ, чтобы душа отвѣтъ привносила въ тѣло, и не такъ, чтобы рождалось отъ сѣмени“, т. е. отъ плоти и крови, „но потому, какой законъ Богъ отнанчала вложилъ въ человѣческую природу, получаетъ бытіе“ ¹⁾)

Итакъ, души обязаны своимъ бытіемъ родителямъ, рождающимъ ихъ отъ своихъ же душъ, но не самостоятельно, а при содѣйствіи Божіемъ, выражающимся какъ въ промыслительномъ его вліяніи, такъ и въ особой творческой дѣятельности. При этомъ творческое участіе Бога бл. Феодоритъ понималъ не въ смыслѣ созиданія, творенія вновь изъ ничего, а въ смыслѣ творенія изъ сущаго, каковое участіе Творца обнаруживается между прочимъ въ продолженіи родовъ и видовъ предназначенныхъ къ бытію существъ. Ибо, по его замѣчанію, „Владыка Богъ творитъ изъ несущаго и созидаеть изъ сущаго: первое небо создалъ изъ несущаго, а второе сотворилъ изъ водъ“ ²⁾). При такомъ ученіи о твореніи не трудно понять, какимъ образомъ „переставшій въ седьмой день творить и приводить отъ небытія въ бытіе“ даетъ жизнь цѣлому ряду духовно-разумныхъ существъ.

Что касается образа или способа происхожденія души человѣческой или, точнѣе, ея появленія въ извѣстный моментъ времени въ области видимаго міра для соединенія съ тѣломъ, то этотъ вопросъ еще больше представляетъ собою трудностей и еще менѣе доступенъ нашему сознанію и непосредственному чувству. Тѣмъ не менѣе въ святоотеческой литературѣ мы находимъ болѣе или менѣе обстоятельное разрѣшеніе сего вопроса, и хотя по сему предмету мы встрѣчаемся здѣсь съ двумя различными мнѣніями, но эти мнѣнія легко и удобно

¹⁾ Бл. Феодор. О „природѣ человѣка“. Хр. Чт. 1846. VI. 60.

²⁾ Бл. Феод. Толм. на кн. Быт. вопр. 15.

могутъ быть примирены въ одномъ опредѣленномъ и согласномъ ученіи.

Мы не станемъ упоминать объ извѣстной теоріи предсуществованія душъ, разсмотрѣнной нами выше. Будучи ученіемъ мало вѣроятнымъ, оно не даетъ намъ увѣренности въ томъ, что души появляются въ мірѣ до зачатія и образованія нашихъ тѣлъ. Но не приходятъ ли души послѣ тѣлъ, не являются ли они въ тѣлахъ послѣ зачатія и окончательного образования ихъ?

Разборъ трехъ указанныхъ гипотезъ о происхожденіи душъ человѣческихъ приводитъ насъ къ тому заключенію, что ни одна изъ нихъ не даетъ намъ опредѣленного отвѣта на поставленный вопросъ и что всѣ они страдаютъ такими существенными недостатками, при которыхъ они ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приняты каждой въ отдѣльности. Но, съ другой стороны, каждая изъ разсмотрѣнныхъ гипотезъ заключаетъ въ себѣ и извѣстную долю истины и извѣстныя положительныя стороны, весьма важныя въ томъ или иномъ отношеніи для выясненія вопроса о происхожденіи душъ. Поэтому весьма понятно, почему **ни** слово Божіе, **ни** разумъ человѣческій, **ни** свидѣтельства отцовъ церкви не благопріятствуютъ вполнѣ **ни** одной изъ трехъ разсмотрѣнныхъ гипотезъ, хотя въ тоже время весьма легко могутъ быть приспособляемы къ каждой изъ нихъ въ отдѣльности. Это положительно свидѣтельствуетъ о томъ, что каждая изъ нихъ заключаетъ въ себѣ часть истины, которая и имѣеть въ свою пользу то или другое основаніе въ Писаніи, въ соображеніяхъ разума и въ твореніяхъ св. отцовъ церкви. Выдѣлить эту долю истины изъ каждого ученія, объединить ее въ одномъ согласномъ ученіи, путемъ соглашенія всѣхъ трехъ гипотезъ и устраненія ихъ крайностей, и составляло прямую задачу нѣкоторыхъ отцовъ церкви въ решеніи вопроса о происхожденіи душъ человѣческихъ.

Принявъ лучшія стороны трехъ разсмотрѣнныхъ гипотезъ и очистивъ ихъ отъ наиболѣе рѣзкихъ недостатковъ, мы могли бы представить ученіе о происхожденіи душъ въ родѣ человѣческомъ въ слѣдующемъ видѣ.

Душа, какъ существо недѣлимое и въ то же время измѣ-

няющееся, происходя вмѣстѣ съ тѣломъ отъ родителей, до происхожденія своего пребываетъ въ состояніи возможности въ ихъ естествѣ, именно родотворящей силѣ, усвоенной имъ, и чрезъ нихъ, и отъ нихъ приходитъ въ дѣйствительное бытіе. Вотъ traducianismus.

Но въ тоже самое время душа, появляющаяся на поприще земного существованія при посредствѣ родителей, есть *дыханіе жизни*, сообщаемое Богомъ—Творцомъ. Слѣдовательно, истинный Родитель ея, если позволительно такъ выразиться, есть Богъ и начало бытія ея восходитъ въ область вѣчности. Вотъ *prae-existentialismus!*

Между тѣмъ, происходящая душа есть новое существо, которое изъ состоянія чистой возможности переходитъ въ дѣйствительное бытіе. Основаніе этого бытія, хотя и заключается въ родителяхъ, но самая первопричина его полагается въ томъ, что въ нихъ есть, выше ихъ самихъ, а именно, въ безконечной силѣ Божіей, вліяній въ нихъ; дѣйствіе же этой силы всегда открывается подъ вліяніемъ свободной воли Божіей, возвышающейся надъ всѣми отношеніями времени. Переведеніе существа изъ состоянія чистой возможности въ состояніе дѣйствительного бытія свободною волею Божіего есть твореніе. Вотъ *creationalismus!*¹⁾

Въ такомъ же смыслѣ принимала ученіе о происхожденіи душъ и христіанская церковь, которая открыто засвидѣтельствовала это ученіе, какъ общечерковное, формулировавъ его въ своихъ вѣроопределѣніяхъ. Пятый вселенскій соборъ, осуждая мнѣніе Оригена о предсуществованіи душъ выразился о семъ такъ: Церковь, послѣдняя божественнымъ словамъ, утверждаетъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, а не такъ, чтобы одно творилось прежде, а другое послѣ, по лжеученію Оригена²⁾. И такое мнѣніе было одинаково принято не только въ церкви восточной, но и западной. Вѣрованіе церкви восточной ясно и точно выразилъ бл. Феодоритъ. „Св. церковь, говоритъ онъ, вѣруя божественному Писанію, учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, но не такъ, чтобы съ самимъ сѣ-

¹⁾ Безсмер. души и самоуб. Апол. опытъ Тихомирова. Москв. 1881 г. стр. 10.

²⁾ Прав. Исп. ч. I. отв. на вол. 28.

менемъ, изъ котораго образуется тѣло, и она получила бытіе, по что по волѣ Творца, она тотчасъ же является въ тѣло, по его образованіи¹⁾). Выразителемъ же вѣрованія Церкви западной, является св. Левъ Великій, папа римскій и бл. Іеронимъ. Точное опредѣленіе такого вѣрованія, принадлежащаго бл. Іерониму, изложено выше²⁾). Что касается Льва великаго, то онъ въ своемъ посланіи къ Туррибію, писалъ между прочимъ слѣдующее: „Каѳолическая вѣра, говоритъ онъ, 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“³⁾). Еще опредѣленіе ту же мысль высказываетъ Левъ великій въ другомъ мѣстѣ, когда говоритъ: каѳолическая вѣра постоянно и неложно проповѣдуетъ, что души людей прежде, чѣмъ стали жить въ своихъ тѣлахъ, не существовали, и что они воплощаются въ тѣлахъ не отъ кого-либо другого, какъ отъ Зиждителя Бога, который есть творецъ ихъ и тѣлъ⁴⁾.

Хотя каждая изъ приведенныхъ формулъ, выражающихъ вѣру церкви восточной и западной и даетъ основаніе для разныхъ разъясненій, тѣмъ не менѣе всѣ вмѣстѣ устанавливаютъ совершенно точный и опредѣленный взглядъ церкви на происхожденіе душъ человѣческихъ. „Во всякомъ случаѣ, пишетъ нашъ русскій догматистъ еп. Сильвестръ, въ дальнѣйшее время мы уже не встрѣчаемся съ недоумѣніями по вопросу о происхожденіи 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 говорить Писаніе: прострѣй небо и основай землю, и созидаїй духъ человѣка въ немъ (Зах. 12, 1) и въ другомъ мѣстѣ и возвратится перстъ въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его (Еккл. 12, 7). Даётся же отъ Бога душа тогда, когда образуется тѣло, и сдѣляется способнымъ принять ее и когда она входитъ, то разливается по всему тѣлу подобно тому, какъ огонь въ раскаленномъ жѣлезѣ“. Можно замѣтить, что мнѣніе о твореніи душъ осталось господствующимъ и въ западной церкви, какъ въ средніе вѣка, такъ и въ позднѣйшее время¹⁾.

Святоотеческое ученіе о безсмертіи души человѣческой.

Никакая другая истина, относящаяся къ познанію души человѣческой, не имѣть такого широкаго и всесторонняго значенія въ христіанскомъ ученіи, какъ истина безсмертія души человѣческой. Состоя въ тѣснѣйшей связи почти со всѣми основными догматами христіанской религіи, истина безсмертія души при отрицаніи и всякому ложному истолкованіи ея кореннымъ образомъ измѣняетъ все христіанское міровоззрѣніе.

Чтобы судить о ея глубокомъ религіозно-догматическомъ значеніи, достаточно указать на ея неразрывную связь съ истиной бытія Божія. Эта послѣдняя стоитъ и падаетъ въ связи съ принятіемъ или отрицаніемъ первой. „Если нѣть загробнаго суда“, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, „то Богъ, судя по-человѣчески, несправедливъ; а если Богъ несправедливъ, то Онъ и не Богъ; когда же онъ не Богъ,—все попало просто: нѣть ни добродѣтели, ни порока“²⁾.

Вся, такъ сказать, эсхатологическая часть христіанской догматики, гдѣ трактуется о конечныхъ цѣляхъ міра и гдѣ Богъ является какъ выполнитель своихъ промыслительныхъ предначертаній о человѣкѣ, всецѣло опирается на безсмертіе души человѣческой. Безъ признанія этой истины вся система христіанской догматики рушится сама собою. Въ самомъ дѣлѣ, если душа наша со смертію прекращаетъ свое бытіе, то догматъ воскресенія мертвыхъ лишается своего значенія, второе

¹⁾ Оп. пр. док. б.-р. Еп. Сильв. т. III, стр. 327.

²⁾ Св. І. Злат. бесѣд. на посл. къ Колосс.

¹⁾ Крат. изл. Бож. докм. гл. IX. Хр. Чт. IX. IV. 221.

²⁾ См. выше.

³⁾ Epist. 15. ad. Turrub. с. 9; см. оп. пр. докм. б.-р. Еп. Сильв. т. III. 326.

⁴⁾ Ibid. стр. 10.

пришествіе Христово становится излишнимъ, преобразованіе міра не можетъ тогда касаться человѣка, и даже всемірный судъ, какъ величайшій актъ божественнаго правосудія, не можетъ имѣть для насъ никакого значенія. А что сказать о возстановленіи падшаго человѣка чрезъ пришествіе на землю Сына Божія и ниспосланіе св. Духа? Съ отрицаніемъ безсмертія души теряетъ свой смыслъ и этотъ коренной догматъ христіанской религії, а съ нимъ падаетъ и все христіанство.

Но истина безсмертія души человѣческой не есть только отвлеченная теоретическая истина, носящая чисто догматический характеръ и не имѣющая жизненно-практическаго значенія. Напротивъ, эта истина принадлежитъ къ разряду тѣхъ вѣрованій человѣчества, которая сопровождаются для него величайшими практическими послѣдствіями. Вся настоящая жизнь человѣческая какъ личная, такъ и общественная, въ своемъ глубочайшемъ основаніи зиждется на вѣрѣ въ безсмертіе и въ этой же самой вѣрѣ заключается объясненіе и разгадка всего смысла, значенія и конечной цѣли земной человѣческой жизни. „Ученіе о воскресеніи и въ догматахъ служитъ руководствомъ для насъ, благоустроетъ и жизнь нашу, освобождаетъ и промыслъ Божій отъ всякаго обвиненія. Какъ невѣрованіе въ него раstraиваетъ нашу жизнь, наполняетъ ее безчисленными бѣдствіями и ниспровергаетъ все; такъ вѣрованіе убѣждаетъ насъ въ бытіи Промысла, располагаетъ тщательно заботиться о добродѣтели и съ великою ревностью избѣгать пороковъ и наполняетъ душу спокойствіемъ и миромъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто не ожидаетъ воскресенія и не вѣритъ, что онъ отдастъ отчетъ за свои здѣшнія дѣла, а думаетъ, что все ограничивается настоящею жизнью и за нею нѣтъ больше ничего, тотъ не будетъ заботиться о добродѣтели, да и какъ онъ будетъ заботиться, когда не ожидаетъ никакого воздаянія за труды? Не отстанетъ и отъ зла, не ожидая себѣ никакого наказанія за злыхъ дѣлъ своихъ“¹⁾.

Но если вѣра въ безсмертіе души сообщаетъ жизни глубокій смыслъ, то сомнѣніе въ этой истинѣ лишаетъ ее всякой разумности. Теряя вѣру въ безсмертіе, человѣкъ долженъ или отчаяться въ жизни, не видя въ ней смысла, или же пре-

¹⁾ Тв. св. І. Злат. т. II. 458. 466.

даться грубо-чувственнымъ удовольствіемъ, согласно словамъ апостола: „ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ“ (І Кор. 15. 32). Тогда человѣкъ естественно долженъ превратиться въ скота или звѣря и даже стать ниже ихъ. „Если нѣтъ жизни будущей“, то, по замѣчанію св. Іоанна Златоуста, „мы гораздо презрѣніе тварей, созданныхъ для насъ“¹⁾...

Въ силу тѣсной связи своей съ истинной бытія Божія и со всѣми основными догматами христіанской религії, а также и въ виду нравственно-практическаго значенія, истина безсмертія души принадлежитъ къ числу тѣхъ необходимыхъ и неизбѣжныхъ человѣческихъ убѣжденій, которыхъ нельзя отвергнуть никакими разумными доводами: она есть самая основная и самая высшая идея человѣческаго бытія, изъ которой вытекаютъ всѣ остальные высшія идеи, управляющія и руководящія нашею жизнью. Сомнѣніе въ ней или легкомысленное невѣріе является лишь результатомъ эгоизма или же насильственного внушенія со стороны. Не вѣрутъ въ эту истину, по замѣчанію св. Іоанна Златоуста, „люди, идущіе оскверненными путями, и проводящіе нечистую жизнь“... и это потому, что „обремененная грѣхами совѣсть, страшась будущаго воздаянія и не желая находить утѣшенія въ перемѣнѣ къ лучшему, старается успокоить себя невѣріемъ“²⁾.

Идея безсмертія души до такой степени глубоко коренится въ духѣ человѣческомъ, что св. Іоаннъ Златоустъ сомнѣніе въ ней приписываетъ внушенію самого діавола. „Сомнѣніе въ воскресеніи есть внушеніе діавольское. Діаволъ старается это внушить не только для того, чтобы не вѣрили воскресенію, но чтобы прекратить и дѣла добродѣтели“³⁾.

Понятно отсюда, почему отцы церкви безсмертіе души признавали самымъ существеннымъ свойствомъ души человѣческой, указывая на это свойство въ самомъ понятіи и определеніи, какъ неотъемлемый и основной признакъ ея. Такъ опредѣляли и мыслили душу человѣческую св. Антоній Великій, Аѳанасій Великій, св. Кириллъ Іерусалимскій, св. Григорій Богословъ, св. Іоаннъ Златоустъ, св. Исидоръ Пелусіотъ, бл.

¹⁾ Тв. св. І. Злат. Бесѣд. на ев. Іоан. ч. I. 543 и на 1 посл. Корине. ч. I. 304.

²⁾ Idem.

³⁾ Idem.

Феодоритъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, бл. Августинъ и другіе. Всѣ они на ряду съ прочими основными свойствами души указывали на бессмертіе, называя самую душу то „существомъ бессмертнымъ“ ¹⁾, „сущностью бессмертною“ ²⁾, или просто „бессмертною“ ³⁾, то „существомъ непрестанно текущимъ“, „струей Безконечнаго Свѣта“, „божественнымъ и неугасимымъ свѣтомъ“ ⁴⁾, „естествомъ бессмертнымъ“ и другими многразличными именами, всестороне уясняющими ихъ положительное и твердое убѣжденіе въ неразрушимости и бессмертности бытія души человѣческой.

Общее вѣрованіе церкви христіанской въ бессмертіи души отражалось въ возрѣніяхъ святыхъ отцевъ и церковныхъ писателей и на смерть человѣка, которая не есть, по ихъ учению, полное прекращеніе бытія, а лишь временное отрѣшеніе души отъ тѣла. На языкѣ святыхъ отцевъ церкви смерть называется, то „переходомъ“ души изъ жизни настоящей въ „объятія Господа“ ⁵⁾, то „восхищеніемъ отселѣ“ и „освобожденіемъ отъ тенетъ вѣка“ ⁶⁾ или „отшествіемъ въ добрый и блаженный путь въ страну святую, святую и вѣчную“ ⁷⁾, „Что блаженнѣе, воскликаетъ св. Кипріанъ, какъ, оставивъ міръ, идти къ небу, оставивъ людей, стать между ангелами, разорвавъ оковы вѣка, стать предъ лице Божіе“ ⁸⁾. Такія же чувства, мысли и надежды выражали мужи апостольскіе св. Игнатій Богоносецъ, Климентъ Римскій и Поликарпъ, а также св. Іоаннъ Златоустъ, св. Діонисій Александрійскій, Григорій Назіанzenъ, Василій Великій, Епифаній и др. ⁹⁾. Что касается нашихъ церковныхъ богослуженій, то вѣрованіе въ бессмертную загробную жизнь составляетъ, можно сказать, самое существенное содержаніе ея церковно-богослужебныхъ

¹⁾ Св. Ант. Наста. для правств. гл. 124. Хр. Чт. 1821 I.

²⁾ Хр. Чт. 1824. II. 222.

³⁾ Св. Кир. Іерус. Огл. поуч. IV. О душѣ. Москв. 1855, стр. 60.

⁴⁾ Св. Гр. Богосл. Тв. св. отц. III. 116. О мірѣ. IV. 227.

⁵⁾ Св. Кипріанъ. Epist. 15; См. Пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. 458.

⁶⁾ Idem. De mostalitate.

⁷⁾ Св. Ефремъ. Слово о почивш. Хр. Чт. 1841. I.

⁸⁾ Св. Кипр. Epist. 26.; См. Пр. догм. бог. Арх. Филар. т. II. 458.

⁹⁾ Относящіяся сюда мѣста собр. въ Прав. догм. бог. Арх. Филар. т. II. 458.

пѣснопѣній. Та же мысль ясно проглядываетъ во взглядѣ отцевъ церкви и на тѣло, какъ временное жилище души ¹⁾, и на самую душу ²⁾.

Все святоотеское учение о состояніи душъ по смерти до всеобщаго суда также проникнуто мыслю о томъ, что душа и послѣ отрѣшенія ея отъ тѣла продолжаетъ самостоятельную и сознательную жизнь. Въ этомъ случаѣ для насъ важно то всеобщее вѣрованіе церкви, что души не прекращаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ своего существованія, а продолжаютъ жить сознательною жизнью: души праведныхъ наслаждаются миромъ и радостями предъ Богомъ ³⁾, а грѣшники, умершие безъ раскаянія, отходятъ на мѣста мученія въ ожиданіи грознаго суда Божія ⁴⁾. Общее вѣрованіе всѣхъ христіанъ въ необходимость молитвъ объ умершихъ подтверждаетъ ту же истину ⁵⁾.

Ученіе отцевъ церкви о состояніи душъ умершихъ людей до всеобщаго суда не вполнѣ достаточно уясняетъ истину бессмертія души, ограничиваясь утвержденіемъ лишь той истины, что души не умираютъ вмѣстѣ съ тѣломъ, но не доказывая того, чтобы они продолжали свое существованіе вѣчно послѣ этого всемірного суда. Восполненіемъ этой стороны въ учениіи отцевъ церкви о душѣ служить то общее ихъ вѣрованіе, по которому души умершихъ послѣ окончательного всеобщаго суда Божія получаютъ возмездіе каждая по мѣрѣ заслугъ своихъ; причемъ грѣшники за свое нечестіе подвергаются вѣчнымъ мученіямъ, а праведники въ удѣль свой получаютъ вѣчное блаженство въ единствѣ съ Богомъ. Подтвержденіемъ истины бессмертія души въ этой части учения церкви служить и прямое сужденіе отцевъ церкви о состояніи осужденныхъ грѣшниковъ, преданныхъ вѣчному и неугасимому огню геенскому ⁶⁾, и ясное учение ихъ о состояніи душъ праведниковъ ⁷⁾ и, наконецъ, общее

¹⁾ Св. Іуст. Мучен.

²⁾ Св. Григор. Богосл. О мірѣ. IV. 227.

³⁾ См. мѣста, сюда относящ. пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. стр. 457—459.

