

В. Ф. Давыденко.

И 28  
53

ф 1-41  
18735  
201-14  
524

# СВЯТОТЕЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

## О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.



ХАРЬКОВЪ.

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



## СОЧИНЕНІЯ ТОГО-ЖЕ АВТОРА.

1. Святоотеческое учение о душѣ человека. Х. 1903. Ц. 1 р. 25 к.
2. Церковно-приходская школа. (Руководственное пособие для всѣхъ церковно-школьныхъ дѣятелей). Ц. 2 р. 50 к. съ перес. Х. 1903 г.
3. Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Иеронима. Х. 1899. Ц. 15 к.
4. Сектанство 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 библіотекахъ. 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. (Изданіе въ пользу Братства Св. Варвары Великомученицы).
12. Пятидесятилѣтній юбилей Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища. Х. 1904.
13. Приходская библіотека и ея послѣднія изданія. Х. 1904 г.
14. Къ 50-лѣтнему юбилею Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища (Историческая записка). Х. 1904.
15. Церковно-приходскія школы (полемика по поводу отчета Валковской уѣздной земской управы). Х. 1898 г.
16. Харьковский епархіальный сиротскій пріютъ (Историческая записка). Х. 1898 г.
17. Негласные труженики (Очеркъ изъ жизни церковно-приходскихъ школъ). Х. 1900 г.
18. Нежелательный автогонимъ въ дѣлѣ народнаго образованія. Спб. 1899 г.
19. Толстовщина въ народѣ. М. 1901 г.
20. Павловское побойще (полемика статья о причинахъ революціонной вспышки въ с. Павловкахъ). М. 1901 г.
21. О религіозно-нравственномъ воспитаніи и наученіи дѣтей Закону Божию. 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.

В. Ф. Давыденко.

# СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

## О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.



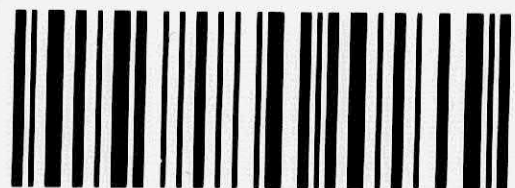
ХАРЬКОВЪ.

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



## ОГЛАВЛЕНІЕ.

	СТРАН.
Значеніе психологических свѣдѣній по ученію св. отцовъ церкви . . . . .	1—17
Особенная важность святоотеческаго ученія о душѣ человѣка . . . . .	18—31
Святоотеческая литература по вопросу о душѣ человѣка . . . . .	31—48
Содержаніе, задача и планъ святоотеческаго ученія о душѣ человѣка . . . . .	48—56
Субстанціальность душевнаго начала по ученію св. отцевъ церкви . . . . .	56—79
Отрицательныя воззрѣнія древнѣйшихъ философовъ по вопросу о субстанціальности душевнаго начала и оцѣнка ихъ со стороны св. отцовъ церкви . . . . .	80—92
Святоотеческое ученіе о единствѣ души при разнообразіи ея способностей; душа и духъ . . . . .	92—120
Святоотеческое ученіе о нематеріальности или духовности человѣческой души . . . . .	121—153
Святоотеческое ученіе о происхожденіи души человѣка . . . . .	153—163
Гипотеза предсуществованія душъ . . . . .	163—182
Гипотеза традиціонализма . . . . .	183—207
Святоотеческое ученіе о безсмертіи души человѣческой . . . . .	207—253
Отрицательныя мнѣнія по вопросу о безсмертіи души и ихъ оцѣнка. . . . .	253—269



2011094612



## СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШѢ ЧЕЛОВѢКА.

Значеніе психологическихъ свѣдѣній по ученію св. отцевъ церкви.

Обращаясь къ источнику свято-отеческой мудрости, какъ неисчерпаемой сокровищницѣ христіанскаго 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 безызвѣстно и тѣмъ, которые дошли до крайняго безумія. Душѣ ничто не равноцѣнно, повторяетъ онъ слова древняго мудреца <sup>1)</sup>. И въ самомъ дѣлѣ, „кая польза человеку, аще приобрящетъ міръ весь: отъ востока до запада и отъ сѣвера до моря, и все, что въ мірѣ, и деньги и имѣнія, и удовольствія, душу же свою отщетитъ (Мѡ. 16, 27