⁴⁾ Ibid. 460.

⁵⁾ Ibid. 514. 515.

⁶⁾ Ibid. 461—462.

⁷⁾ Ibid. 527.

вѣрованіе ихъ въ нескончаемость состоянія осужденныхъ¹⁾ и оправданныхъ.

Косвенное подтверждение истины бессмертія души находимъ также и въ ученіи церкви о преобразованіи міра, когда небо и земля подвергнутся огненному очищенію, а на мѣсто его явится новая небо и земля, гдѣ будетъ пребывать новый человѣкъ²⁾.

Таково общее вѣрованіе церкви христіанской въ истину бессмертія души человѣческой и такова положительная сторона святоотеческаго о семъ ученія. Но ближайшее разсмотрѣніе истины бессмертія души на основаніи святоотеческой литературы открываетъ въ этой истинѣ не мало разныхъ сторонъ, требующихъ тщательного изслѣдованія. И прежде всего долженъ подлежать нашему решенію вопросъ о томъ, какъ понимали святые отцы церкви самое бессмертіе и всѣ ли они соединяли съ этимъ свойствомъ души человѣческой одинаковое понятіе?

Умѣстность и необходимость решенія вопроса о бессмертіи души человѣческой вытекаетъ изъ того, что сами отцы церкви, при полномъ согласіи ихъ ученія, употребляютъ это слово въ двухъ различныхъ смыслахъ. Смерть на языкѣ святоотеческомъ имѣеть двоякое значеніе: смерть физическая, прекращающая жизнь тѣлесную и способствующая отрѣшенію души отъ тѣла, и смерть духовная, состоящая въ удаленіи человѣка отъ Бога, какъ источника свѣта и добра. Въ этомъ смыслѣ именуются смертными души грѣшниковъ³⁾ и вообще людей, потерявшихъ вѣру въ Бога и утратившихъ истинное вѣданіе⁴⁾, или же страдающихъ уныніемъ, смущеніемъ, кружениемъ, озѣреніемъ и тьмою⁵⁾. Соответственно этому и жизнь также понимается въ двоякомъ значеніи—въ смыслѣ обладанія его по природѣ и въ смыслѣ жизни духовной, состоящей въ общеніи съ Богомъ. „Человѣкъ“, говоритъ Ермъ, „до принятія имени Сына Божія мертвъ“, хотя и живъ по естеству,

¹⁾ Ibid. 518.

²⁾ Ibid. 503. 504.

³⁾ Тв. св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 2. стр. 210.

⁴⁾ Св. Кир. Алекс. тв. св. отц. 1882 г. кн. 1. стр. 77.

⁵⁾ Св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 3. стр. 217. 218.

„но какъ скоро приметъ эту тягость, отлагаетъ мертвость и воспринимаетъ жизнь“¹⁾. Такъ какъ бессмертіе есть жизнь, не имѣющая предѣла во времени, то и оно понималось отцами церкви различно. Бессмертіе принадлежитъ душѣ прежде всего по ея природѣ, какъ духовной сущности, продолжающей свое самостоятельное существование по смерти тѣла. Въ этомъ смыслѣ душа именуется бессмертною всѣми отцами церкви. Бессмертіе души по ея духовной природѣ, не могущей подвергнуться уничтоженію, отличается отъ бессмертія по ея заслугамъ и благодати. Въ этомъ значеніи отцы церкви называютъ бессмертіемъ самое наслажденіе души вѣчною и блаженною жизнью, когда она удостоится близости къ Богу и въ ощущеніи его будетъ почерпать источникъ духовной жизни. Св. Исаакъ Сиринъ самую жизнь бессмертную опредѣляетъ какъ „ощущеніе въ Богѣ“²⁾ и ощущеніе бессмертной жизни, какъ „видѣніе Бога“³⁾. Въ этой блаженной жизни человѣка въ общеніи съ Богомъ полагаетъ залогъ бессмертія души человѣческой и св. Ириней Ліонскій, выражаящий эту мысль яснѣе и полноѣ другихъ отцевъ церкви. „Человѣкъ“, говоритъ онъ, „умерщвленъ грѣхомъ, и потому только въ источнике жизни можетъ снова почерпнуть для себя жизнь. Мы не могли бы иначе получить бессмертіе и нетлѣніе, если бы не были соединены съ бессмертнымъ и нетлѣннымъ (т. е. съ Богочеловѣкомъ); тогда только тлѣнное будетъ поглощено нетлѣннымъ и смертное бессмертнымъ... Тѣхъ, которые хранятъ любовь свою къ Богу, Господь ведетъ въ общеніе съ Собой; общеніе же съ Богомъ есть жизнь, свѣтъ и наслажденіе всѣми находящимися у него благали. Поелику невозможно жить безъ жизни, существо же жизни въ общеніи съ Богомъ, общеніе же съ Богомъ состоить въ томъ, чтобы созерцать Бога и пользоваться его любовью,—то слѣдуетъ, что люди узрять Бога и будутъ жить, заимствуя бессмертіе отъ созерцанія Бога“⁴⁾.

¹⁾ Св. Ермъ. Рус. пер. Преображен. стр. 236.

²⁾ Св. Ир. Сир. тв. св. отц. 1854 г. кн. 3. стр. 197.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Св. Ир. Ліон. т. III. 19. IV, 37. V, 27.

Такое понятие о бессмертии души, какъ вѣчномъ общеніи и близости съ Богомъ, источникомъ жизни, дасть, повидимому, основаніе заключать о томъ, что душа можетъ подвергнуться смерти духовной, смерти второй. (Апок. 20. 14), когда она, по своей грѣховности, будетъ удалена отъ этого источника. Исходя изъ этой мысли, некоторые отцы церкви, хотя и не отрицаютъ бессмертия души по ея природѣ, но главное основаніе для него полагаютъ не въ ней самой, а въ Богѣ, благоволившемъ призвать ее къ бессмертию. „Богъ, сотворилъ человѣка, пишетъ св. Феофиль Антиохійскій, ни смертнымъ, ни бессмертнымъ, но... способнымъ къ тому и другому, чтобы, если устремится онъ къ тому, что ведетъ къ бессмертию, исполняя заповѣдь Божію, получилъ отъ Него въ награду за это бессмертие и сдѣлался бы Богоподобнымъ, если же уклонится къ дѣламъ смерти, не повинуясь Богу, самъ былъ бы виновникомъ своей смерти“¹⁾

Не отрицая за душей бессмертия по ея природѣ и бытію, Св. Густинъ истинное бессмертие полагаетъ въ той бессмертной блаженной жизни, которую даруетъ Богъ соотвѣтственно нашимъ нравственнымъ заслугамъ. „Мы научены, пишетъ Св. Густинъ мученикъ, „что обезсмертиваются одни только приблишившіеся къ Богу, по святости и добродѣтели, и вѣруемъ, что жившіе неправедно и не перемѣнившіе наказываются въ вѣчномъ огнѣ“²⁾, конечно, продолжая свое существованіе и сохраняя сознаніе.

Согласно съ этимъ воззрѣніемъ Феофила Антиохійскаго, самое бессмертие, понимаемое въ этомъ смыслѣ, даруется Богомъ какъ награда, ибо „почести..., замѣчаетъ Иоаннъ Карпаѣскій, даются вмѣстѣ съ бессмертиемъ“. Углубляясь въ эти два различные понятия о бессмертии души по ея духовной и нетленной природѣ и по дѣйствію благодати Божіей, св. Григорій Двоесловъ называетъ душу человѣка въ одно и тоже время и смертною, хотя она никогда не прекращаетъ своего бытія, и бессмертною, хотя и можетъ умереть для вѣчного блаженства. „Поелику, говоритъ онъ, жизнь именуется двояко, то двояко

¹⁾ Ad. Antholic. lib. II и 27; см. Он. пр. догм. бог. Еп. Сильв., т. III. стр. 249.

²⁾ Apolog. I. 21. pag. 56.

надо понимать и смерть. Ибо иное жизнь наша въ Богѣ и иное, что мы созданы и сотворены, т. е. иное жить блаженно и иное жить бытіемъ. Такимъ образомъ разумѣютъ, что душа и смертна и бессмертна. Смертна потому, что лишается блаженной жизни; бессмертна потому, что никогда не перестаетъ жить и не можетъ потерять жизни своей природы, хотя была бы осуждена на вѣрную смерть. Въ первомъ случаѣ она теряетъ блаженное бытіе, но не теряетъ бытія. Оттого она и терпитъ смерть безъ смерти, ущербъ безъ ущерба, конецъ безъ конца, такъ что ея смерть бессмертна, ущербъ неущербляемый, конецъ безконечный“¹⁾.

Эту же самую мысль св. Григорій Двоесловъ кратко выражаетъ въ другомъ мѣстѣ: „Душа человѣческая, говоритъ онъ, такъ бессмертна, что можетъ умереть, и такъ смертна, что не можетъ умереть..., скажу кратко: она и бессмертно-смертна и смертно-бессмертна“²⁾.

Какъ же понимать свойство бессмертия души человѣческой по самой ея духовной природѣ?

Бессмертие души, по воззрѣнію отцевъ церкви понималось въ смыслѣ вѣчнаго и нескончаемаго существованія, превосходящаго всякие предѣлы времени. Однако идея абсолютной вѣчности Божества не допускаетъ, чтобы бессмертие души было тождественнымъ съ Божественною вѣчностью, и отцы церкви ясно отличали понятіе вѣчности въ примененіи къ Богу отъ такого же понятія въ отношеніи и къ душѣ человѣческой, приписывая этой послѣдней только относительную вѣчность.

По определенію св. Григорія Богослова, „вѣчность ни время, ни часть времени, потому что она неизмѣрима; но что для насъ время, измѣримое теченіемъ солнца, то для вѣчныхъ вѣчность, нѣчто соединенное съ вѣчно существующимъ“³⁾. Ясно, что время есть отрицаніе начала и конца, прошедшаго и будущаго; она есть какъ бы нераздѣльное настоящее. Въ этомъ смыслѣ вѣченъ и Богъ. „Онъ всегда былъ, есть и буд-

¹⁾ S. Greg Dial. lib. IV cap. XLV. tom. secund. pag. 301. См. сист. св. уч. св. отц. церкви о душѣ. Свящ. Кашм. стр. 170—171.

²⁾ S. Greg. Moral. lib. IV. in. cap. III ibid. стр. 170.

³⁾ Orat. XXXVIII. См. догм. бог. св. Гр. Бог. свящ. Н. Виногр.

деть, или лучше... Онъ всегда существует. Онъ—Сыи, потому что, соединяя въ семъ все, онъ имѣетъ бытіе безначальное и бесконечное и представляетъ Собою какъ бы нѣкоторое бѣмѣрное и безпределное море естества, простирающееся за предѣлы всякаго представлениія о времени и естествѣ¹⁾). Напрасно доказывать, что никто изъ св. отцевъ церкви не соединялъ и не могъ соединять тожественного понятія къ бѣсмѣрію души человѣческой. Св. Исидоръ Пелусіотъ, называя душу „разумною и бѣсмѣрною“, въ тоже время объясняетъ, что „она не единосущна Божественной и Безначальной природѣ, напротивъ, различествуетъ отъ Нея столько, сколько тварь должна быть отмѣнена отъ Творца²⁾). Смѣщеніе двухъ духовныхъ природъ, тварной и абсолютной, какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ отношеніи продолжительности бытія и не имѣть места въ твореніяхъ отцевъ церкви и всегда преслѣдовалась ими, какъ такое заблужденіе, которое влечетъ за собою пагубныя и еретическія воззрѣнія на душу человѣка. Прежде всего, по ихъ ученію, душа человѣческая не безначальна, но, какъ и всякая тварь, получила свое начало во времени. „Одинъ только Богъ Господь всяческихъ, существуетъ безъ начала и безъ конца, истинно и всегда тотъ же, и такимъ же образомъ³⁾). Но имѣеть ли она конецъ? Получивъ начало своего бытія отъ Творца, она, какъ не самобытная, продолжаетъ свое существованіе безъ конца только по волѣ своего Создателя, потому, что „все, Имъ сотворенное, хотя и получаетъ начало своего происхожденія..., но продолжаетъ существовать въ долготу вѣковъ, по волѣ Творца Бога“⁴⁾.

Указывая на эту зависимость души человѣческой по ея бытію по волѣ Всемогущаго Творца, св. Иустинъ Философъ не усматриваетъ ничего невозможнаго въ томъ, что она по той же самой причинѣ и вовсе прекратить свое существованіе. „Если душа живетъ“, разсуждаетъ онъ, „то живеть не

¹⁾ ibid.

²⁾ Св. Ис. Пел. Письм. Исид. діак. Хр. Чт. 1828 XXXII 45.

³⁾ Iren. lib. cap. XXXIV 2. См. у Кашм. стр. 192.

⁴⁾ ibid.

потому, что сама есть жизнь, а потому, что причастна жизни... Причастна же она жизни потому, что Богъ хочетъ, чтобы она жила; а если бы Богъ захотѣлъ, чтобы она болѣе не жила, могла бы и перестать нѣкогда жить, потому что душѣ не свойственно жить такъ, какъ Богу¹⁾.

Такое понятіе о бѣсмѣріи души человѣческой мы вынуждаемся принять, несмотря даже на то, что душа по свойствамъ своей природы не подвержена тлѣнію и разрушенію. Въ этомъ отношеніи душа, пишетъ св. Ириней Ліонскій, можетъ быть признана бѣсмѣрною и вѣчною въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ бѣсмѣрна и вѣчна видимая природа, продолженіе существованія которой зависитъ отъ воли Творца.

„Какъ небо, которое надъ нами, твердь, солнце, луна, звѣзды и всѣ украшенія ихъ сотворены изъ небытія, и въ продолженіи толикаго времени пребываютъ по волѣ Божіей; такъ равно никто не погрѣшилъ, если подобнымъ образомъ будетъ думать о душахъ, духахъ и вообще всемъ сотворенномъ. Какъ тѣло само по себѣ не есть душа, но только принимаетъ видъ жизни души; такъ и душа сама по себѣ не есть жизнь, но принимаетъ потребную для себя жизнь отъ Бога“²⁾.

Какое же увѣреніе въ истинѣ бѣсмѣрія души представляютъ съ своей стороны св. отцы и учители христіанской церкви первыхъ вѣковъ?

Существованіе души человѣка по раздѣленію ея съ тѣломъ было общимъ вѣрованіемъ церкви. Св. отцы и подвижники христіанскіе всегда и неизмѣнно ставили это вѣрованіе въ числѣ наилучшихъ чаяній своей души и самыхъ живѣйшихъ убѣжденій своего сердца и доказывали это не только ученіемъ и словами своими, но и самимъ дѣломъ, всей жизнью своею. Считая настоящую жизнь только временемъ подвиговъ, доставляющихъ человѣку право на вѣчное блаженство, они ставили ни во что временное благополучіе и всегда жертвовали имъ для жизни будущей. Цѣлые сонмы мучениковъ за вѣру христову, преподобныхъ, безсребренниковъ, постниковъ, молчальниковъ, пустынниковъ, исповѣдниковъ, праведныхъ, пренебрег-

¹⁾ Dialog. cum. Tryh. n. 6.

²⁾ lb. II 64—65.

шихъ временными благами ради вѣчнаго блаженства, всею своею многострадальною жизнью доказали, что истина безсмертія осязательнѣе и ощутимѣе, выше и цѣннѣе самой жизни. „Если отнюдь мертвые не встаютъ“, говоритъ въ возраженіе не признающимъ истины безсмертія св. Ефремъ Сиринъ, „и все написанное въ новомъ и ветхомъ завѣтѣ ложно: то мученики, предавши тѣла свои на такія мученія ради будущей жизни, и все святые были въ заблужденіи. Видишь ли, несчастный, сколько святыхъ, и не только святыхъ, но и Владыку всѣхъ святыхъ скверныя уста твои содѣлали лжецами?“ ¹⁾.

Какъ и въ другихъ вопросахъ, касающихся души человѣческой, такъ и въ вопросѣ о ея безсмертіи отцы церкви искали главной опоры прежде всего въ Священномъ Писаніи, заимствуя изъ него основаніе своей увѣренности въ этой истинѣ. Почти всѣ главнѣйшія мѣста Свящ. Писанія Ветхаго ²⁾ и Новаго ³⁾ Завѣта по вопросу о безсмертіи души мы встрѣчаемъ въ ихъ твореніяхъ и почти всѣ они подвергнуты тщательному и пространному ихъ истолкованію. Въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ неоднократно именуетъ себя Богомъ Авраама, Исаака и Іоакова, Богомъ живыхъ, а не мертвыхъ и несуществующихъ, потому что иначе было бы несообразно съ вѣчностью представлять Его Богомъ небытія. „Сказанное Моисею изъ купины“, (Исх. 3. 6) утверждаетъ Іустинъ Философъ, „указываетъ на то, что умершіе продолжаютъ существовать“ ⁴⁾.

Еще опредѣленіе свою вѣру въ безсмертіе души выражаетъ Св. Давидъ, который, по словамъ Иринея, говоритъ: „и душа моя Тому будетъ жить“. (Пс. 21. 30) ⁵⁾ „Что душа безсмертна“, пишетъ Св. Епифаній, „сему явно научилъ Господь, и прямо Самъ и透过 Соломона“, говоря: „души пра-

1) Тв. Еф. Сир. т. III. 204—209.

2) Быт. 15, 1; Быт. 25, 8, 9; 49, 32; Ис. 3, 6; Мате. 22, 32; Быт. 45, 9; Ис. 6, 4; 1 Пар. 29, 15; Быт. 37, 35; Чис. 16, 30; Йов. 3. 11, 19; Ис. 14, 9; Быт. 37, 35; Пс. 72, 96; Евкл. 12, 7.

3) Мѣ. 10, 29; Лук. 16, 19, 31; Йоан. 12, 25; Мате. 19, 29; Йоан. 14, 19; 1 Петр. 1, 3—5; Евр. 9, 12.

4) S. Iren. V. cap. VI. I; См. у Кашм. стр. 173.

5) S. Epiphan. adves. haeres. IIb. I. См. у Кашм., стр. 172.

ведныхъ въ рукѣ Божіей, и мученіе не коснется ихъ. Въ глазахъ неразумныхъ они казались умершими, и исходъ ихъ считается погибелю, и отшествіе отъ насъ уничтоженіемъ; но они пребываютъ въ мирѣ, ибо хотя они въ глазахъ людей и наказываются, но надежда ихъ полна безсмертія“.

Книги пророковъ, по свидѣтельству христіанского писателя Лактанція, всѣ направляются къ тому, чтобы свидѣтельствовать о высшемъ назначеніи человѣка, состоящемъ въ его служеніи Богу и въ полученіи чрезъ это вѣчнаго блаженства ¹⁾.

Тою же мыслю о безсмертіи души проникнуто и все новозавѣтное ученіе. Призываю коринескихъ христіанъ къ мужественной борьбѣ съ испытаніями, во имя блаженства вѣчной жизни, св. Климентъ епископъ римскій, ободряетъ ихъ слѣдующими словами Іисуса Христа, сказанными Петру: „не бойтесь убивающихъ васъ и не могущихъ ничего болѣе сдѣлать, но бойтесь того, кто послѣ смерти вашей имѣеть власть надъ душою и тѣломъ“ (Мѣ. 10, 28; Лук. 12, 45) ²⁾ и далѣе замѣчаетъ, что „обѣщаніе Христово велико и дивно, именно: покой будущаго царства и вѣчной жизни“. На вопросъ: „откуда видно, что во время смерти душа не умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ“, св. Аѳанасій Великій, ссылаясь на то же мѣсто слова Божія, говоритъ, что Сынъ Божій и Слово Іисусъ Христосъ ясно наставляетъ наше смертности тѣла и безсмертности нашей души, говоря это. „Ясно, что душа безсмертна“ ³⁾. Ту же истину удостовѣряетъ Господь въ другомъ мѣстѣ вразумительной притчею „о богатомъ и Лазарѣ“, изъ которыхъ одинъ представляется покоящимся въ нѣдрахъ Авраамовыхъ по отложеніи тѣла, а другой среди мученій разговаривающимъ съ Авраамомъ (Лк. гл. 16). „На умершемъ Лазарѣ Господу угодно было показать могущество Свое, что дѣйствительно воскрешаетъ онъ мертвыхъ, а не словомъ только проповѣдуетъ воскресеніе“ ⁴⁾.

Излишни и бесполезны поэтому всѣ мудрованія людей, отвергающихъ и вѣчность мученій,—слово Господне непреложно

1) Лакт. Бож. наст. кн. 4, стр. 124.

2) Св. Клим. Еп. Римс. пер. Преображен. стр. 122.

³⁾ Ibid.

4) Тв. св. Ефр. Сир. т. 5. 128.

⁵⁾ Ibid.

и исполнится въ точности. Св. Василій Великій учитъ: „Господь то рѣшительно говоритъ, что *идутъ сіи во маку вѣчную* (Ме. 25, 46), то отсылаетъ иныхъ *во огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его* (41), а въ другомъ мѣстѣ именуетъ *огену огненнюю* и присовокупляетъ: *идѣже червь ихъ не умираетъ, и огнь не угасаетъ* (Марк. 9, 47, 48), и еще древле о некоторыхъ предрекъ черезъ пророка, что *червь ихъ не скончается и огнь ихъ не угаснетъ* (Исаія 66, 24). поэтому если если при такомъ числѣ подобныхъ свидѣтельствъ, находящихся во многихъ мѣстахъ богоуховннаго Писанія, многіе еще, какъ бы забывъ о всѣхъ подобныхъ изрѣченіяхъ и опредѣленіяхъ Господнихъ, обѣщаютъ себѣ конецъ мученію, чтобы свободнѣе отваживаться на грѣхъ; то сіе, конечно, есть одна изъ козней діавольскихъ. Ибо если будетъ когда-нибудь конецъ вѣчному мученію, то и вѣчная жизнь, безъ сомнѣнія, должна имѣть конецъ. А если не смѣешь думать сего о жизни, то какое основаніе полагать конецъ вѣчному мученію? И мученію и жизни равно придается одно слово: *вѣчныи*¹⁾.

Бесмертіе души, по учению отцевъ церкви, предполагается также учениемъ священнаго Писанія о воскресеніи. Изъясня слова апостола Павла: „подобаетъ тѣлѣнному сему облещися въ бесмертіе“ (1 Кор. 15, 53)—св. Іоаннъ Златоустъ спрашиваетъ: „мертвенному—чему? душѣ или тѣлу? очевидно, тѣлу, потому что душа по природѣ бесмертна, а тѣло по природѣ смертно“. Самое воскресеніе тѣла и обновленіе ихъ дѣлается съ тою цѣлію, чтобы душа могла соединиться съ нимъ для совмѣстнаго продолженія жизни, а также для справедливаго возмездія за дѣла, совершенныя человѣкомъ въ составѣ двухъ его природъ²⁾.

Наконецъ, послѣднимъ завершительнымъ доказательствомъ бесмертія души и будущей жизни является величайшій фактъ воскресенія изъ мертвыхъ Спасителя міра Іисуса Христа. Сила этого доказательства несравнима ни съ какими разсужденіями. Во всякомъ разсужденіи, какъ бы убѣдительно оно

1) Св. Вас. Вел. т. 5. 345.

2) Св. Амвросій, Тертул., Кирилл. Алекс., Евсев., Григор., см. прав. догм. бог. Арх. Филар. т. II, стр. 489.

ни было, отсутствуютъ факты, наглядно и убѣдительно свидѣтельствующіе объ истинѣ. Воскресеніе же Христово есть величайшій изъ всемирно-историческихъ фиктовъ, чудо изъ чудесъ, предъ которымъ блѣднѣютъ всѣ остальные факты и тѣмъ болѣе разсужденія объ истинѣ. Оно составляетъ основу всего христіанства, стоящаго и падающаго вмѣстѣ съ нимъ; на немъ утверждаются всѣ наши надежды на вѣчную жизнь послѣ всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ. Дабы никто не сомнѣвался въ дѣйствительности происшедшаго, объ этомъ славномъ событии свидѣльствуетъ намъ тотъ ангелъ, который проповѣдалъ воскресеніе и сказалъ женамъ, что „*воста отъ мертвыхъ Христосъ, начатокъ умершимъ бысть*“. Начатокъ, чьимъ бы былъ начаткомъ, если не воскресающихъ бысть? И какъ Онъ былъ бы начаткомъ, если не воскреснутъ тѣ, которыхъ онъ началъ. *Аще мертвии не встаютъ, то ни Христосъ воста;* такъ одно соединено съ другимъ¹⁾. Уже по одному тому, что Христосъ проповѣдалъ истину бессмертія и запечатлѣлъ ее своимъ славнымъ воскресеніемъ, отцы церкви считали ее внѣ всякихъ сомнѣній, какъ истину непререкаемую и божественную. Всякій, допускавшій сомнѣніе, дѣлалъ Непогрѣшимаго Господа обманщикомъ, низводилъ до степени лжесвидѣтеля и становился такимъ образомъ богохульникомъ. „Какой свидѣтель достовѣрнѣе Бога?“ спрашиваетъ Ефремъ Сиринъ. „Самъ Богъ свидѣльствуетъ, никто да не сомнѣвается, но всѣ вкупе согласно возвоземъ ко Господу и поклонимся ему, говоря: поклоняюсь и вѣрю, что увижу воскресеніе мертвыхъ и жизнь будущаго вѣка“²⁾.

Раскрытие и уясненіе свойствъ бесмертія души, въ виду обстоятельствъ времени, въ силу особенного личнаго интереса къ этому вопросу побуждало св. отцевъ церкви обосновать эту истину разными раціональными доказательствами. Полная противоположность души и тѣла по всѣмъ остальнымъ свойствамъ, наглядно доказанная святыми отцами³⁾, даетъ основаніе и для заключенія о бесмертіи души, какъ свойствѣ также противоположнѣй природѣ конечной матеріи. Такое

1) Св. Іоан. Злат. Бесѣд. на 1 посл. къ Кор. ч. 2, 330, 332, 334. Тв. т. II. 471.

2) Тв. Св. Еф. Сир. т. 3. 209. 3) См. выше

заключение вытекает изъ анализа коренныхъ особенностей духовной природы души—такъ называемой простоты или несложности души и ея самодѣятельности. На основаніи этихъ свойствъ построилъ свои доказательства о бессмертіи души св. Аѳанасій Александрійскій, Григорій Нисскій, Максимъ Исповѣдникъ, Лактанцій, священно-мученикъ Ириней и др.

Отцы церкви ясно представляли, что если душа противуположна тѣлу въ коренныхъ своихъ началахъ, то она должна быть противуположной ему и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, а если тѣло, какъ часть матеріи, разрушимо и конечно, то душа, какъ духъ, безконечна и вѣчна. „Въ сей истинѣ“, говоритъ св. Аѳанасій Александрійскій, „всего легче можно удостовѣриться изъ познанія тѣла и его различія отъ души. Ибо если ясно доказано, что душа отлична отъ тѣла и тѣло по природѣ смертно, то необходимо признать душу бессмертною потому самому, что она не подобна тѣлу“¹⁾.

Но этотъ аргументъ, приводимый Аѳанасіемъ Александрійскимъ, только отчасти приводить насъ къ мысли о бессмертіи души. Логическое заключеніе отъ несходства духа и матеріи въ коренныхъ своихъ началахъ къ заключенію о несходствѣ и противоположности во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ имѣть значительную часть вѣроятности, но не можетъ заключать въ себѣ полной достовѣрности и доказательности. Чтобы сообщить полную доказательность истинѣ бессмертія души, необходимо обосновать ее на существенныхъ свойствахъ самой души, составляющихъ полную противоположность матеріи. Въ этомъ случаѣ, истина бессмертія, заимствуя свою силу изъ доказанной раньще истины, сама собою будетъ вытекать изъ готовыхъ основаній, какъ изъ своего источника. Такого рода доказательство, логически вытекающее изъ разсмотрѣнія свойства простоты души, мы находимъ у Максима Исповѣдника. „Смерть, говоритъ онъ, разрѣшеніе отъ одежды мертвыхъ кожъ, не касается души: ибо какъ можетъ разрѣшиться то, что несложно“²⁾.

¹⁾ Св. Аѳан. Алек. О томъ, что чл. мож. поз. Бога. Хр. чт. 18, 37. IV. 121.

²⁾ Gregor. Nyssen. Cathechet. oratio cap. VIII. Том. prim. pag. 422. См. у Каны.

Въ самомъ дѣлѣ, будучи существомъ простымъ и несложнымъ, чуждымъ материальной сложности, душа наша не можетъ подлежать раздробленію, разложенію или окончательному уничтоженію, подобно вещественному предмету. Всякій материальный предметъ, въ силу общаго всѣмъ тѣламъ свойства дѣлимости, можетъ быть раздѣляемъ, дѣлимъ и даже уничтожаемъ. Самое уничтоженіе или прекращеніе бытія извѣстнаго предмета есть ничто иное, какъ раздѣленіе материальныхъ частицъ его составляющихъ, вслѣдствіе чего предметъ перестаетъ существовать въ томъ видѣ, въ какомъ былъ до этого разложенія. Душа же, какъ сущность духовная, не можетъ подвергаться такому дѣйствію физическихъ причинъ и сама по себѣ, по своей недѣлимости и неразлагаемости, не можетъ быть подвергнута никакому измѣненію, а тѣмъ болѣе уничтоженію. На этомъ основаніи св. Максимъ Исповѣдникъ со всею рѣшительностью утверждаетъ, что „бессмертіе должно слѣдовать за простотою“ и дальше уясняетъ, какимъ образомъ первая истина съ неизбѣжностью слѣдуетъ за второю. Въ этомъ разсужденіи христіанского философа особенно нужно отмѣтить мысль, по которой душа наша бессмертна не только потому, что она не вещественна, проста и недѣлима, а потому еще, что она, какъ существо духовное, не находитъ въ себѣ причинъ, которыя бы подвергли ее разрушенію. Въ природѣ самой души мы не можемъ искать такой причины, такъ какъ никакое бытіе, ни духовное, ни материальное само собою не разрушается безъ воздействиія сторонней причины. Поэтому мы должны искать означенную причину въ существѣ нашей души, слѣдовательно, въ природѣ материальной. Но никакая физическая причина не можетъ уничтожить простого и недѣлимаго бытія. Отсюда слѣдуетъ неизбѣжное заключеніе, что душа бессмертна.

Вотъ какъ разсуждаетъ обѣ этомъ смы св. Максимъ Исповѣдникъ; „Изъ существующаго, говоритъ онъ, ничто не разрушается само собою, иначе оно не составлялось бы и сначала. Ибо, что разрушаются, то разрушается противнымъ. Поэтому разрушающееся таково, что оно можетъ разрѣшиться. А что можетъ разрѣшиться, то сложно; сложное многочастно;

слагающееся изъ частей, разумѣется, изъ различныхъ частей слагается; различное не тоже самое: слѣдовательно, душа, будучи простою, не состоящею изъ различныхъ частей, несможна и неразрѣшимою, потому самому будетъ нетлѣнна и бессмертна¹⁾.

Несложность и простота души является причиною бессмертія и по учению св. Иринея. „Душа, какъ не состоящая изъ материальныхъ частей, по учению Иринея, не подвержена разрушенню или потери своего жизненного начала. Въ противоположность тѣламъ, которые съ принятиемъ души получаютъ жизнь, а съ удаленiemъ ея теряютъ, душа бессмертна, потому что жизненное начало есть принадлежность ея существа“²⁾.

Душа чужда всѣхъ свойствъ и качествъ материальной природы, а потому несомнѣнно бессмертна. „Нетлѣнная сущность“, говоритъ Ипполитъ, „не рождаетъ и не рождается, не утомляется, не подвергается болѣзнямъ, не умираетъ, не уязвляется ни гвоздями, ни копіемъ, не проливаетъ ни пота, ни крови. Такова природа ангеловъ и душъ разрѣшившихся отъ тѣла; ибо тѣ и другія сущности отличны отъ видимыхъ и тлѣнныхъ тварей“³⁾.

„Все же подверженное“, какъ бы продолжаетъ ту же мысль Лактанцій, „чувствамъ зрењія и осязанія, можетъ истреблено быть силою и потому не можетъ быть вѣчнымъ, а все, что не подвержено чувствамъ зрењія и осязанія и даетъ о себѣ знать только по своимъ дѣйствіямъ, принадлежитъ вѣчности, потому что не можетъ терпѣть никакого посторонняго насилия. Слѣдовательно, тѣло подвержено смерти, потому что подвержено зрењію и осязанію, а душа бессмертна, потому что симъ чувствамъ не подвержена“⁴⁾.

Доказательство бессмертія души было бы неполно и односторонне, еслибы оно опиралось исключительно на одномъ свойствѣ души, ея невещественности или простотѣ, обусловливающей ей вѣчное существованіе. Безспорно, что душа въ

¹⁾ S. Maximi Confessoris. De anima. Том. secund. раб. 198. См. Кашм.

²⁾ Фил. отц. и уч. церкв. К. Скворц. стр. 123.

³⁾ Фил. отц. и уч. церкви. К. Скворцова. стр. 134.

⁴⁾ Лакт. Бож. наст. кн. 7. гл. XI. стр. 117.

силу свойственной ей простоты недѣлимости, неразрушима и бессмертна; но слѣдуетъ ли отсюда, чтобы она существовала послѣ отдѣленія отъ тѣла, какъ существо личное и самосознательное въ томъ видѣ, какова она теперь въ связи съ нашимъ тѣломъ. Понятіе простоты и недѣлимости души человѣческой открываетъ возможность для выводовъ и заключеній совершенно противоположныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если душа въ отрѣшеніи отъ тѣла сущность простая и только въ связи съ нимъ развивается и обогащается разнообразными впечатлѣніями окружающей природы, то и послѣ разрушеннія нашего тѣлеснаго организма она должна существовать, какъ также простая и безкачественная сущность безъ всякихъ признаковъ сознанія и личности и съ потерей всѣхъ разнообразныхъ состояній, мыслей, чувствъ и желаній, каковыя ею переживались только во взаимоотношениіи ея съ нашимъ тѣломъ. Къ такому выводу съ логическою необходимостью мы приходимъ, остановившись на одномъ свойствѣ души человѣческой,—я простотѣ. Вотъ почему святые отцы церкви, признавая недостаточнымъ изложенное выше доказательство истины бессмертія души, восполняли его пробѣль другого рода доказательствами, заимствованными изъ понятія о душѣ, какъ существѣ живомъ, самодѣятельномъ или, яснѣе сказать, самодвижномъ.

Самодѣятельность есть отличительная особенность души по сравненію ея съ нашимъ тѣломъ, инертнымъ, мертвымъ и неподвижнымъ организмомъ. Въ то время когда первая живеть и развивается самостотельно, независимо отъ сторонней причины, тѣло наше свою жизнь и движение заимствуетъ отъ души, какъ своего постоянного двигателя. Правда, и душа наша въ настоящей жизни въ значительной степени стоитъ въ зависимости отъ тѣла и внѣшнихъ физическихъ условій, но такая зависимость не можетъ быть признана единственной и безусловной. Душа можетъ дѣйствовать и въ этихъ условій, развиваясь изнутри собственной сущности дѣйствиемъ собственныхъ, одной душѣ присущихъ силъ и способностей. Со всему наглядностью обнаруживается самодѣятельность души,

когда она и по разлученіи съ тѣломъ сохраняетъ жизнь, между тѣмъ какъ тѣло умираетъ и безслѣдно разрушается. Эта способность души, въ силу которой она оказываетъ вліяніе на тѣло, сообщая ему жизнь, убѣждаетъ насъ въ томъ, что душа въ себѣ самой носитъ начатки жизни и можетъ существовать какъ такая живая и саможизненная сущность и послѣ отрѣшенія ея отъ тѣла. Подводя итоги всѣмъ изложеннымъ разсужденіямъ, св. Аѳанасій Александрійскій говоритъ такъ: „Если душа приводить въ движение тѣло, между тѣмъ какъ сама ничѣмъ постороннимъ не приводится въ движение: то ясно, что она движется сама собою. Не душа умираетъ, но тѣло, какъ скоро разлучается съ душою. Итакъ, ежели бы душа была приводима въ движение тѣломъ, то слѣдовало бы ей, по удаленіи отъ нея сего движителя, умереть; но если душа движетъ тѣломъ, то тѣмъ болѣе она можетъ приводить въ движение саму себя; а когда она имѣетъ силу дѣйствовать сама собою, то несомнѣнно будетъ жить и по смерти тѣла“¹⁾.

Въ связи съ этимъ свойствомъ души Тертулліанъ находитъ доказательство бессмертія въ состояніи сна. „Ничего нѣтъ“, говоритъ онъ, „естественнѣе сна, который служить для подкрепленія силъ нашихъ. Но въ этомъ естественномъ явленіи мы видимъ свидѣтельство о нашемъ бессмертіи и нашемъ будущемъ состояніи. Богъ предлагаетъ твоимъ взорамъ тѣло, объятое благодѣтельной силою сна, проникнутое пріятнымъ чувствомъ покоя. Во время сна это тѣло находится въ состояніи неподвижности, подобно тому состоянію, въ какомъ оно было до настоящей жизни и въ какомъ оно будетъ по смерти; оно какъ бы ждетъ души, которая какъ будто жила въ немъ, или же совершенно его оставила. Что касается самой души, то она кажется въ другомъ мѣстѣ обнаруживаетъ свою дѣятельность; она скрываетъ свое присутствіе, дабы предувѣдомить о своемъ будущемъ отсутствіи. Но и въ этомъ промежуткѣ она не предается бездѣйствію, не порабощаетъ игу сна своей бессмертной природы; но находится въ постоянномъ движеніи и мечтаетъ безъ отдыха; она путешествуетъ и по

¹⁾ Св. Аѳ. Алекс. О томъ, что чл. мож. позн. Бога. Хр. чт. 18. 37 IV. 122.

земль и по морю; она трудится, радуется, скорбитъ, дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что позволено и что не позволено, и этимъ показываетъ, что и безъ тѣла можетъ сдѣлать много, если еще есть страны необходимые для ея дѣйствованія. Пробудившійся отъ сна не есть ли образъ воскресшаго? ¹⁾.

Какъ начало самодѣятельное, изнутри себя развивающее жизнь, душа живетъ сознательно, самодѣятельно лично жизнью. Будучи же духовною сущностью, простою и невещественною, она, безъ всякаго сомнѣнія, будетъ жить этой жизнью вѣчно. „Движимое чѣмъ-нибудь постороннимъ“, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ, „жизненность имѣть не отъ себя, а отъ движущаго, и пребываетъ таковымъ дотолѣ, пока держится дѣйствующею на него силою. Какъ скоро сила перестанетъ дѣйствовать, растаетъ и то.“ А движимое не постороннимъ чѣмъ-нибудь, но имѣюще движение отъ себя самого, какъ и самодвижущая душа никогда не перестанетъ существовать. Ибо самодвижному слѣдуетъ быть приснодвижнымъ: приснодвижное же будетъ безостановочно, а безостановочное будетъ нескончаемо; нескончаемое—нетлѣнно; нетлѣнное—бессмертно. Слѣдовательно, если душа сама движна, какъ доказано выше, то она будетъ нетлѣнна и бессмертна, по вышеприведенному умозаключенію²⁾.

Какъ начало саможизненное, душа человѣческая проявляетъ себя такими чертами, которые положительно удостовѣряютъ насъ въ ея бессмертіи. Прежде всего душа мыслить о такихъ предметахъ, которые могутъ быть допустимы только существу бессмертному. „Ибо если душа“, разсуждаетъ св. Аѳанасій, „будучи заключена въ тѣлѣ, не ограничивается и не воспрещается въ своей дѣятельности малостю тѣла, напротивъ, часто въ то время, когда тѣло лежитъ на постѣли безъ движенія и спитъ какъ бы смертнымъ сномъ, она, дѣйствуя собственою силою, бодрствуетъ и находится совершенно въ иномъ состояніи, нежели въ какомъ тѣло; и какъ бы вышедши изъ тѣла, но въ самомъ дѣлѣ пребывая въ немъ, воображаетъ и созер-

¹⁾ De anima 43. См. Скворцова.

²⁾ S. Masimi, Confess. De anima Tom sesund. pag. 198—199. См. у Кашм.

цаєтъ она, что превыше земли; ежели душа, нерѣдко оставляя область земного, возносится къ святымъ и ангеламъ и ободрясь чистотою своего ума, приближается къ нимъ; то не яснѣйшее ли она получить познаніе о бессмертии тогда, когда по изволненію Бога, соединившаго ее съ тѣломъ, разрѣшится отъ тѣла. Если она, бывъ соединена съ тѣломъ, жила независимо отъ тѣла, то тѣмъ паче по смерти тѣла будетъ имѣть нескончаемую жизнь... Потому-то душа и мыслитъ и разсуждаетъ о бессмертии и вѣчности, что сама она бессмертна; и если потому самому, что тѣло смертно, чувства его постигаютъ только смертное: то необходимо допустить что душа созерциюща бессмертное и сама бессмертна, и вѣчно жива, ибо мысли и представлениа о бессмертии никогда не оставляютъ ее, но всегда присущи ей и какъ бы питаютъ и поддерживаютъ въ ней силу бессмертія. Поэтому же самому душа имѣетъ понятие о Богѣ, сама для себя есть путь, изъ себя самой, а не извѣтъ получаетъ познаніе о Словѣ Божіемъ¹⁾.

Какъ бы объединяя силу доказательствъ бессмертия души, опирающихся на двухъ свойствахъ ея—простотѣ и самодѣятельности,—Лактанцій подтверждаетъ, какъ несомнѣнную истину, что въ этихъ существенныхъ свойствахъ учение о бессмертии имѣеть самую твердую опору. „Мы не должны сомнѣваться“, говоритъ онъ, „что душа была не бессмертна, потому что то, что не видимо и не осязаемо, и само собою имѣеть безпрерывное движение, существуетъ всегда длилься“.

И не только предметъ человѣческихъ мыслей, но и самый характеръ ихъ указываетъ на бессмертие души. „Что сказать о дѣяніяхъ тѣла и ума?“ восклицаетъ Лактанцій. „Не доказываютъ ли они, что душа извѣта отъ смерти? Тѣло, будучи тлѣнно и смертно, производить и дѣла такого же рода... Но мы видимъ, что произведенія ума дѣлятся всегда. Люди, презирающіе мірскія блага, оставили по себѣ потомству памятники своего ума и добродѣтели и приобрѣли бессмертную славу. Такъ какъ произведенія тѣла подвержены смерти, потому что и самое тѣло ей подвержено: то изъ того можно заключить,

¹⁾ Св. Алев. О томъ, что чел. мож. поз. Бога, Хр. чт. 1837. IV. 122. 123.

что душа извѣта отъ смерти, потому что извѣты отъ нея и произведенія ея“¹⁾.

Оставаясь вѣрными своему взгляду на душу, какъ существо огневидное, Лактанцій видѣтъ доказательство бессмертія въ томъ, что человѣку известно употребленіе огня.

Всѣ другія животныя, грубыя и земныя, пользуются водою, стихіею земли, а одинъ только человѣкъ употребляетъ огонь, стихію легкую, высшую, небесную. То, что тяжело, тянетъ и влечетъ къ смерти. То, что легко, возвышаетъ и ведетъ къ жизни. Посему огонь есть стихія свѣта и жизни, изъ чего слѣдуетъ, что человѣкъ, употребляющій ее, находится въ бессмертномъ состоянії²⁾.

Главнейшимъ и положительнымъ основаніемъ, на которомъ, по мнѣнію святыхъ отцевъ, должна непоколебимо опираться вѣра каждого въ бессмертие души и съ котораго она съ несомнѣнностью должна слѣдовать,—это наша вѣра въ Самого Бога, ея Творца, благоволившаго создать душу человѣческую бессмертною, для участія ея въ своей вѣчно блаженной жизни. Отсюда душа человѣческая обязана своимъ бессмертіемъ не столько природѣ своей и ея свойствамъ, сколько беззначальному и вѣчному Создателю и его божественной благодати. По своей природѣ, душа не самобытна, а обязана своимъ существованіемъ своему Творцу. Поэтому пусть она по природѣ своей проста и несложна, пусть она чужда тлѣнія и бессмертна, но развѣ Тотъ, Кому обязана своимъ бытіемъ, не можетъ совсѣмъ уничтожить ее, хотя бы не подлежащую уничтоженію. Логика и сила мысли оказываются бессильными тамъ, где идетъ рѣчь о намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ Божіихъ. Равнымъ образомъ пусть душа наша по природѣ существо самодѣятельное, въ себѣ самомъ заключающее залогъ бессмертія и вѣчной жизни; но спять, развѣ Всемогущій виновникъ ея самодвижности не можетъ остановить ея жизни и навсегда прекратить ея существованіе. Въ виду этихъ соображеній отцы церкви, не отвергая силы логическихъ доказательствъ

¹⁾ Бож. наст. кн. 7. гл. XI. стр. 117.

²⁾ Лак. Бож. наст. кн. 7. гл. XI стр. 116.

³⁾ Лактанц. Бож. наст. кн. 7. гл. VIII. стр. 109.

истини бессмертія души, свою глубокую увіренность въ ней полагали не столько въ самой природѣ души человѣческой и усматриваемыхъ въ ней задаткахъ бессмертія, сколько въ свойствахъ Вѣчнаго, Премудраго, Правосуднаго, Всеблагого и Всемогущаго Творца ея.

Св. Софоній Іерусалимскій, Ириней Ліонскій и Аѳанасій Александрійскій прямо утверждаетъ, что душа человѣческая бессмертна по благодати, сохраняющей ее отъ тлѣнія и смерти. Хотя, правда, разсуждаетъ св. Софоній, въ природѣ души человѣческой есть задатки бессмертія, но все же этимъ бессмертіемъ она обязана Благодати Божіей. Признавая тотъ всеобщій фактъ нашего знанія и вѣры, „что души человѣческія никогда не умираютъ и не разрушаются, подобно чувственнымъ вещамъ, которые текутъ и проходятъ“, св. Софоній такъ любомудрствуетъ далѣе: „души бессмертны не по природѣ, или не потому, что имѣютъ сущность неразрушимую, но потому, что Богъ даровалъ имъ благодать, которая сохраняетъ ихъ отъ тлѣнія и смерти. Такъ нетлѣнны души человѣческія, такъ бессмертны Ангелы, не потому, какъ сказано, что имѣютъ природу подлинно неразрушимую и сущность подлинно бессмертную, но потому, что получили благодать, ведущую къ бессмертію и доставляющую имъ нетлѣніе“¹⁾.

Допуская, что душа бессмертна по природѣ, мы станемъ въ затрудненіе и передъ тѣмъ неразрѣшимъ вопросомъ о ея происхожденіи, въ силу котораго душа наша, явившись во времени, сдѣлалась выше условій этого времени, какъ бессмертная. Въ данномъ случаѣ возможно такое недоумѣніе, что если душа, какъ сущность простая и невещественная, въ силу означеныхъ свойствъ своихъ, бессмертна, то почему же она не вѣчна, почему нельзя допустить ея существованія не только послѣ смерти тѣла, но и до соединенія съ нимъ. Къ такому заключенію съ логическою необходимостию вынуждаетъ свойство простоты и невещественности нашей души, съ каковыми свойствами она не могла не существовать и раньше ея соединенія съ тѣломъ. Но ни опытъ, ни Писаніе, ни самый разумъ

¹⁾ Св. Софоній, патр. Іерус. собор. посл. Хр. 1840. IV. 339.

нашъ не даетъ намъ основанія для ученія о вѣчности души нашей и ея беззначительности, а также о ея предсуществованії. Святоотеческое ученіе, минуя указанное затрудненіе, разрешеніе сей тайны полагаетъ въ томъ же утвержденіи, что душа наша, хотя и имѣетъ начало во времени, однако бессмертна по волѣ Божіей, какъ его даръ для настъ. „Это, Богомъ сотворенное существо, хотя и получаетъ начало своего происхожденія..., но продолжаетъ существовать и продолжается въ долготу вѣковъ, по волѣ Творца Бога, такъ что и происхожденіе въ началѣ, и бытіе послѣ того есть для него даръ“¹⁾.

Какія же именно свойства Божіи даютъ основаніе для несомнѣнной увіренности въ бессмертіи души?

1) Премудрость Божія.

Доказательство бессмертія души, основанное на вѣрѣ въ Премудрость Божію, въ святоотеческомъ ученіи о душѣ имѣть особенную силу и значеніе. Какъ премудрый Творецъ, Богъ создалъ міръ цѣлесообразнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Нѣть ничего во вселенной такого, чтобы имѣло случайный характеръ и не было бы направлено къ осуществленію определенной цѣли: всѣ силы природы и всѣ законы бытія и жизни осуществляютъ собою разумныя, Творцомъ предуказанныя, цѣли. Эта величайшая истина цѣлесообразности вселенной въ лицѣ вдохновленнаго философа, святителя Іоанна Златоуста, нашла себѣ глубокое и всестороннее раскрытие. Изобразивъ цѣлесообразное теченіе природы въ разнообразныхъ ея картинахъ—движеніи луны и стройномъ теченіи солнца,— св. Златоустъ замѣчаетъ, что подобная же доказательства стройности и разумности можно представить и отъ всѣхъ собранныхъ въ мірѣ вещей: отъ облаковъ, отъ временъ года, отъ вѣтровъ, отъ моря..., отъ четвероногихъ, пресмыкающихся, птицъ воздушныхъ и т. п.²⁾

И чѣмъ выше мы будемъ подниматься по ступенямъ развитія природы, тѣмъ съ большою ясностью и отчетливостью намъ будетъ представляться истина разумнаго и цѣлесообразнаго устройства міра. „Что можетъ быть меньше и безобраз-

¹⁾ S. Iren. Lib. II, cap. XXXIV. 2. См. у Кашм.

²⁾ Св. Іоан. Злат. Твор. т. III кн. 2 стр. 511, 512. 1897 г.

нѣе пчелы? Что негодище муравья и стрекозы? А между тѣмъ и эти насѣкомыя громогласно свидѣтельствуютъ о промышленіи силы и премудрости Божией¹⁾.

Если же въ природѣ неодушевленной и въ природѣ низшихъ одушевленныхъ существъ наблюдается строгая разумность, то по своей природѣ человѣкъ не можетъ не проявлять разумности, каковую обнаруживаютъ существа неразумные и даже неодушевленные.

Непослѣдовательно было бы приписывать цѣлесообразность природѣ низшей, отнимая таковую у человѣка, этого вѣнца и центра міросозданія. Самая природа, цѣлесообразно устроенная, создана Творцомъ и существуетъ только для человѣка. Онъ ея Владыка и Распорядитель. „Это чудесное твореніе Богъ создалъ не для кого другого, какъ для тебя“, говоритъ св. Златоустъ²⁾.

Если даже допустить послѣ этого, какъ утверждали современные святымъ отцамъ материалисты, что душа есть сущность матеріальная, то и тогда мы не въ правѣ лишить ее разумности и цѣлесообразности. Какъ въ природѣ неразумной всякая вещь имѣеть свою опредѣленную цѣль, такъ и здѣсь въ душѣ каждая ея способность и всякое ея движение имѣеть своей смыслъ и разумность. Будучи же твореніемъ высшимъ и богоподобнымъ, душа безконечно возвышается надъ природою чувственою и въ силу этого, какъ по своей жизни, такъ и по цѣли своего бытія, она должна имѣть болѣе полное и всестороннее выраженіе, чѣмъ природа чувственная и органическая. Премудрость Божественная, создавшая человѣка, съ особенною силою обнаружилась въ его богоподобной душѣ, что мы ясно можемъ усматривать „отъ состоянія души, отъ искусства и мудрости, проявляющихся въ человѣческомъ родѣ... отъ смерти, отъ жизни..., отъ скорби отъ радости“³⁾.

Но къ чему же смерть, такъ рѣшительно свидѣтельствующая о нашемъ уничтоженіи, для чего созданный бессмертнымъ умираетъ и не есть ли эта смерть послѣдній предѣлъ бытія человѣка. Съ точки зрѣнія той же цѣлесообразности св. Иоаннъ Златоустъ не только опредѣляетъ смыслъ

¹⁾ Ibid. стр. 112.

²⁾ Ibid. стр. 114.

³⁾ Ibid. 511, 512.

смерти, но вмѣстѣ даетъ неложную надежду всѣмъ вѣрующимъ на жизнь иную, загробную и бессмертную. „И жизнь и смерть, говоритъ онъ, въ рукахъ Божіихъ, и въ томъ и въ другомъ проявляется безконечная Премудрость Божія“¹⁾.

Если въ мірѣ все цѣлесообразно, а въ природѣ человѣческой, какъ духовно-разумной, цѣлесообразность должна обнаруживаться съ особеною силою, то и всѣ силы, способности и стремленія души не только должны имѣть разумныя цѣли, но находить осуществленіе этихъ цѣлей. Безъ достижениія и осуществленія свойственныхъ душѣ стремленій душевная жизнь теряла бы свой смыслъ и разумность.

Какая же цѣль и какое значеніе нашего земного существованія? Зачѣмъ мы живемъ на землѣ и осуществляется ли вполнѣ наше назначеніе въ здѣшней жизни? Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы во всей полнотѣ осуществить идею человѣка до той степени, пока не разовьются всѣ силы его существа, не раскроется все содержаніе его природы и не исчерпается вся полнота его существованія до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что намѣченныя цѣли человѣческаго существованія далеко не осуществляются въ здѣшней жизни. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и нашъ собственный опытъ, и непосредственное наблюденіе, и голосъ Самого Писанія. Самая жизнь наша слишкомъ коротка для осуществленія необъятной своей задачи. Чѣмъ же можно оправдать самую идею разумности, въ силу которой цѣли нашего духовнаго бытія должны быть непрѣменно осуществлены. Внѣшняя природа и міръ существъ неразумныхъ, какъ созданныхъ для человѣка²⁾, исполняютъ свое назначеніе по необходимости. Изъ всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ не достигаетъ на землѣ своего назначенія. Каждое животное, слѣдя своему инстинкту, этому материнскому дару природы, идетъ вѣрно и неизмѣнно къ своей цѣли; но человѣку не дано такого инстинкта³⁾. Одинъ человѣкъ является неразрѣшимой загадкой, настойчиво требующей своего разумнаго решенія. Единственный исходъ для примиренія

¹⁾ Ibid. 514.

²⁾ Ibid. 515.

³⁾ Св. Аѳинагоръ. О воскрес. См. фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова стр. 77.

явныхъ противорѣчій, неизмѣнно возникающихъ у насъ въ данномъ случаѣ, заключается въ признаніи будущей жизни, въ признаніи того, что есть лучшій міръ и онъ также существуетъ для человѣка¹⁾), какъ и весь настоящій видимый міръ.

Для болѣе яснаго и всесторонняго раскрытия указанной истины, обратимъ вниманіе на главныя и основныя силы нашего духа, и посмотримъ, насколько они вынуждаютъ насъ признать необходимость существованія будущей жизни для достиженія послѣднихъ цѣлей своего бытія.

По учению святыхъ отцевъ церкви, главнѣйшія способности нашего духа, въ которомъ отразился Образъ Божій, указываются въ разумѣ или разумности души²⁾, въ ея волѣ или свободѣ³⁾, и, наконецъ, въ ея чувствѣ или способности къ любви⁴⁾. Въ развитіи этихъ высшихъ богоподобныхъ свойствъ души человѣческой полагается истинная ея жизнь и бесконечное усовершенствованіе. Во всѣхъ же этихъ силахъ души человѣческой есть самая положительная указанія на высшія цѣли человѣка, недостижимыя въ предѣлахъ настоящей жизни.

Указаніе на высшее назначеніе человѣка и бесконечное существованіе его души мы находимъ прежде всего въ дѣятельности человѣческаго разума. Въ области познанія, человѣческій разумъ распространяется прежде всего не только на предметы и явленія міра чувственного, но и далеко за предѣлы его. Важнѣйшій и первый предметъ познанія есть наша душа⁵⁾ и вообще весь человѣкъ, а выше человѣка самъ Богъ, познаніе Котораго составляетъ истинную жизнь души человѣческой⁶⁾, а невѣдѣніе Его является причиной духовной смерти⁷⁾.

Итакъ, видимый міръ, человѣкъ и Богъ суть главнѣйшіе предметы человѣческаго познанія, составляющіе потребность и какъ бы духовную пищу для разума нашего.

¹⁾ Св. Г. Злат. твор. т. 3, кн. 2, стр. 514.

²⁾ Относящіяся сюда мѣста святоотескихъ твореній собраны у Еп. Сильв. „Опр. пр. дог. бог.“ стр. 266.

³⁾ Ibid. 271.

⁴⁾ Ibid. 503. 272.

⁵⁾ Преп. Март. Слово о постѣ. Хр. Чт. 1834. II. 255.

⁶⁾ Св. Григ. Нис. О млад., 341.

⁷⁾ Idem. 340.

Но ни въ одной изъ указанныхъ областей разумъ не до-стигаетъ полнаго и совершенного знанія. Чѣмъ ближе, пови-димому, подходитъ онъ къ идеалу истины, тѣмъ больше она удаляется отъ него, не переставая его влечь къ себѣ съ не-умолимою силою. И если спросить человѣка, посвятившаго всю жизнь изслѣдованію истины, онъ не усомнится сказать что мы видимъ теперь, какъ бы чрезъ тусклое стекло, гада-тельно, и только въ царствѣ Божіемъ душа познаетъ истину, обнаженную отъ всякаго покрова, когда узрить Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12)¹⁾. Огражденная внѣшними чувствами и обличеннаѧ чувственномъ оболочкой, душа наша получаетъ познанія о внѣшнемъ мірѣ, только чрезъ ихъ по-средство. Вслѣдствіе этого ея познанія несовершеннѣ, недо-статочны и ложны. Даже для удовлетворенія нуждъ земной жизни степень познанія далеко не удовлетворяетъ человѣка. Сознавая это, душа всегда сilitся освободиться отъ стѣсня-ющихъ ее узъ и прибѣгає ко всякаго рода искусственнымъ способамъ познанія.

Если мы обратимъ вниманіе на изученіе нами внѣшнаго міра, то уже и здѣсь увидимъ несовершенство и ограничен-ность нашего познанія²⁾. Еще менѣе человѣкъ можетъ знать собственную душу³⁾. А что сказать послѣ этого о познаніи человѣкомъ Самого Бога, когда познаніе природы и насъ са-михъ является однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ къ его по-стиженію. „Не зная себя, какъ (человѣкъ) можетъ знать Бога. Если онъ не могъ узнать своего даже неразумія, то можетъ ли познать мудрость Божію, отъ которой далекъ и которой чуждъ“⁴⁾.

Если же такова природа разума, что онъ при настоящихъ условіяхъ безсиленъ познать не только Бога, но и внѣшнюю природу и даже самую душу, а между тѣмъ развитіе человѣческаго ума не знаетъ предѣловъ и не имѣетъ остановки въ своемъ стремлениі къ познанію истины, если далѣе жажда

¹⁾ Св. Гр. Нис. О жизни Моис. стр. 267.

²⁾ Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. стр. 210. 212.

³⁾ Св. Вас. Вел. Бесѣд. на шестодн. тв. св. отц. V. 170.—171.

⁴⁾ Преп. Марк. Слово о постѣ. Хр. Чт. 1834. II. 255.

знанія въ человѣкѣ не столько удовлетворяется, сколько возбуждается и раздражается тѣми познаніями, какія человѣкъ приобрѣтаетъ и можетъ пріобрѣсть на землѣ, и если самой продолжительной жизни не хватить ему для того, чтобы хотя сколько-нибудь приблизиться къ истинѣ, то отсюда слѣдуетъ одинъ выводъ—или разумъ человѣческій есть своего рода аномалія, или же по силѣ Премудрости Божіей и цѣлесообразности его духовной организаціи онъ долженъ найти когда-либо для себя полное удовлетвореніе. Подобную дилемму предлагаетъ разрѣшить Аѳинагоръ. Какъ существо духовное и разумное, человѣкъ имѣеть въ себѣ сѣмена истины и добра; но эти сѣмена не развиваются здѣсь надлежащимъ образомъ, и явно требуютъ для своего развитія иного солнца и воздуха болѣе благородственнаго. Тѣ прекрасныя растенія, которые выходятъ изъ этихъ сѣмянъ, обыкновенно бываютъ заглушаемы предразсудками и страстями, или же вырываются въ то самое время, когда имъ болѣе всего надлежало расти и цвѣсти. Итакъ одно изъ двухъ: или провидѣніе поступило несправедливо, отказавъ человѣку въ тѣхъ благахъ, коими такъ щедро наградило другихъ животныхъ; или же для насъ готовится другая жизнь, въ которой будетъ продолжено усовершенствованіе человѣка. Перваго предположенія допустить никакъ нельзя, слѣдовательно, вѣрно послѣднее.

Въ действительности такъ и есть. „Знаніе“, разсуждаетъ св. Григорій, „имѣеть нѣсколько ступеней, въ послѣднемъ прохожденіи которыхъ состоится развитіе души. Начиная отъ первыхъ проблесковъ разумнаго сознанія, это развитіе идетъ во всю безконечную вѣчность, никогда не прекращаясь. Въ цѣломъ теченіи душевной жизни есть два периода, строго различные между собою: жизнь настоящая, земная и жизнь будущая загробная. Знаніе, доступное намъ здѣсь на землѣ, при условіяхъ тѣлеснаго существованія, и по своему характеру, и по степени совершенства стоитъ гораздо ниже того, которымъ будетъ владѣть наша душа, когда отрѣшится отъ связи съ грубымъ веществомъ и перейдетъ въ область бытія сверхчувственного. Теперь мы познаемъ предметы духовные не въ собственномъ ихъ существѣ, а въ отображеніяхъ, лишь

приблизительно соотвѣтствующихъ истинной ихъ природѣ. Такъ, Бога мы не можемъ созерцать лицемъ къ лицу, но для познанія Его нуждаемся въ посредствѣ чувственного міра, который Имъ созданъ и есть какъ бы видимая сторона Его существа“¹⁾.

„Совершенѣйшее знаніе откроется тогда, когда душа, отрѣшившись отъ земной оболочки, представитъ лицемъ къ лицу предъ Высочайшимъ Источникомъ истины,—по примѣру Моисея, снявшаго предварительно обувь, и потомъ уже удостоившагося созерцать свѣтъ горящей картины²⁾. Тогда откроется предъ нами другой міръ, міръ вещей вѣчныхъ,—то, что Платонъ называетъ „страною истины“ и что мы, христіане, называемъ царствомъ Божіимъ. Душа познаетъ тогда истину, обнаженную отъ всякаго покрова; она узрить Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12). „Въ будущемъ вѣкѣ, когда прейдетъ все видимое, по слову Господа..., и мы перейдемъ въ ту жизнь, которая выше зренія, и слуха, и мысли, тогда не отчасти уже и не изъ дѣль только, какъ теперь, познаемъ мы природу Благого и не при посредствѣ видимаго уразумѣемъ невидимое, но безъ сомнѣнія, будемъ постигнуть родъ неизрѣченаго блаженства, и откроется иной способъ наслажденія, которому нынѣ несвойственно взойти и на сердце человѣку“³⁾.

2) Правосудіе Божіє.

Въ глубинѣ духовной природы человѣка заложенъ нравственный законъ, законъ святости и правды, какъ высшій руководитель и двигатель нашей духовной жизни. Этотъ законъ всегда былъ присущъ человѣку, какъ „естественній законъ“, вложенный въ природу человѣческую Верховнымъ законодателемъ—Богомъ⁴⁾ для того, чтобы мы знали, что надоѣло дѣлать и чего не дѣлать⁵⁾. Сила обязательствъ внутренняго закона, возвѣщаемаго нашою совѣстю, настолько велика, что мы не можемъ отказаться отъ него, какъ отъ

¹⁾ О душѣ и воскр. 210.

²⁾ О жизни Моисея 267.

³⁾ На иѣснѣ Пѣсней. Бесѣд. XI. стр. 290. Тв. св. Гр. Нис. ч. 3.

⁴⁾ Григ. Бог. т. III, стр. 30.

⁵⁾ Іоан. Злат. на 1 кор. Бесѣда 2.

своей природы, тѣмъ болѣе, что всякое нарушеніе его влечетъ за собою такія дѣйствія въ совѣсти, которыя со всею энергіею требуютъ его ненарушимости. Въ природѣ этого закона и въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка, какъ коренныхъ основахъ души человѣческой, святые отцы и искали доказательствъ бессмертія души.

Кореннымъ требованіемъ присущаго человѣку, нравственнаго закона, удостовѣряющимъ насъ въ загробномъ существованіи души, является требованіе справедливаго возмездія за наши нравственные поступки. Не говоря уже о высшей Правдѣ Божіей, естественная человѣческая справедливость неумолимо требуетъ, чтобы добродѣтель была награждена, а порокъ наказанъ, чтобы люди добродѣтельные блаженствовали по заслугамъ, а люди порочные несли заслуженное ими наказаніе. При этомъ каждый по опыту знаетъ, насколько сильно бываетъ негодованіе и страданіе, когда между добродѣтелью и счастьемъ не замѣчается такого полнаго соотвѣтствія, когда сила одерживаетъ верхъ надъ правомъ, коварство и хитрость—падъ честностью, невинный изнемогаетъ подъ тяжестью страданій, виновный же остается безнаказаннымъ и торжествуетъ. Но осуществляется-ли въ жизни идея справедливости и можетъ-ли быть она осуществлена при настоящихъ условіяхъ нашего земного существованія? Взглянемъ-ли вокругъ себя или посмотримъ въ исторію прошлаго, мы повсюду видимъ возмутительные примѣры нарушенія правды и справедливости. Отъ дней Каина и до настоящаго времени невинная кровь вопіетъ къ небу объ отомщеніи. Весь міръ во злѣ лежитъ и представляетъ собою сплошное царство грѣха и неправды. Злые и безнравственные люди, поправъ всякий законъ и правду, возобладали надъ небольшою горстью людей добрыхъ и стремящихся къ нравственному совершенству. Самая духовная природа человѣка послѣ грѣхопаденія какъ бы раздвоилась и въ ней происходитъ вѣчная борьба духовнаго и плотскаго человѣка. Такова же картина исторіи народовъ, проливавшихъ невинную кровь и попирающихъ правду божескую и человѣческую. Подобнаго рода явленія на-

столько укоренились въ обществѣ, что всѣ человѣческія усиленія къ ихъ устраненію оказываются бессильными.

Однимъ изъ средствъ, созданныхъ потребностью нравственного закона,¹⁾ являются гражданскіе и церковные законы и государственные учрежденія, имѣющія цѣллю оградить личность и право каждого отъ произвола и насилия другихъ. „По симъ законамъ, какъ рабы должны повиноваться своимъ господамъ, жены—мужьямъ, Церковь—Господу, ученикъ—Пастырямъ и учителямъ, такъ и всѣ, обязанные давать дань, должны повиноваться всѣмъ властямъ придерживающимъ не только за гнѣвъ, но и за совѣсть.²⁾ Но что мы видимъ въ дѣйствительности? Въ дѣйствительности мы видимъ, что эти законы далеко не удовлетворяютъ чувства справедливости. „Одни за убійство терпятъ наказаніе, а другіе не терпятъ. Одни изъ прелюбодѣевъ наказываются, а другіе умираютъ непокаранными. А сколько разбойниковъ, корестолюбцевъ, грабителей избѣгли наказанія“.³⁾

Но если человѣческие законы и учрежденія бессильны оградить правду и дать каждому нравственное удовлетвореніе соотвѣтственно его поступкамъ, то, можетъ быть, внутренній голосъ совѣсти окажется безпристрастнымъ судіею нашихъ дѣйствій и помышленій, всякий разъ награждая покоемъ добрыхъ и наказывая чувствомъ укора дурныхъ людей?

Къ сожалѣнію, и голосъ совѣсти настолько заглушенъ и подавленъ въ человѣкѣ, что нельзя считать его справедливымъ мздовоздателямъ. Самый порочный человѣкъ нерѣдко пользуется невозмутимымъ внутреннимъ спокойствиемъ, и наоборотъ, переживаетъ мучительные укоры совѣсти человѣкъ съ чутко развитою натурою, хотя бы и обладающій высокими нравственными качествами.⁴⁾

Гдѣ же послѣ всего этого человѣкъ можетъ найти нравственное удовлетвореніе, если нѣть его ни въ насъ самихъ, ни въ насъ? Очевидно, что ни здѣсь на землѣ, человѣкъ

¹⁾ Св. Иоан. Злат. на 1 кор. Бесѣд. и прав. 2.

²⁾ Его же тв. т. II. Слово 17, стр. 93.

³⁾ Св. Иоан. Злат. Бесѣд. о соверш. любви. Сбор. Дерябина т. II. 513.

⁴⁾ Св. Ефрем. Сир. Твор.

долженъ искать правды и возмездія; взоръ его долженъ обращаться въ другую сторону и тамъ, въ жизни будущей, долженъ ожидать полнаго возстановленія закона правды. Еще древніе языческіе философы, по словамъ Густина Мученика, понимая необходимость вѣры въ будущую жизнь, въ видахъ нравственного воздаянія каждого по его заслугамъ, учили не только о существованіи душъ за гробомъ, но и объ ожидающихъ ихъ тамъ за грѣхи мученіяхъ.¹⁾ „Настанетъ, непремѣнно настанетъ судъ и воскресеніе, и не отщетить Богъ столь великихъ дѣлъ. Съ нашимъ мнѣніемъ согласны и эллины, и варвары, стихотворцы и философы, и вообще весь родъ человѣческій, хотя и не всѣ въ равной мѣрѣ, ибо всѣ допускаютъ нѣкотораго рода судилища во адѣ. Такъ это для всѣхъ ясно и несомнѣнно“.²⁾

Но ссылаясь на внѣшнія свидѣтельства, св. Густинъ Мученикъ и св. Иоаннъ Златоустъ выражаютъ и сами ту же увѣренность въ необходимости нравственного возмѣздія.

Признавая истину безсмертія души истиною достовѣрною и несомнѣнною, св. Густинъ Философъ основаніе для своей увѣренности почерпалъ изъ глубокаго уѣжденія въ томъ, что необходимо въ силу разумности и обязательности нравственного закона должна быть иная лучшая жизнь, когда будутъ сглажены несовершенства и противорѣчія настоящей жизни.

„Мы поэтому держимся того уѣжденія, 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“³⁾.

Безъ этой вѣры въ загробную жизнь и будущее воздаяніе, безъ надежды на окончательное торжество правды и добра, жизнь потеряла бы одинъ изъ коренныхъ своихъ устоевъ. Въ ней находитъ самое высшее свое огражденіе и жизнь общественная, жизнь каждого. Безъ нея же все теряеть свой смыслъ.

¹⁾ De resurrext. n. 10 Apolog. 1n. 8; См. Оп. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. 248.

²⁾ Св. Иоанн. Злат. Бес. на посл. къ Колосс.

³⁾ Еп. Сильв. Оп. пр. догм. т. III. 243. 248. Си. Св. Иоанн. Злат. Бесѣд. о соверш. любви.

Если мы завтра умремъ и исчезнемъ безслѣдно, то зачѣмъ стремиться къ справедливости и заботиться о благополучіи другихъ, для чего быть честнымъ, благороднымъ, мудрымъ, для чего жертвовать временными чувственными удовольствіями, а иногда самою жизнью ради правды и добра. Чрево—Богъ, а чувственно-эгоистическая стремленія—высшій предѣлъ желаній такихъ людей. „Какая польза правосудія“, спрашиваетъ св. Григорій Нисскій? „Какая выгода истины, доброты и всякой честности? Для чего люди трудятся и преданы усердію къ мудрости, покоряя въ себѣ удовольствіе чрева, соблюдая воздержаніе и умѣренность, предаваясь сну на краткое время, перенося непогоду и зной, если нѣтъ воскресенія“?¹⁾

Великая польза добродѣтели, какъ бы отвѣчаетъ на это отъ лица всѣхъ вѣрующихъ въ бессмертіе св. Ефремъ Сиринъ, только „потерпите дѣлающіе правду и подъемлющиѣ труды за истину Божію. Ибо труды временной жизни приобрѣтутъ вамъ великое дерзновеніе въ жизни будущей; и нужды настоящей жизни будутъ для васъ въ успокоеніе, возвышеніе и похвалу въ жизни будущей, и нынѣшній плачъ обратится для васъ въ утѣшеніе и покой“²⁾.

Но иной отвѣтъ слышимъ мы изъ устъ невѣрующаго въ бессмертіе. Нѣтъ никакого смысла, утверждаетъ онъ, въ всемъ. Каждый долженъ избирать для себя то, что для него полезнѣе, выгоднѣе, пріятнѣе и легче. А такъ какъ безспорно, что пріятнѣе и легче поступки и дѣйствія льстящіе нашему самолюбію и чувственности, то и жизнь наша должна получить соотвѣтственное тому направленіе. Но разумно ли все это, мирится ли все это съ нашимъ внутреннимъ прирожденнымъ намъ чувствомъ правды и добра? Нѣтъ, говоритъ св. Густинъ Философъ, „я 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 злые и беззаконные въ худшемъ, ожидая здѣсь времени суда“³⁾.

¹⁾ Gregor. Nyssen. De resusr. orat. III. Tom. prim. pag. 735. См. у Кашменскаго.

²⁾ Тв. св. Ефрем. Сир. т. 3. 195. 570. 196. 199.

³⁾ Св. Густ. Фил. Разгов. съ Триф.

„Если нѣтъ загробной жизни“, замѣчаетъ св. Аѳинагоръ, нѣтъ „справедливаго возмездія, то люди не имѣли бы никакого преимущества предъ животными, или даже были бы несчастнѣе ихъ, такъ какъ они борются со страстями и заботятся о благости и правдѣ; тогда добродѣтель была бы нелѣпостью, угроза суда—крайне смѣшною, наслажденіе всякими удовольствіями—величайшимъ благомъ“¹⁾). Въ противномъ случаѣ человѣкъ, возмущенный зрѣлищемъ несправедливости, естественно могъ бы возстать противъ виновника своихъ страданій. Но оставимъ эти кощунственныя разсужденія, свойственные людямъ потерявшимъ вѣру въ загробную жизнь и воздаяніе. „Нѣкоторые видя, что люди кроткие, цѣломудренные и живущіе по правдѣ, терпятъ бѣдность, бываютъ притѣсняемы, подвергаются клеветамъ, страдаютъ и продолжительно болѣзнию, и тяжкими недугами, а обманщики, нечестивцы изобилуютъ богатствомъ, роскошествують, служатъ предметомъ удивленія, пользуются властію,— видя это, нѣкоторые говорятъ: гдѣ же тутъ промыслъ Божій? Гдѣ же праведный судъ? Сомнѣвающійся въ будущей жизни рѣшительно ничего не отвѣтить, а умѣюшій мудрствовать о воскресеніи легко оставить хулу и негодующимъ на это скажетъ: перестаньте изощрять языкъ свой противъ создавшаго васъ Бога; дѣла наши не ограничиваются настоящею жизнью, но мы стремимся къ другой жизни, не имѣющей конца, и тамъ этотъ бѣднякъ, живущій добродѣтельно, непремѣнно получитъ воздаяніе за труды свои, а развратники и обманщики подвергнутся наказанію за свое нечестіе и неправедныя удовольствія“²⁾.

„Какъ многіе изъ насъ смущаются тѣмъ, что люди, отличающіеся доброю, благочестивою жизнью, часто терпятъ разныя бѣдствія, нищету, униженія и т. п., а люди порочные, забывшія о Богѣ и Его законахъ, пользуются полнымъ довольствомъ и благополучіемъ! Какъ многіе, наблюдая несоответствіе земного счастія съ добродѣтелью, часто ропщутъ на

¹⁾ Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворц. стр. 75; Св. ibid. 200 363. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 252.

²⁾ Тв. У Злат. т. II. 458. 466.

свою тяжкую долю и возмушаются духомъ! Евангельская притча о богатомъ и Лазарѣ объясняетъ намъ тѣ причины, по которымъ Господь безгранично болѣе, чѣмъ отецъ и мать, любящій насъ, Господь Всеправедный допускаетъ такую, какъ кажется намъ, несправедливость. *Воспріялъ еси благая въ животъ твоемъ, а Лазарь такожде злая: нынъ же здѣ умирается, ты же страждеши,* говоритъ Авраамъ богачу. Вотъ истинное утѣшеніе всѣмъ несчастнымъ и обиженнымъ въ сей жизни и вмѣстѣ грозное предостереженіе всѣмъ счастливымъ и благоденствующимъ на землѣ. Не на землѣ наше постоянное пребываніе, а на небѣ; не здѣшнюю жизнь, которая, можетъ быть, въ сю же ношь прекратится, нужно намъ устраивать возможно удобнѣе и спокойнѣе, а будущую, которая не будетъ имѣть конца. Св. Василій Великій говоритъ: „И языческіе мудрецы пускались въ умозрѣнія о концѣ (о цѣли) человѣческомъ, но они разошлись въ понятіи о семъ. Одни утверждали, что этотъ конецъ есть знаніе; другіе же—успѣшное дѣйствованіе; иные—разнообразное употребленіе жизни и тѣла; а другіе, ставъ скотоподобными, говорили, что этотъ конецъ есть удовольствіе. Но по нашему ученію, конецъ, для котораго все дѣлаемъ и къ которому стремимся, есть блаженная жизнь въ будущемъ вѣкѣ. И конецъ сей достигается, когда представляемъ надъ нами царствовать Богу. Лучше сего для разумной природы доселѣ ничего не изобрѣталъ еще разумъ“¹⁾

Поэтому и наше инстинктивное требование должнаго возмездія добродѣтельнымъ и злымъ есть не болѣе, какъ удовлетвореніе Правдѣ Божіей, а вмѣстѣ съ тѣмъ требование внутренней необходимости, независимо отъ всѣхъ человѣческихъ расчетовъ, чувствъ, надеждъ и ожиданій.

„Правосудный Богъ, конечно, не допустилъ бы столь многимъ и злымъ отходить (изъ здѣшней жизни) не наказанными, и добрымъ терпѣть безчисленныя бѣдствія, если бы тѣмъ и другимъ не приготовилъ другого состоянія въ будущемъ вѣкѣ“²⁾.

¹⁾ Тв. Вас. Вел. т. I 353.

²⁾ Св. Злат. къ подвиг. Старшю одерж. дем. слово 1-е т. III. стр. 280 № изд. Спб. 1852 г.

Такой христіанскій апологетъ, какъ Татіанъ, который признавалъ душу человѣческую по ея природѣ способною къ разрушенню, и тотъ вопрошаетъ въ недоумѣніи: „Неужели же Тотъ, Кто вложилъ въ наше сердце чувство справедливости, Самъ содѣлается виновникомъ несправедливости? Неужели злодѣй, проливающій потоки крови человѣческой, не будетъ никогда наказанъ? Неужели святые мученики за свои ужасные страданія не получать никакой награды? Нѣтъ, Богъ есть всемогущій и всеправедный Судья! Если онъ дозволилъ, чтобы въ этомъ мірѣ было смышеніе благъ и несчастій, то никогда не попустить, чтобы одинаковая участь постигала вѣрного исполнителя закона и ужаснаго преступника“¹⁾.

Если душа погибнетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, развиваетъ ту же мысль Лактанцій, то самая добродѣтель будетъ безсмысленной и противной природѣ, будетъ зломъ. Стремясь сообразовать нашу жизнь съ добродѣтелью, мы часто дѣйствуемъ въ ущербъ себѣ, вопреки чувственno эгоистическимъ стремленіямъ и склонностямъ нашей природы и такимъ образомъ добровольно обрекаемъ себя на цѣлый рядъ страданій и лишений. Но добродѣтель не только не противна нашей природѣ, но составляетъ ея врожденную потребность, и если составлять для насъ большой подвигъ, то, очевидно, имѣеть свою цѣль въ будущей жизни, а не здѣсь. Изъ этихъ соображеній заимствуетъ доказательство бессмертія души и великій христіанскій писатель Лактанцій. „Одна только душа можетъ обладать добродѣтелью; ибо если бы душа погибла вмѣстѣ съ тѣломъ, то добродѣтель была бы противна природѣ, потому что обращалась намъ бы вредъ въ теченіи настоящей жизни“²⁾.

Полагая высшее благо въ жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ признавая добродѣтель, ради которой люди жертвуютъ самою жизнью, выше всего въ мірѣ, тотъ же учитель дѣлаетъ отсюда естественный выводъ, что высшая награда за добродѣтель будущая бессмертная жизнь.

„Если добродѣтель не зло, если она поступаетъ благоразумно,

¹⁾ Фил. отц. и уч. церкви. К. Скворцова стр. 51.

²⁾ Лактанц., бож. наст. кн. 7, гл. X, стр. 115.

презирая злодѣйскія и безчестныя услажденія, если оказываетъ мужество, когда для удовлетворенія долгу своему не боится ни скорби, ни смерти, то по необходимости она должна полу-*чить въ возмездіе* такое благо, которое было бы превосходнѣе благъ, ею покидаемыхъ. Но какого блага ожидать нужно послѣ смерти, какъ не вѣчности?“¹⁾

Къ такому заключенію приводитъ его и та особенность добродѣтели, въ силу которой она не только не получаетъ, но не можетъ получить полнаго возмездія въ настоящей жизни, а должна имѣть его въ жизни загробной. „Хотя пространство сей жизни и составляетъ то ристалище, на которомъ добродѣтель подвизается, но она не тутъ получаетъ свой вѣнецъ: она удостоивается его тогда, какъ исполнить весь долгъ и совершить всѣ труды свои. Но сего *никогда не бываетъ* прежде смерти, потому что главнѣйший долгъ добродѣтели состоитъ въ томъ, чтобы съ радостью принять смерть и перенести ее мужественно. Итакъ добродѣтель награду свою получаетъ послѣ настоящей жизни“²⁾.

Въ виду этого Климентъ Александрийскій въ загробной жизни усматриваетъ единственную возможность человѣку достичнуть и нравственного совершенства. „Наше воспитаніе“, говоритъ онъ, „не оканчивается съ этою жизнью; но различными отдѣлами и какъ бы обществами мы будемъ введены въ воспитаніе далѣе, добрые отдѣльно отъ злыхъ, менѣе добрые отъ лучшихъ. Всемирный пожаръ долженъ очистить наши души отъ страстныхъ движеньй; слѣдствіемъ этихъ очищеній будетъ покой, радость, миръ. Мы достигнемъ совершенного познанія Бога; мы содѣлаемся богами, въ полномъ смыслѣ слова блаженными существами“³⁾.

Итакъ необходимо полное возмездіе за добродѣтель и порокъ, а такъ какъ его нѣтъ и не можетъ быть въ земной жизни человѣка, то оно, несомнѣнно, будетъ по ту сторону гроба, въ будущей жизни, когда душа наша будетъ наслаждаться бессмертіемъ.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Str. VI. 637. Рас. 1. 95. См. Скворцовъ.

3) Всемогущество Божие.

Всемогущество Божие въ соединеніи съ Божественнымъ Правосудиемъ не оставляетъ сомнѣнія и въ томъ, что Богъ не только долженъ, но и можетъ продлить жизнь души человѣческой въ долготу дней. „Мы вѣримъ“, пишетъ Аѳинагоръ, „въ духовность души, вѣримъ въ Бога Всемогущаго, и Правосудного, и потому не сомнѣваемся въ бессмертіи души.. Богъ создалъ насть не для того, чтобы мы подобно скотамъ погибли и уничтожились. Мы убѣждены, что оставивъ настоящую жизнь, будемъ жить другою жизнью, лучшею здѣшней, небесною, а не земною; ибо будемъ пребывать у Бога и съ Богомъ, неизмѣнными и безстрастными душой, не какъ плоть, хотя и будемъ имѣть плоть, но какъ небесный духъ“¹⁾.

Точно также учитъ о семъ пустынnyй философъ Исаакъ Сиринъ Указавъ мотивы нравственной дѣятельности на первыхъ двухъ низшихъ ступеняхъ ея, онъ присоединяетъ: „на третьей же ступени любовь къ правдѣ снѣдаетъ сердце (человѣка) его, и естественно потому онъ творитъ правду“²⁾. „Ты большую получишь награду“, въ томъ же духѣ продолжаетъ св. Иоаннъ Златоустъ, „если дѣлаешь не въ надеждѣ награды. Говорить о наградахъ и напередъ вычислять оные означаетъ болыше наемника, нежели вѣрнаго слугу. Надобно сдѣлать все для Христа, а не для награды. Для того угрожалъ Онъ геною, для того обѣщалъ царство, чтобъ Его воз-

¹⁾ Апол. 27, 31. См. Фил. отц. и уч. цер. К. Скворцова, стр. 67, 68.

Примѣч. Слѣдуетъ замѣтить, что святоотеческое ученіе никогда не выдвигало вѣчныхъ наградъ и вѣчныхъ мученій въ качествѣ побужденій высшихъ и главнѣйшихъ и съ особеною настойчивостью указывало на то, что самое высшее совершенство человѣка состоитъ въ томъ, когда онъ исполняетъ долгъ ради долга, дѣлаетъ добро ради добра. Такое идеальное и возвышенное понятіе о добродѣтели мы слышимъ изъ устъ великихъ христіанскихъ отцевъ церкви. „Истинно богомудрые и боголюбивые“, пишетъ Григорій Богословъ, „любятъ общеніе съ добромъ ради самого добра, а не ради почестей, уготованныхъ за гробомъ. Ибо эта уже вторая степень похвальной жизни,—дѣлать что либо изъ-за награды и воздаянія, и третя избѣгать зла по страху наказанія“.²⁾

²⁾ Св. Гр. Бог., твор. т. I. Слово прот. Юліана стр. 120.

³⁾ Нрав. уч. св. отц. Ис. Сир. Изд. Карабл. 1874, стр. 134.

любили мы. И такъ, возлюбимъ Христа, сколько любить должно. Вотъ высокая награда, вотъ царство и удовольствіе, вотъ наслажденіе и слава и честь, вотъ свѣтъ, вотъ тысячекратное блаженство, котораго не можетъ ни слово выразить, ни умъ постигнуть“¹⁾.

Въ качествѣ возраженія, высказанного впервые современными св. отцами противъ необходимости соответствія между добродѣтелью и счастьемъ, можно указать на то, что добродѣтель и счастье одно и тоже и что потому добродѣтель, независимо отъ вѣшняго возмездія, сама по себѣ дѣлаетъ счастливымъ того, кто преуспѣваетъ въ ней, точно также какъ и порокъ несетъ заслуженное наказаніе самъ за себя безъ всякаго сторонняго воздействиа. Если же добродѣтельный человѣкъ счастливъ одною своей добродѣтелью, то и соответствие между добродѣтелью и наградою за нее и вытекающая отсюда необходимость признанія души человѣческой бессмертною не составляетъ необходимаго требованія нравственного закона. Отсюда будущая жизнь и вѣчное блаженство, какъ побужденіе къ добродѣтели, не только не составляютъ какоголибо необходимаго требованія, но разрушаютъ самую нравственность, заставляя дѣлать добро не для добра, а изъ за награды.

Такимъ образомъ и отцы церкви главнѣйшимъ побужденіемъ къ добродѣтели также признавали самую добродѣтель и въ ней полагали верховное благо. Ихъ ученіе о семъ предметѣ было еще болѣе возвыщенно и идеально, чѣмъ современное имъ ученіе стоиковъ. Уже это одно показываетъ, что это ученіе, какъ истинно-христіанское, не только не можетъ поколебать истины, но даже не касается основы доказательства души человѣческой. Пусть добродѣтель въ себѣ самой заключаетъ начало счастья и нравственной удовлетворенности, пусть порокъ въ нашей совѣсти несетъ заслуженное наказаніе, этого не отрицаютъ святоотеческое ученіе, а напротивъ, отмѣчаетъ, какъ естественное слѣдствіе возмездія нашей совѣсти въ душѣ неиспорченной.

¹⁾ На посл. къ римл., изд. 2, 1844 г., Бесѣд. V, стр. 97—98.

4) Духовность Божества.

Какъ на самое сильное завѣреніе истины бессмертія души, заимствованное изъ ея способности къ самостоятельной и самодѣятельной жизни, отцы церкви указывали на то, что эта способность жизни дарована человѣку самимъ Создателемъ, который, вдунувъ въ лицо его дыханіе жизни, тѣмъ самимъ сотворилъ его вѣчно живымъ и бессмертнымъ. Если даже животныя, лишенные души въ ея высшемъ значеніи, какъ низшая тварь, заключаютъ въ себѣ некоторую долю саможизненности, то кто можетъ сомнѣваться въ томъ, чтобы человѣкъ, получившій въ удѣль отъ своего Творца душу Богоподобную, могъ быть смертнымъ по природѣ. Допустить подобную мысль нельзя, не унизивъ достоинства богоподобной природы человѣка до скота и не потерявъ различія между смертью и жизнью тварей и человѣка. „Умирать“, говоритъ священномученикъ Ириней, „значитъ лишиться жизненной способности и послѣ остатся бездыханнымъ, бездушнымъ, безмолвнымъ и обратиться въ то, изъ чего было и самое начало субстанціи. А этого нельзя отнести къ душѣ, ибо она есть дыханіе жизни, (Быт. гл. 2)...¹⁾ никто не можетъ сказать, чтобы это существующее дыханіе жизни было смертью“²⁾.

Какъ образъ Божій, душа человѣка, очевидно, должна обладать—конечно, не въ абсолютномъ смыслѣ—свойствами Божества. Такимъ образомъ, если Богъ есть безконечный Духъ, то и душа человѣческая есть существо духовное, а не вещественное;³⁾ если Богъ чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна⁴⁾; если Богъ—Существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа должна быть свободною⁵⁾; наконецъ, какъ „образъ Бессмертнаго“ (*εἰκὼν ἀθάνατος*)⁶⁾, душа человѣческая должна быть бессмертною⁷⁾.

¹⁾ S. Irenaii. Lib. V cap. VII. 1. См. у Кашменскаго.

²⁾ S. Irenaii. ibid. См. у Кашм.

³⁾ Ibid. col. 324.

⁴⁾ Ibid. c. 321.

⁵⁾ Ibid. n. 12, c. 324.

⁶⁾ Carm. dogmat. VIII. de anima vv. 74—75, col. 452.

⁷⁾ Orat. XXXVII, n. 11, col. 324.

5) Благость Божія.

Ни происхожденіе изъ рукъ Создателя, ни свобода, ни ботоподобность и другія свойства души человѣческой не даютъ такой увѣренности въ ея бессмертіи, какъ неложная вѣра въ милосердіе и благость Господа, благоволившаго призвать человѣка къ соучастію въ вѣчной жизни. „Знай“, говоритъ Кириллъ Іерусалимскій, „что ты имѣешь душу свободную, твореніе Божіе прекрасное, сотворенное по образу Создателя, бессмертное „по благодати Бога“¹⁾. Туже мысль высказывали и другие отцы и учители церкви²⁾.

Бессмертіе души, утверждаетъ св. I. Мученикъ, находится въ полной зависимости отъ воли Божіей, а не составляеть безусловную принадлежность ея природы. Самая природа души человѣческой, какъ твореніе Божіе, могла быть создана и смертной и бессмертной, и если въ настоящее время она имѣетъ въ себѣ жизнеспособность по разлученіи съ тѣломъ, то это опять зависитъ отъ воли Божіей и Его благодати.

Эта же мысль о бесконечной благости Создателя, надѣлившаго душу человѣческую величайшимъ даромъ бессмертія, ясно обнаруживается и въ словахъ св. Иоанна Златоуста, утверждающаго, что „смертною Богъ не сотворилъ (душу), но попустилъ ей быть бессмертною“³⁾. Тоже самое утверждаетъ св. Аѳанасій Великій, поставляя бессмертіе души человѣческой въ полную зависимость отъ воли и благодати Божіей, замѣчая, что душа человѣческая „по смерти тѣла будетъ имѣть нескончаемую жизнь по благодати Бога, Который на сie и создалъ ее Словомъ Своимъ, Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ“⁴⁾. Воля Божія, замѣчаетъ преп. Кассіанъ, всегда желаетъ, чтобы созданный имъ человѣкъ не погибъ, но во вѣки жилъ,⁵⁾.

Самимъ сильнымъ и очевиднымъ доказательствомъ того мнѣнія, что душа прекращаетъ свое существованіе вмѣстѣ съ тѣ-

¹⁾ Оглас. поуч. IV.

²⁾ I. Злат. бесѣд. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

³⁾ Св. I. Злат. Бесѣд. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

⁴⁾ Св. Аѳан. Алекс. О томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 123.

⁵⁾ Преп. I. с. Пис. стр. 406.

ломъ, всегда служилъ фактъ смерти. Непосредственному сознанию каждого ясно представлялось, что со смертю человѣка уничтожаются слѣды его бытія, и нужно большого напряженія мысли, чтобы сохранить и укрѣпить вѣру въ загробное наше существованіе. Вѣра наша въ этомъ случаѣ всегда нуждалась въ подтвержденіи истины бессмертія фактами, а такихъ фактовъ, удостовѣряющихъ насть въ бессмертіи души послѣ смерти тѣла дѣйствительная жизнь не указывала. Какъ бы выражая общую потребность человѣка знать душу на основаніи очевидныхъ доказательствъ, діаконъ Петръ въ бесѣдѣ съ св. Григоріемъ Двоесловомъ говоритъ: „какъ жизнь души, пребывающей въ тѣлѣ, я узнаю изъ движеній тѣла, такъ жизнь души, по исшествіи изъ тѣла, желалъ бы узнать изъ какихъ-нибудь открытыхъ свидѣтельствъ“. Зная, насколько важно для маловѣрныхъ осознательныя доказательства истины бессмертія души, отцы церкви указывали на фактъ нетлѣнія прославленныхъ мощей святыхъ чудотворцевъ, источавшихъ безчисленные чудеса милости Божіей. Сила этого доказательства для всѣхъ очевидна. „Такому доказательству“, говоритъ діаконъ Петръ въ бесѣдѣ съ святителемъ Григоріемъ Двоесловомъ, „думаю, ничего противопоставить основательного. Въ немъ предметы видимые заставляютъ насть вѣрить тому, чего мы не видимъ“.

Фактъ нетлѣнія мощей святыхъ чудотворцевъ, наглядно удостовѣряющій насть въ существованіи душъ и послѣ отдѣленія ея отъ тѣла, оправдываетъ неложную вѣру апостоловъ и мучениковъ Христовыхъ, которые ради будущей загробной жизни презирали удобствами и выгодами жизни настоящей и настолько ставили ее wysoko, что жертвовали нерѣдко самою жизнью. Въ противномъ случаѣ трудно было бы объяснить и самоотверженіе и жизнь, исполненную страданій въ виду блаженства вѣчной жизни. „Неужели бы святые Апостолы и Мученики Христовы стали бы презирать настоящую жизнь и на смерть тѣлесную предавать свои души, если бы не знали, что за тѣломъ слѣдуетъ несомнѣнно жизнь души“.

По естественнымъ законамъ природы тѣло наше послѣ разлученія его съ душой обыкновенно подвергается смерти и разложенію. Никакая естественная сила не можетъ преодолѣть

силу этихъ законовъ и продлить жизнь тѣла, если оно не изолировано отъ вліянія естественныхъ силъ природы. Какимъ же образомъ могутъ существовать нетлѣнныя мощи святыхъ угодниковъ, при самыхъ неблагопріятныхъ воздействиахъ природы сохраниющія свою жизнь. Несомнѣнно, что своимъ существованіемъ они обязаны всецѣло милости Божіей, даровавшей имъ нетлѣніе ради заслугъ святыхъ обладателей ихъ. Здѣсь наглядно сказалось то могущественное вліяніе ихъ святой души, которое можетъ преодолѣвать и измѣнять естественные законы природы. Въ жизни тѣла и останковъ святыхъ мы почерпаемъ глубокое убѣжденіе въ томъ, что несомнѣнно жива и бессмертна душа наша, ради коей пощажена тлѣніемъ земная наша храмина. Въ особенности же наглядно обнаруживается жизнь души въ безчисленныхъ чудесахъ. „Ты самъ говоришь“, отвѣчаетъ св. отецъ своему собесѣднику діакону Петру, „что жизнь души, пребывающей въ тѣлѣ, ты признаешь по движеньямъ тѣла; и вотъ тѣ, которые предали на смерть души свои и увѣровали въ жизнь душъ по смерти плоти, сіяютъ ежедневными чудесами. Ибо къ усопшимъ ихъ тѣламъ приходятъ живущіе больные и исцѣляются, приходятъ клятвопреступники и поражаются бѣсомъ; приходятъ бѣсноватыя и освобождаются отъ него; приходятъ прокаженные и очищаются; приносятся мертвые и воскресаютъ. Размысли же, какъ живутъ, — тамъ гдѣ живутъ, — души тѣхъ, которыхъ усопшія тѣла живутъ здѣсь въ толикихъ чудесахъ. Итакъ, если ты жизнь души, пребывающей въ тѣлѣ, уразумѣваешь изъ движенія членовъ, то почему же ты не замѣчаешь въ силѣ чудесъ, бывающей даже въ костяхъ мертвыхъ?“

Другимъ очевиднымъ свидѣтельствомъ бессмертія души служитъ наблюденіе богопросвященныхъ людей надъ исходомъ души изъ тѣла. „Что же тутъ удивительного“, говоритъ св. Григорій Двоесловъ, „что ты не видѣлъ исходящей души, которую и во время пребыванія ея въ тѣлѣ ты не видишь? Неужели ты, разговаривая со мною, почесть меня бездушнымъ потому только, что не можешь видѣть во мнѣ души моей? Это потому, что природа души не видима; оттого она и выходитъ изъ

тѣла невидимо, и пребываетъ въ тѣлѣ также невидимо¹⁾. „Ты жалуешься, что ты не увидѣлъ выходящей души нѣкотораго умирающаго; но въ томъ уже виновность, что ты тѣлесными глазами хотѣлъ видѣть предметъ невидимый. Между тѣмъ, многіе изъ нашихъ, очистившіе око ума чистою вѣрою и обильною молитвою, часто видѣли души исходящія изъ тѣла. Потому мнѣ надобно разсказать тебѣ, какъ видимы были исходящія души... Во второй книгѣ этого сочиненія я сказалъ, что достопочтенный мужъ Венедиктъ, какъ я узналъ отъ вѣрныхъ учениковъ его, находясь вдалекѣ отъ города Капуи, въ полночь узрѣлъ душу Германа, епископа того города, несомую Ангелами въ огненномъ окружіи къ небу“ (in globo)²⁾.

„Изъ разсказовъ тѣхъ же учениковъ его узналъ я, что двое благородныхъ мужей, свѣдущихъ во внѣшнихъ наукахъ, родныхъ братьевъ, изъ которыхъ одинъ по имени Спеціозъ, а другой Григорій, въ святомъ обращеніи предали себя его правилу... Когда одинъ изъ нихъ, именно Спеціозъ, ради монастырской пользы посланъ былъ къ городу Капуѣ, то въ одинъ день братъ его Григорій, сидя за общей трапезой съ братіей, восхитившись духомъ, воззрѣль и видигъ, что душа Спеціоза, родного брата его, такъ далеко отъ него находящагося, выходитъ изъ тѣла; тогда же онъ объявилъ это братіи, поспѣшино отправился и нашелъ, что братъ его уже погребенъ, однако же узналъ, что онъ отошелъ отъ тѣла въ тотъ именно часъ, въ который онъ видѣлъ“³⁾.

„Одинъ благочестивый и вѣрнѣйшій мужъ рассказалъ мнѣ, когда я былъ еще въ монастырѣ, что нѣкоторые, отправляясь на корабль изъ предѣловъ Сициліи въ Римъ, и находясь среди моря, видѣли, что душа нѣкотораго раба Божія, которой находился въ Самніи, несется къ небу. Вышедши на землю и развѣдавши, такъ ли это было, они нашли, что этотъ слуга Божій скончался дѣйствительно въ тотъ самый день, въ который они видѣли его восходящимъ въ царство небесное“⁴⁾.

¹⁾ S. Gregor. Dialogorum. lib. IV. cap. V. tom. secund. pag. 230.

²⁾ S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. VII. Tom. secund. pag. 233.

³⁾ S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. VIII. Tom. secund. pag. 236.

⁴⁾ S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. IX. Tom. secund. pag. 236.

„Находясь еще въ монастырѣ, я узналъ изъ донесенія одного достопочтенного мужа то, что теперь говорю. Онъ сказывалъ, что достопочтенный отецъ, по имени Спесъ..., предъ кончиною, въ кругу созванной братіи принялъ Таинство Тѣла и Крови Господней и началъ съ ними единственное пѣніе псалмовъ, предавши всю душу свою молитвѣ. И вся присутствующая при семъ братія увидѣла, что изъ устъ его вышелъ голубь и тотчасъ, вылетѣвши въ отверстіе кровли молитвенной храмины, въ виду братіи, понесся къ небесамъ. Надобно вѣрить, что душа его явилась въ видѣ голубя. Этимъ самымъ видомъ всемогущій Богъ показалъ, съ какимъ простымъ сердцемъ этотъ мужъ служилъ ему“¹⁾.

Въ четвертой книгѣ своихъ разговоровъ св. Григорій Двоесловъ разсказываетъ и о другихъ подобныхъ случаяхъ²⁾.

Отрицательные мнѣнія по вопросу о бессмертіи души и ихъ оцѣнка.

Высокое значеніе истины бессмертія души, какъ главнѣйшей основы человѣческой нравственности и христіанской доктрины, всегда побуждало отцевъ церкви стремиться къ всестороннему выясненію этого вопроса и возможно точному обоснованію его на началахъ религіи и философіи. И дѣйствительно, въ твореніяхъ святыхъ отцевъ церкви мы находимъ такое полное и ясное решеніе вопроса о бессмертіи и такое разнообразіе различныхъ свидѣтельствъ въ пользу его, что только при полномъ равнодушіи и неразумномъ легкомысліи можно высказать по сему предмету свое невѣріе или же какія-либо сомнѣнія. Не всѣ, конечно, представленныя отцами церкви доказательства истины бессмертія имѣютъ за собою одинаковую силу и решающее значеніе. При разсмотрѣніи сего вопроса всегда нужно помнить, что истина бессмертія души, какъ и всякая религіозная истина, не можетъ и не должна быть усвоема исключительно путемъ одного разсудка. Разсудокъ и философія безсильны тамъ, гдѣ требуется сердечная вѣра; они получаютъ свою силу только при содѣйствіи

¹⁾ S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. X. Tom. secund. pag. 236. 237.

²⁾ Филаретъ. 459.

этой послѣдней. Недаромъ сердце признается источникомъ нашихъ убѣжденій и предубѣжденій. Сама вѣра по учению православія, есть ничто иное, какъ увѣренность и, хотя принадлежитъ сердцу, но начинается въ мысляхъ. Вотъ почему попытка философіи решить вопросъ о бессмертіи вѣрь религіозной вѣры приводила къ самымъ скучнымъ результатамъ въ то время, какъ въ простотѣ вѣрующіе люди, даже необразованные, постигали ту же истину безъ всякаго труда. „О чёмъ страннымъ образомъ гадалъ Пиѳагоръ“, замѣчаетъ бл. Иеронимъ, „чему не вѣрилъ Демокритъ, о чёмъ, по обрѣшенію на смерть, въ утѣшеніе себѣ бесѣдовалъ Сократъ въ темницѣ,— я разумѣю истину бессмертія души, по отрѣшенню отъ тѣла,— то знаютъ теперь Индѣецъ и Персіянинъ, Готъ и Египтянинъ. Крестъ восторжествовалъ надъ свирѣпыми Бессами и надъ дикими ордами, кои ходятъ въ звѣриныхъ кожахъ“¹⁾.

Но прежде чѣмъ перейти къ опроверженію отрицательныхъ возврѣній языческихъ философовъ, отмѣтимъ нѣсколько не вполнѣ соотвѣтствующихъ христіанскому учению взглядовъ, принадлежавшихъ христіанскимъ апологетамъ. Признавая душу бессмертной, Татіанъ это бессмертіе понималъ не въ смыслѣ личнаго бытія, а въ смыслѣ бессознательного существованія. „Когда я, не существуя прежде рожденія, не зналъ, что я былъ, я только пребывалъ въ сущности плотскаго вещества, а когда я, не имѣвшиѣ прежде бытія, родился, то самымъ рожденіемъ удостовѣрился въ своемъ существованіи; такимъ же точно образомъ я родившійся, чрезъ смерть переставая существовать и быть видимымъ, опять буду существовать, по подобію того, какъ никогда меня не было, а потомъ родился“²⁾.

Что касается христіанского апологета Арновія, то онъ вовсе отвергаетъ бессмертіе души человѣческой³⁾.

Ученіе о бессмертіи души, опирающееся на свойствахъ природы самой души, всегда было принадлежностью разума и философіи современной святымъ отцамъ. Такъ древне-греческій философъ Платонъ несомнѣнность означенной истины всецѣло выводилъ изъ свойствъ ея природы—простоты и самодвижности.

¹⁾ Блаж. Иерон. Письмо къ Епис. Иліодору. Хр. чт. 1832. XLVIII. 177, 178.

²⁾ Фил. отц. и. К. Скворцовъ.

³⁾ Ibid.

Всѣдѣ за нимъ и въ связи съ его ученіемъ о душѣ и святые отцы церкви, какъ мы видѣли, заимствовали данные для раскрытия и уясненія истины бессмертія души изъ ея же природы. Но слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что, раздѣляя философскія убѣждѣнія современниковъ, святые отцы воздерживались отъ рѣшительныхъ сужденій о томъ, чтобы душа человѣческая сама въ себѣ могла иметь конечную причину своего бессмертія и вѣчной жизни. Въ виду платонического учения о бессмертіи души, Св. Густинъ Философъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что хотя душа человѣческая и бессмертна, но бессмертіемъ своимъ обязана больше Богу, нежели своей природѣ; самая природа ея, какъ дарованная Богомъ, находится въ полной зависимости отъ его воли¹⁾.

Исходя изъ ложнаго возврѣнія на тѣло человѣка, какъ незамѣнимое орудіе дѣятельности для души, безъ которой она становится неспособной къ активной и самостоятельной жизни, нѣкоторые въ Аравіи еще во времена Оригена высказывали недостойное человѣка мнѣніе, будто бы душа, по разлученіи съ тѣломъ, переходитъ въ состояніе бессознательного усыплѣнія и полной бездѣятельности. Современные Іоанну Златоусту „саддукей и самаряне, какъ называлъ святитель людей, отвергавшихъ воскресеніе мертвыхъ, также не признавали истиннаго и дѣйствительного бессмертія души. Мнѣніе о бессознательномъ состояніи душъ за гробомъ (*Фохопаутіка*) поддерживалось несторіанами²⁾, а также нѣкоторыми послѣдователями анабаптизма и соціализма³⁾.

Подобнаго рода еретическія ученія о загробномъ состояніи душъ совершино противорѣчать святоотеческому учению о немъ. Истинное и дѣйствительное бессмертіе души человѣческой, по возврѣнію отцевъ церкви, состоитъ въ томъ, что она и по смерти тѣла не лишается своей личности, а продолжаетъ свое существованіе за гробомъ какъ существо самосознательное съ тѣми же духовными способностями разума, чувства и свободы, какія дѣйствуютъ въ ней въ соединеніи съ тѣлеснымъ организмомъ. Даже болѣе того, со смертію тѣла, сознательная жизнь

¹⁾ Разг. съ Триф. См. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв.

²⁾ Пр. догм. бог. Арх. Фил. Т. II, стр. 457.

³⁾ Ibid.

души не только не прекращается, но получаетъ больше свободы и простора въ отрѣшеніи отъ чувственной оболочки, стѣснявшей ея духовное развитіе. Человѣкъ по смерти становится „Божімъ человѣкомъ“¹⁾ и будетъ „свободно владѣть царствомъ безъ всякаго недоумѣнія“²⁾, пребывая со Христомъ какъ его „сонаслѣдникъ“³⁾, „не въ образѣ, не вѣрою, но какъ говорится лицомъ къ лицу“⁴⁾. Здѣсь всѣ высшія стремленія души не встрѣтятъ никакихъ препятствій, „ибо можно ли представить большее блаженство, чѣмъ „радости вѣчности“⁵⁾. Такъ будутъ жить праведники каждый по мѣрѣ заслугъ своихъ. Сообразно съ тою же мѣрою заслугъ будутъ жить и грѣшники: „не всѣхъ постигнутъ разныя наказанія—однихъ болѣе тяжкія, другихъ—менѣе“⁶⁾. Загробная жизнь для тѣхъ и другихъ будетъ продолженіемъ земной, только въ другой формѣ и при другихъ условіяхъ, съ сохраненіемъ основныхъ особенностей ихъ духовной природы. Съ ними, какъ существами личными, возможно личное духовное общеніе, которое, по общему вѣрованію церкви, совершается чрезъ молитвы живыхъ за умѣшихъ и наоборотъ⁷⁾.

Такимъ образомъ, смерть не прерываетъ существованія человѣка, а только видоизмѣняетъ его; здѣсь на землѣ жизнь души начинается, а на небѣ продолжается не только безъ утраты самознанія и личности, но даже съ сохраненіемъ всѣхъ приобрѣтенныхъ душою знаній, чувствъ и настроеній. Поэтому „будемъ на землѣ учиться тому, знаніе чего будетъ неразлучно съ нами на небѣ“⁸⁾. Самое „вѣдѣніе есть“ уже „ощущеніе безсмертной жизни“⁹⁾, а безсмертная жизнь есть сознательное „ощущеніе въ Богѣ“¹⁰⁾. Непрерывность и тождество личности есть существенный признакъ истиннаго бессмертія, хотя нельзя отвергать того, что характеръ всѣхъ свойствъ духовной природы человѣка послѣ смерти человѣка существенно долженъ измѣниться¹¹⁾.

¹⁾ Ibid. 458

³⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁶⁾ Ibid. 516.

⁵⁾ Ibid. 460, 461.

⁹⁾ Твор. Ефр. Сир. 1854, кн. 3. 197.

⁸⁾ Бл. Иеронимъ. II. 85. Къ Павлину.

¹⁰⁾ Ibid. ¹¹⁾ О душѣ и воскр. 271.

Сторонники ученія о предсуществованіи душъ искали опоры для него въ самой природѣ души человѣческой. Они разуждали, что если душа по своей природѣ сущность духовная, а потому простая и недѣлимая, то мы должны съ неизбѣжностью допустить съ существованіе не только въ связи съ тѣломъ и послѣ его смерти, но и до соединенія съ нимъ, другими словами, мы должны допустить ся вѣчность. Нужно допустить что-либо одно о душѣ и ангельской природѣ: „если они начались, утверждали они, то и прекратятся, а если не прекратятся, то и не начались“¹⁾. Но ни опытъ не говоритъ ничего намъ о предсуществованіи душъ, ни разумъ не даетъ основанія допускать его, не вызывавъ безчисленныхъ и неразрѣшимыхъ затрудненій. Св. Григорій Богословъ рѣшительно замѣчаетъ по поводу означенного мнѣнія, что душа, равно какъ и природа ангеловъ и „началились и не прекратятся. Слѣдовательно, несправедливо ихъ положеніе, что имѣющее прекратиться началось“²⁾. Есть много путей и способовъ происхожденія душъ бессмертныхъ, а потому нѣтъ нужды усиливаться доказывать идею предсуществованія свойствомъ бессмертія душъ человѣческихъ. „Изъ того, что души человѣческія“, писалъ св. Софроній, патріархъ Іерусалимскій, „изъяты, по благодати Божіей, отъ разрушенія... мы не заключаемъ, что они существовали прежде тѣль; или мы не думаемъ, что они еще прежде сотворенія и устройства сего видимаго міра всегда жили какою-то жизнью вѣчною, небесною, безплотною и безтѣлесною въ небѣ, еще не существующемъ, какъ думалъ неразумный Оригенъ и его сообщники Диодоръ и Евагрій и прочие любители басней. Сіи люди, напитавшись языческимъ ученіемъ и оскорбляя честь христіанской вѣры, заблуждаются въ этомъ, проповѣдуя и другія безчисленныя нелѣпости“³⁾.

Дерзость неблагомыслящихъ простидалась до того, что нѣкоторые изъ нихъ въ подтвержденіе своего ложнаго ученія о душѣ человѣка, какъ существѣ смертномъ, ничѣмъ не отличающемся отъ души животныхъ, ссылались даже на нѣкоторыя мѣста

¹⁾ Св. Григ. Бог. ч. III. 66.

²⁾ Ibid.

³⁾ Св. Софр. Патр. Іерус. Соборн. посланіе. Хр. чт. 1840. IV. 340.

Св. Писанія и въ особенности на слова Екклезіаста о тожествѣ человѣческой и скотской природы. „Участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ—участь одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти, и одно дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества предъ скотомъ, потому что все—суета!

Все идетъ въ одно мѣсто: все произошло изъ праха и все обратится въ прахъ.

Кто знаетъ: духъ человѣческій восходитъ-ли вверхъ, и духъ животныхъ сходитъ-ли внизъ, въ землю“¹⁾.

Но такая ссылка, повидимому, подтверждаетъ мнѣніе о тлѣнности души человѣческой, ибо вытекаетъ изъ ложнаго толкованія приведенного мѣста въ всякой связи его съ контекстомъ рѣчи. Св. Григорій Двоесловъ, обращая вниманіе на связь указанного текста, съ предыдущею и послѣдующею рѣчью Екклезіаста, утверждаетъ, что хотя, дѣйствительно, смыслъ даннаго мѣста ясенъ и выражаетъ мысль объ общности природы человѣка и животныхъ, но принадлежность этого мнѣнія Слову Божію совершенно невѣроятна. Въ словахъ Екклезіаста рѣчь идетъ о *благоланіи* сыновъ человѣческихъ (Екк. 3. 18) и говорится это отъ лица неблагомыслящихъ людей, мнѣніе коихъ подлежитъ осужденію²⁾.

Въ ряду древнѣйшихъ противниковъ безсмертія души человѣческой наибольшую известностью среди христіанскихъ писателей является выдающійся ученый язычникъ Лукрецій, который явился, можно сказать, выразителемъ современного ему отрицательного направленія въ христіанскомъ ученіи о душѣ. Всѣ возраженія его, направленные противъ безсмертія души, Лукрецій изложилъ въ третьей своей книгѣ известной подъ заглавіемъ: „De natura deorum“.

Ученіе Лукреція нашло справедливую оцѣнку со стороны не менѣе выдающагося и глубокомысленнаго христіанского писателя Лактанція, который въ своемъ сочиненіи „Бож. наст.“ подвергъ обстоятельной и тщательной критикѣ всѣ наиболѣе

важныя мнѣнія языческаго ученаго и представилъ съ своей стороны взамѣнъ этого и положительное ученіе о томъ же предметѣ.

Психологический материализмъ Лукреція имѣлъ не только современный св. отцамъ церкви интересъ, но во многихъ отношеніяхъ сохраняетъ свою силу и для настоящаго времени. Доводы и основанія, приводимыя имъ въ защиту мнѣнія о материальности душевнаго начала, въ общихъ своихъ чертахъ остались тѣ же; измѣнилась лишь самая форма излагаемаго ученія, его слова и логическая построенія. Поэтому считаемъ весьма важнымъ изложить противныя идеи безсмертія души ученія древности съ опроверженіями ихъ со стороны христіанскихъ писателей.

Первымъ и для всѣхъ будто-бы очевиднымъ основаніемъ, противнымъ идеи безсмертія души человѣческой, служитъ указаніе на ихъ одновременное происхожденіе во время рожденія и одновременное уничтоженіе ихъ послѣ смерти. „Мы замѣчаемъ“, утверждаетъ Лукрецій, „что душа рождается въ одно время съ тѣломъ, растетъ и старѣетъ вмѣстѣ съ нимъ. Когда, наконецъ, могучее время уничтожаетъ тѣло и члены упадаютъ, такъ какъ сила ихъ истощилась, то упадаетъ и духъ. Такъ все существо души разрушается и разсыпается, какъ дымъ въ воздухѣ. Такъ какъ она рождается въ одно время съ тѣломъ, то и растетъ съ нимъ и изсякаетъ отъ старости¹⁾“. Насколько приведенное возраженіе пользуется популярностью среди современныхъ намъ материалистовъ, доказательствомъ этого служить замѣчаніе Фейербаха, „что, по его мнѣнію, ничего нельзя сказать лучше противъ сочетанія смертнаго существа съ безсмертнымъ“. Но если указанное положеніе древнаго материализма остается въ силѣ и для настоящаго времени, то въ тѣмъ большей долѣ мы должны признать совершенно основательнымъ опроверженіе его со стороны христіанского писателя Лактанція. Видимыя явленія вѣшняго сходства души и тѣла коихъ происхожденію и смерти могутъ быть и въ дѣйствительности оказываться обманчивыми и зак-

¹⁾ Екклез. 3.—19—20—21.

²⁾ Систем. св. уч. св. отц. ц. о душѣ ч. Свящ. С. Кашенскій.

¹⁾ Лакт. Бож. наст. кн. 7 гл. XIII—XIV стр. 108—124. См. ibid, стр. 192—199.

лючать на основаниі ихъ о тѣнности всего человѣка, пожалуй, можно было бы, если бы душа и тѣло по своей природѣ были одинаковы. Между тѣмъ есть „великая разность между душою и тѣломъ“ и эта разность распространяется не только на ихъ свойства и вѣшнія обнаруженія, но и на самое существо. „Тѣло твердо, видимо и осязательно, а душа утончена и чувствами неуловима. Тѣло составлено изъ земли, а душа не имѣетъ никаколько ни грубости, ни тяжести земли, какъ и Платонъ полагаетъ“¹⁾.

Будучи же чуждою всего материального, она не подвергается и обычнымъ законамъ вещественного бытія, а живетъ собственою жизнью, свободно отъ всякаго сторонняго насилия. „Тѣло видимо, осязательно и подвержено смерти, потому что составлено изъ вещества тѣжелаго, подлежащаго порчу. Душа бессмертна, потому что утончена и не подвержена чувству осязанія; она свободна отъ всякаго посторонняго насилия“²⁾.

Но не только по природѣ душа не подвержена уничтожению, какъ утверждалъ Лукрецій, но и по самому происхожденію своему она должна быть бессмертна. Мнѣніе матеріалистовъ, „что душа рождается вмѣстѣ съ тѣломъ“, ложно, „ибо еслибы она не происходила отъ неба, то не могла бы обладать ни тою быстротою, ни тѣмъ проворствомъ, ни тою силою, какая ей свойственны“³⁾.

Если даже допустить не вполнѣ правильную мысль, что „тѣло и душа рождаются вмѣстѣ“ или, выражаясь опредѣленнѣе, что душа творится Богомъ современно зачатію тѣла, то, имѣя каждое свою субстанцію, послѣ смерти она должна возвратиться къ своему началу. „Тѣло, составленное изъ земли, служить только сосудомъ, пріемлющимъ въ себя душу; и когда двѣ эти части подвергаются разлученію, которому дано имя смерти, то обѣ они возвращаются къ своему началу: тѣло обращается въ землю, изъ которой взято, а душа, сотворенная Духомъ Божіимъ, становится бессмертною, потому что Духъ Божій вѣченъ“⁴⁾.

Самъ поэтъ Лукрецій высказываетъ ту же самую мысль,

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

незамѣтно для себя проповѣдуя истину, которую только что отвергъ. „То, что извлечено изъ земли“, говорить онъ, „возвращается въ землю, а то, что исходитъ отъ неба, возвращается опять къ небу“¹⁾. „Слова эти“, справедливо замѣчаетъ Лактанцій, „безъ сомнѣнія, не приличествуютъ человѣку, увѣренному въ томъ, что душа умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ. Но Лукрецій былъ увлеченъ силою истины и допустилъ ее сорваться съ его пера“. Такимъ образомъ, „заключеніе, извлекаемое имъ изъ своихъ словъ, что душа, родясь съ тѣломъ, съ нимъ и умираетъ, совершенно должно и можетъ быть обращено противъ него самого“²⁾.

Противъ того же Лукреція говорятъ и нѣкоторые частные факты, наблюдаемые въ дѣйствительности и не подтверждающіе того, чтобы тѣло, по разлученію съ душою, тотчасъ бы погибало. „Оно остается“, напримѣръ, „цѣлимъ нѣсколько дней, и сохраняется долго, когда будетъ бальзамировано. Еслибъ душа и тѣло умирали вмѣстѣ, какъ вмѣстѣ рождаются: то душа не отдѣлялась бы отъ тѣла и не оставляла бы его, и то и другое погибало бы совокупно, и тѣло также бы скоро разрушилось, какъ душа исчезала, или какъ скоро тѣло разрушалось, подобно тому, какъ вино разливается, когда сосудъ его заключающій будетъ разбитъ. Но такъ какъ тѣло, сколь оно ни бренно, не вдругъ, по разлученію съ душою, разрушается и обращается въ землю, изъ которой взято: то надобно заключить, что душа, не имѣя ничего въ себѣ бренного, возвращается на небо, какъ въ мѣсто своего происхожденія, и вѣчно тамъ пребываетъ“³⁾.

Что касается параллелизма въ развитіи органической и психической стороны человѣческой природы въ смыслѣ обогащенія этой послѣдней разнаго рода знаніями и чувствами, то его, разумѣется, отвергать нельзя, хотя въ тоже время нельзя признавать его и столь безусловнымъ и необходимымъ: „Такъ какъ душа, хотя и сотворена Богомъ, но содержится въ тѣлѣ, какъ бы въ тюремномъ заключеніи и сначала не имѣть видѣнія, составляющаго нѣчто Божеское; то она пріобрѣтаетъ его,

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

слушая и поучаясь, и не только не теряетъ его въ преклонныхъ лѣтахъ, но болѣе и болѣе въ немъ преуспѣваетъ, а особенно, когда предается ему заблаговременно и не проведетъ дурно первыхъ лѣтъ жизни своей“¹⁾.

При этомъ весьма нерѣдко наблюдаются случаи, когда душевная жизнь сохраняется и развивается, несмотря даже на ослабленіе и упадокъ физической жизни. Ничего нѣтъ удивительного и въ томъ, когда въ связи съ ослабленіемъ организма или его болѣзняеннымъ состояніемъ ослабляется душевная дѣятельность. Заключать на основаніи этого факта о необходимой и неразрывной связи души съ тѣломъ значило бы не вполнѣ понимать отношеніе души къ тѣлу, какъ своему орудію. Тѣло есть жилище души²⁾, и временное орудіе его дѣятельности. Поэтому здоровое состояніе организма способствуетъ нормальному обнаруженію душевной дѣятельности и, наоборотъ, болѣзненное его состояніе затрудняетъ правильное теченіе душевной жизни. „Разслабленіе органовъ отъ дряхлости, помраченіе глазъ, притупленіе языка, отверденіе слуха, суть недостатки не души, но тѣла. Память, говорятъ, также уменьшается въ старости. Чему тутъ дивиться? Странно-ли что душа бываетъ угнетена подъ развалинами разрушающагося дома своего, когда не можетъ иначе сдѣлаться небесною и божественною, какъ вышедши изъ темницы своей, въ которой содержится плѣнницею?“³⁾.

Наблюдая частнѣе постепенный ростъ человѣка съ дѣтства и до глубокой старости материалисты утверждаютъ, что между развитіемъ психическихъ силъ и развитіемъ организма существуетъ самая тѣсная связь, вслѣдствіе чего съ прекращеніемъ органической жизни должна исчезнуть и жизнь души. „Возрастъ“, говоритъ тотъ же ученый Лукрецій, „созрѣвающій въ дѣтяхъ, крѣпость поселяемая ими въ многогодныхъ людяхъ и ослабленіе, терпимое ими въ стариахъ, служить очевиднымъ признакомъ, что душа смертна“⁴⁾. Сила приведенного возраженія, повторяемаго въ наше время материалистомъ Бюхнеромъ, въ значительной степени ослабляется его

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid..

принципіальною несостоятельностью въ томъ отношеніи, что въ немъ смѣшиваются понятія субстанціи и ея проявленій, души и ея способностей. „Межу тѣмъ“, говоритъ Лактанцій въ отвѣтъ на это возраженіе, „есть различіе между умомъ, источникомъ нашихъ мыслей, и между душою, основнымъ началомъ жизни. Сонъ, усыпляющій умъ, не усыпляетъ души. Безуміе, лишающее насъ употребленія разума, не отъемлетъ у насъ жизни, потому что люди, имъ объятые, имеютъ сумасшедшими, но не называются мертвыми. Стало быть справедливо то, что умъ, или сила познавать и понимать возрастаетъ и убываетъ, смотря по различнымъ человѣческимъ возрастамъ; но несправедливо, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ душа возрастала и убывала: напротивъ, она находится въ одинаковомъ положеніи со временемъ своего сотворенія до того момента, когда освободится изъ темницы тѣла и возвратится въ мѣсто своего происхожденія“¹⁾.

Поэтому теряютъ всякое значеніе и указываемые материалистами факты опьяненія и нравственныхъ страданій, какъ доказательство слабости и тѣлѣнности души человѣческой²⁾.

Въ такомъ возраженіи нѣтъ даже опредѣленного указанія на то, почему душа должна быть смертною, если она склонна къ разнаго рода страданіямъ. „Это скорѣе показываетъ“, говоритъ Лактанцій, „что она имѣетъ надобность въ мудрости и добродѣтели, дабы разсѣять чувствуемую ею печаль, когда она видитъ или переносить какое либо безчинство, а потомъ дабы черезъ воздержаніе свое преодолѣть удовольствіе напиться до пьяна и вкушать вещи чувствамъ лѣстящія³⁾“.

Точно также нисколько не говорить противъ безсмертія души и нарушающее иногда во время физическихъ болѣзней равновѣсіе въ отношеніи души и тѣла. „Душа“, говоритъ Лукрецкій, „участвуетъ въ болѣзняхъ тѣла: она какъ бы сама себя забываетъ, изнемогаетъ и потомъ уже восприметъ обычную свою силу“⁴⁾. Огюда противники выводятъ то заключеніе, что душа не только не представляетъ собою самостоятельной сущности, но находится въ зависимости отъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

тѣлеснаго организма, страдаетъ и болѣзнуеть вмѣстѣ съ нимъ, а когда онъ приходитъ въ разрушеніе, то и она прекращаетъ съ нимъ свое существованіе. Что душа раздѣляетъ страданія тѣлеснаго организма, это отвергать нельзя; но нельзя думать, чтобы она, какъ самостоятельная сила, не могла стоять выше этихъ страданій. „Для того то добротель необходима, чтобы препятствовать душѣ упадать духомъ подъ бременемъ отягощающихъ тѣло скорбей и чтобы она не забывала и не терялась, какъ это случается съ умомъ. Такъ какъ умъ обитаетъ въ извѣстной части тѣла: то когда эта часть бываетъ уязвлена, умъ изъ нея выходитъ и не прежде въ нее возвращается, какъ она будетъ уже исцѣлена“¹⁾. Это явленіе объясняется недостаткомъ силы и мужества самой души. Весьма нерѣдко она преодолѣваетъ не только физическую боль, но переживаетъ иногда совершенное истощеніе физическихъ силъ. Вотъ почему въ отрѣшеніи отъ тѣла она дѣйствуетъ вполнѣ самостоятельно и можетъ достигать въ этомъ состояніи полнаго совершенства. „Когда душа“, говоритъ Лактанцій, „не имѣть добротели, она раздѣляетъ болѣзни тѣла, съ которыми соединена и чувствуетъ его слабости и бѣдствія; но какъ скоро разлучится съ тѣломъ, то избавится отъ сообщаемыхъ имъ ей недостатковъ и наслаждается свойственною ей крѣпостю“²⁾.

Факты всеобщаго естественнаго стремленія къ самосохраненію и продолженію жизни не подлежать никакому сомнѣнію. Желаніе жить настолько глубоко присуще всѣмъ и каждому, что даже люди, удрученные несчастьями и болѣзнями и потерявшие лучшія надежды свои, предпочитаютъ смерти свою тягостную жизнь. Самоубійство же явленіе ненормальное и противное природѣ. Въ природѣ человѣка живетъ даже инстинктивный страхъ къ смерти. На основаніи этой существенной особенности природы души человѣческой, обладающей ничѣмъ неискоренимымъ стремленіемъ къ жизни, Лукрецій созидаетъ одно изъ своихъ возраженій противъ бессмертія души. „Если бы“, говоритъ онъ, „душа была бессмертна, то никто бы умирая никогда не жаловался на свое разрушеніе; а напротивъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

того, каждый изъ умирающихъ радовался бы, что возвращаетъ себѣ свободу и покидаетъ свое тѣло, подобно какъ змѣи веселятся, сбрасывая кожу“¹⁾.

Разматривая возраженіе Лукреція въ первой его половинѣ, Лактанцій находитъ его несоответствующимъ дѣйствительной жизни. „Я“, говоритъ онъ, „въ жизни своей не видѣлъ, чтобы кто умирая жаловался на разрушеніе своего тѣла. Лукрецій, можетъ быть, видѣлъ, какъ иной эпикуреецъ при смерти разлагольствовалъ о семъ предметѣ. Какъ можно знать, чтобы кто умирая, чувствовалъ разрушеніе своего тѣла, чувствовалъ отдѣленіе тѣла отъ души, тогда какъ нѣтъ никого, чтобы въ семъ положеніи не былъ приведенъ въ молчаніе? Доколѣ есть возможность чувствовать и говорить, разрушенія еще нѣтъ; когда послѣдуетъ разрушеніе, то нельзя уже ни говорить, ни жаловаться. Иной, можетъ быть, скажетъ, что разрушеніе нельзя чувствовать прежде, нежели оно наступитъ“²⁾.

Съ другой же стороны, оцѣнивая возраженія Лукреція по существу, нельзя не видѣть справедливости высказываемаго имъ положенія въ томъ отношеніи, что люди, если не въ состояніи разложенія и полнаго прекращенія чувствительности, то въ состояніи опасныхъ болѣзней и въ предчувствіи рокового исхода переживаютъ страхъ предъ смертю и просятъ Бога о продолженіи жизни. Въ высказанномъ мнѣніи языческаго ученаго справедлива та мысль, что стремленіе къ жизни есть нормальное состояніе человѣка, а прекращеніе ея противно природѣ. Но если оцѣнить возраженіе Лукреція съ этой стороны, то и тогда оно будетъ говорить не противъ истины бессмертія, а въ пользу его. Коль скоро въ человѣкѣ живетъ страхъ предъ смертю и естественное стремленіе жить, то значитъ душѣ несвойственно умирать; ей чужды тленіе и разрушеніе, коимъ подвергается тѣло, и она инстинктивно содрагается при видѣ происходящаго въ человѣкѣ несвойственного ей разложенія. Съ особенною силою такой страхъ обнаруживается въ людяхъ, недостаточно выполнившихъ на земль свое назначеніе и отходящихъ въ загробную жизнь безъ надлежащей нравственной подготовки.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

Вотъ почему души праведныхъ и святыхъ людей, ясно со-
знающихъ свое назначение и съ успѣхомъ прошедшихъ свое
жизненное поприще, не только не испытываютъ страха предъ
смертью, но жаждутъ того момента, когда они, освободившись
отъ связывающихъ ихъ оковъ, перейдутъ въ царство вѣчности,
гдѣ нѣтъ ни болѣзней, ни печали, но жизнь безконечная¹⁾.

Свидѣтельства эти со всею положительностью утверждаютъ
въ мнѣніи, что человѣку непосредственно присуща идея без-
смертія и вѣчной жизни. Неправъ поэту Лукрецій и во вто-
рой части высказываемаго имъ положенія. „Какой отвѣтъ дать
на то, когда мы видимъ многихъ людей, которые умирая не
только не жалуются на это разрушеніе, но тѣлодвиженіями
или даже и словами изъявляютъ еще радость, что выходятъ
изъ своей темницы, или изъ мѣста своего заточенія, дабы возв-
ратиться въ отечество свое“? ²⁾.

Но нельзя ли предположить, что эти два начала находятся
между собою въ такой тѣсной связи и зависимости, что сущес-
твованіе одного становится невозможнымъ безъ существованія
другого, или иными словами: можетъ-ли душа существовать въ
отрѣшеніи отъ тѣла? Такого рода недоумѣніе было высказы-
ваемо въ древности въ числѣ другихъ и языческимъ поэтомъ
Лукрециемъ, который аналогическимъ путемъ доказывалъ свое
мнѣніе. „Подобно тому, какъ глазъ“, говорилъ онъ, „не мож-
етъ видѣть, когда будетъ вырванъ, такъ и душа не въ состоя-
ніи чувствовать, когда отдѣлится отъ тѣла; а это заставляетъ
думать, что она есть только часть его“ ³⁾. Безспорно, что
между душою и тѣломъ существуетъ тѣсное взаимодѣйствіе.
Органы души служатъ вмѣстѣ и органами тѣла; здоровое
состояніе первыхъ бываетъ причиною нормального состоянія
и души, и наоборотъ, ослабленіе ихъ или полное разстройство
влечетъ за собой ослабленіе и разстройство душевной дѣятель-
ности. Тѣмъ не менѣе дѣлать отсюда выводъ, что смерть
одного есть вмѣстѣ уничтоженіе другого, нельзѧ безъ нару-
шениіи истины. Самая аналогія, на которой построется дока-
зательство, замѣчаетъ Лактанцій, невѣрна, а отсюда выводи-

мое изъ нее заключеніе не можетъ быть истиннымъ ¹⁾). Дѣй-
ствительно-ли съ такою необходимостью обусловливается суще-
ствованіемъ тѣла существованіе души, что съ разрушениемъ
перваго разрушается и другая? Нѣтъ, отвѣчаетъ Лактанцій,
„Хотя душа“, говоритъ онъ, „и находится въ тѣлѣ, но она не
составляетъ его части, подобно какъ вино не бываетъ частью
сосуда, въ которомъ оно заключается, и какъ люди не могутъ
быть частью дома, въ которомъ живутъ“ ²⁾). При такой чисто-
внѣшней несущественной связи душа можетъ существовать по
смерти человѣка и безъ тѣла точно такъ-же, какъ существуетъ
она самостоятельно и независимо отъ тѣла и теперь. Въ пользу
этого говоритъ то общее убѣжденіе отцовъ церкви, что душа
есть самостоятельная субстанція, имѣющая свое бытіе въ себѣ ³⁾),
что она не есть нѣчто сложное, составное, но составляетъ
самостоятельную субстанцію въ двухсоставной природѣ чело-
вѣка ⁴⁾), которая, будучи независима отъ тѣла, властуетъ надъ
этимъ послѣднимъ и повелѣваетъ имъ ⁵⁾). Такая сущность,
замѣчаетъ Лактанцій вопреки Лукрецію, „не можетъ пере-
стать жить и чувствовать, раставаясь съ тѣломъ, потому что
она заставляла самое тѣло жить и чувствовать“ ⁶⁾). Итакъ,
возраженіе поэта Лукреція само собою падаетъ, какъ несо-
стоятельное въ своемъ принципѣ и проистекающихъ изъ него
выводахъ. Оно могло сохранить за собою силу лишь въ томъ
случаѣ, если бы душа и тѣло были признаны, не только одно-
родными, но и по существу тождественными началами.

Тѣмъ болѣе слабымъ и до нѣкоторой степени наивнымъ
представляется другой выводъ того же Лукреція, коимъ онъ
старается определить самую постепенность умирания души
такъ, „что душа отдѣляется отъ тѣла не вдругъ, но начи-
ная съ нижнихъ частей, по мѣрѣ ихъ охлажденія. Кто уми-
раетъ отъ меча, у того душа немедленно выходитъ изъ тѣла;
а кто изнуряется болѣзнию, у того она выходитъ мало-по-
малу, по мѣрѣ какъ жарь горячки усиливается и кровь исче-
заетъ, или примѣрно, какъ огонь въ моментъ угасаетъ отъ
недостатка масла. Не надобно воображать чтобы душа теряла

¹⁾ Пр. догм. бот. Арх. Фил. т. II. стр. 458.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Ibid.

чувство также, какъ тѣло. Когда душа удаляется, то тѣло портится; когда же тѣло портится, то душа отъ него не повреждается и уноситъ чувство съ собою”¹⁾.

Ни свидѣтельства Писанія, ни доказательства разума, ни очевидные факты не могутъ быть настолько убѣдительны для увѣренія въ бессмертіи души лицъ невѣрующихъ и сомнѣвающихся въ ней, какъ авторитетъ лицъ, уважаемыхъ самыми противниками. Свидѣтельствами этихъ лицъ Лактанцій и заканчиваетъ рядъ приведенныхъ имъ доказательствъ въ защиту истины бессмертія, какъ бы подтверждая и скрѣпляя высказанныя имъ мысли. „Не стану”, говоритъ онъ, „я для того приводить свидѣтельства Пророковъ, которыхъ всѣ убѣжденія стремятся къ убѣженію нашему, что человѣкъ рожденъ для служенія Богу и для получения чрезъ таковое бессмертіе; но приведу такихъ писателей, которые не посмѣютъ опровергнуть отрицающіе истину. Меркурій Трисмегистъ, вникая въ природу человѣка, говоритъ, что Богъ сотворилъ его частью смертнымъ и частью бессмертнымъ и что онъ его поставилъ какъ бы между вѣчною и неизмѣнною сущностью и между сущностями временными и измѣнчивыми, дабы онъ все могъ видѣть и всему удивляться”... „А что сказать о стихахъ Сивилль? Не ясно-ли они проповѣдуютъ возвѣщаемую намъ истину, объявляя, что Богъ будетъ судить живыхъ и мертвыхъ? Такимъ образомъ, Демокритъ, Эпикуръ и Дицеархъ весьма ошибаются, увѣряя, что душа смертна... Но какъ не могли они открыть естества души, которая такъ утончена, что ускользаетъ и отъ самыхъ проницательныхъ людей: то они и дерзнули утверждать, что душа подвержена смерти”²⁾.

Закончимъ словами св. Иоанна Златоуста, который, обращаясь къ невѣрующимъ въ бессмертіе, говоритъ: „Невѣрующіе въ судь и воздаяніе послѣ сей жизни говорятъ: кто пришелъ послѣ смерти и возвѣстилъ объ этомъ? Если такія слова и шутка, и то ужъ нехорошо; ибо о подобныхъ вещахъ шутить не должно. Если же ты и въ самомъ лѣлъ не думаешьъ, что будетъ что-либо послѣ сей жизни, то почему называешьъ себя

¹⁾ Ibid.

²⁾ Бож. наст. кн. 7. гл. VIII—XIV. стр. 108—124. См. у Кашменскаго.

христіаниномъ? Для чего принимаешь ты купель? Для чего входишь ты въ церковь? Вся наша надежда въ будущемъ. Такъ для чего приступаешь, если не вѣришь Писаніямъ, если не вѣришь въ Христа? А будучи такимъ, ты—не скажу, нехристіанинъ, ты—хуже язычника. Почему? Потому что, признавая Христа—Богомъ, не вѣруешь въ Бога. То нечестіе по крайней мѣрѣ послѣдовательно; кто не думаетъ, что Христосъ есть Богъ, тотъ по необходимости не вѣрюетъ въ Него: а это даже не держится и послѣдовательности,—признаетъ Его Богомъ, и не почитаетъ достовѣрнымъ того, что Онъ сказалъ. Скажи мнѣ, неужели мы ничѣмъ не отличаемся отъ свиней и ословъ?”¹⁾ А потомъ „убѣдимъ ли мы противорѣчищихъ, что учение о душѣ не басня? Оно такъ истинно, что не мы только, но и стихотворцы, и философы, и баснописцы разсуждали о будущемъ воздаяніи и утверждали, что нечестивцы наказываются въ адѣ. И они признавали нѣкоторый образъ суда. Они упоминаютъ о нѣкоторыхъ рѣкахъ, исполненныхъ плача и огня, о водѣ Стикса и тартарѣ, настолько отстоящемъ отъ земли, насколько она отъ неба, и многихъ другихъ способахъ наказаній; также объ Елисейскомъ полѣ, объ островахъ блаженныхъ, о цвѣтистыхъ лугахъ, о великомъ благоуханіи, о тонкомъ вѣтрѣ, о солнцахъ, тамъ обитающихъ, одѣтыхъ въ блѣдую одежду и поющихъ нѣкоторые гимны, вообще о воздаяніи, ожидающемъ и добрыхъ и злыхъ послѣ здѣшней жизни. Итакъ, не будемъ отвергать геены, чтобы намъ не впасть въ нее: ибо невѣрующій дѣлается безпечнымъ, а безпечный неизменно попадетъ въ нее”²⁾.

¹⁾ Св. И. Злат. Бесѣд. на посл. въ Колос.

²⁾ Св. И. Злат. Бесѣд. о соверш. любви. (Сбор. Дерябина, т. II. 516, 513).

ВАЖНІЙШІ ОПЕЧАТКИ.

Важнійші опечатки зі збірника творів Івана Котляревського

<i>Стран.</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Слідует читать:</i>
4	філофамъ	філософамъ
11	видѣль	видѣть
11	мѣчъ	мечъ
17	въ ученіе	въ учениі
25	сосредотачується	сосредоточується
81	телеснаго	тѣлеснаго
106	духовныхъ	духовнымъ
114	безчувственною	безчувственною
120	не бойтель	не бойтесь
131	мсаъ	самъ
151	святоческія	святоотеческія
153	къ	—
157	человѣчства	человѣчства
158	насколко	насколько
158	сыны	сына
160	въ свяси	въ связи
162	Стецъ	Отецъ
164	христіайнской	христіанской
168	Слова	Слава
175	съ соленої	въ соленої
179	пресуцими	присущими
180	Страсть	Страсть
186	искусствъ	искусствъ
187	непосредственно	непосредственно
188	рузсуждаеть	разсуждаеть
190	людями	людьми
200	предначертаннымъ	предначертаннымъ
210	многоразличными	многоразличными
220	если	—
221	фактовъ	факты
221	остальныя	остальные
222	арументъ	аргументъ
227	постѣли	постели
245	благо	блага
250	доказательсства	доказательства
255	протирѣчатъ	противорѣчатъ
255	въ соединіи	въ соединеніи
255	организомъ	организмомъ

IX-1078

Сочиненія проф. Императорскаго Харьковскаго Университета
прот. Т. И. Буткевича

(г. Харьковъ. Газетный переулокъ д. № 5).

1. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опытъ изложенія евангельской исторіи съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. Издание второе, исправленное и дополненное. Спб. 1887.
2. Нагорная проповѣдь. Опытъ изложенія учения Господа Нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. По поводу лжеученія графа Л. Н. Толстого. Харьковъ. 1892. Ц. 1 р.
3. Какъ восполняются мнимые евангельские „пробѣлы“ (Die Lücke im Leben Jesu H. Нотовича)? Харьковъ. 1895
4. Новое нѣмецкое сочиненіе о жизни Господа нашего Иисуса Христа Das Leben Jesu von Bernhard Weiss M. 1883.
5. Полувѣковая борьба христіанского богословія на западѣ. М. 1884.
6. Историческій очеркъ развитія апологетического или основнаго богословія. Харьковъ. 1899.
7. Всеобщность и изначальность религіи въ родѣ человѣческомъ. Харьковъ. 1898.
8. Зло, его сущность и происхожденіе. Харьковъ. 1897. Ц. 3 р.
9. Основное или Апологетическое Богословіе и его задачи. Харьковъ. 1897.
10. Философія монизма (Критический разборъ сочиненія Геккеля: Die Welträthsel. Bonn. 1899). Харьковъ. 1900.
11. Упанишады Ведъ. Харьковъ. 1898.
12. Какъ и зачѣмъ европейцы „дѣлаютъ буддизмъ“? Харьковъ. 1898.
13. Религіозныя убѣжденія декабристовъ. Харьковъ. 1899. Ц. 10 к.
14. Пессимизмъ Шопенгауэра и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ. М. 1883
15. Значеніе философіи въ системѣ семинарскаго образованія. Харьковъ. 1884.
16. Какъ преподается философія въ нѣкоторыхъ философскихъ факультетахъ западно-европейскихъ университетовъ? Харьковъ. 1885.
17. Датскій философъ Серенъ Киркегоръ, какъ проповѣдникъ ионическихъ началь въ развитіи личности. Харьковъ. 1886.
18. Новый русскій философъ Н. М. Минскій. Харьковъ. 1890.
19. Метафизическая возврѣнія князя Сергія Трубецкаго. Харьковъ. 1890.
20. Самооправданіе или самообвиненіе (отвѣтъ князю С. Трубецкому и редакціи „Православнаго Обозрѣнія“). Харьковъ. 1891.
21. Лактанцій и его философскія сужденія. Харьковъ. 1885.
22. Клятва и новѣйшее государство (по К Гартлибу—Der Eid und moderne Staat. Eine theologische Studie. 1884). Харьковъ. 1885.
23. Язычество и юдейство (по Зейделю). Харьковъ. 1886.
24. Вѣра и знаніе, вѣра и жизнь. Харьковъ. 1885.
25. Спиритизмъ. 2 е изданіе. Харьковъ. 1886.
26. Разсудочные силы животныхъ. Харьковъ. 1886.
27. Значеніе христіанскаго воспитанія женщины. Харьковъ. 1889.
28. Буддійскій катехизисъ. Переводъ съ нѣмецкаго. Харьковъ. 1887.
29. Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутрь васъ“ (Критический разборъ). Издание 7-е. Харьковъ. 1887. Ц. 60 к.
30. Штундизмъ и Пашковщина. Харьковъ. 1894.
31. Странныя сужденія Р. И. Сементковскаго, высказанныя по поводу рѣчи преосвященнаго Амвросія „О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками“. Харьковъ. 1901. Ц. 15 к.
32. Странное самообвиненіе (отвѣтъ О. Свѣтлову). Харьковъ. 1900.
33. Э. Реванъ и его новѣйшій русскій критикъ. Харьковъ. 1895.
34. Церковно-религіозное состояніе запада и вселенская церковь. Харьковъ. 1885.
35. Сужденія католиковъ о Россіи. Харьковъ. 1885.

36. В. В. Верещагинъ въ полемикѣ съ юнскими католическими Архіепископомъ.
(Нѣсколько словъ по поводу письма Верещагина въ № 316 „Русского Курьера“).
Харьковъ. 1886.

37. Энциклика папы Льва XIII. Харьковъ. 1886.

38. Новое покушеніе іезуитовъ противъ Православія (Критический разборъ
появившейся за-границею книги „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвя-
щенство“. Издание Сергея Асташкова). Харьковъ. 1887.

39. А. А. Фейгинъ и его переводъ книги о. В. Гетте „Э. Ренанъ предъ судомъ науки или опроверженіе извѣстнаго сочиненія Ренана „Жизнь Иисуса“. Харьковъ. 1889.

40. Протоіерей Гоанъ Ильичъ Сергеевъ (Кронштадтскій), какъ проповѣдникъ. Харьковъ. 1890.

41. Религія московитянъ (переводъ съ нѣмецкой рукописи 1702 года). Харь-
ковъ. 1899. Ц. 10 к.

42. Архіепископъ Иннокентій Борисовъ (Біографіческий очеркъ) Саб. 1887.

43. Дѣло бывшаго Софійскаго митрополита Мелетія. Харьковъ. 1883.

44. Расколъ старообрядчества въ Харьковской епархіи. Харьковъ. 1883.

45. Русская и нѣмецкая школа. Харьковъ. 1889.

46. Народная школа и духовенство (По поводу нападковъ на духовенство и
его правоспособность въ дѣлѣ веденія начального народного обученія). Харь-
ковъ. 1883.

47. Невинные изгнаники (эпизодъ изъ исторіи русской народной школы).
Харьковъ. 1893.

48. Духовенство Старобѣльскаго уѣзда за время существованія въ Старо-
бѣльскѣ духовнаго правленія (1797—188). Харьковъ. 1882.

49. Краткій указатель Старобѣльскаго Покровскаго Собора. Харьковъ. 1882.

50. Историко-статистическое описание Харьковскаго Каѳедральнаго Успен-
скаго Собора. Харьковъ. 1894. Ц. 1 р.

51. Высокопреосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій. Біографиче-
ский очеркъ. Съ 13 фотографическими снимками. Харьковъ. 1902.

52. Какъ первая Государственная Дума разрѣшила аграрный вопросъ? Харь-
ковъ. 1906. Ц. 15 к.

53. Э. Ренанъ и его сочиненіе „Жизнь Иисуса“. М. 1904. Ц. 60.

54. Взглядъ Ренана на чудеса и пророчества въ евангельской исторіи. Харь-
ковъ. 1904. Ц. 20 к.

55. Сужденіе Ренана объ источникахъ для жизнеописанія Господа нашего
Іисуса Христа. М. 1905. Ц. 60.

56. Къ вопросу объ автокефалиї Грузинской Церкви. Харьковъ. 1906.

57. Уроки первой французской революціи (изъ переписки друзей). Харьковъ.
1907 г.

58. О миссіи католической и протестантской. С.-Петербургъ. 1908 г.

59. О сектантствѣ и сектантахъ (по учению Слова Божія). Харьковъ. 1908 г.

Кромѣ того печатается рядъ брошюръ по вопросамъ сектантскаго вѣроученія.

Отъ автора можно приобрѣтать только книги означенныя подъ №№
2, 8, 13, 29, 31, 41, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, а также и
выходящія въ свѣтъ брошюры о сектантствѣ.

Цѣна 1 руб. 25 коп.

Складъ изданія у составителя: Харьковъ, Пушкинская ул., д. № 83,
а также въ книжной лавкѣ при Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ
и въ магазинахъ г.г. Харькова, Москвы, Петербурга, Одессы и др.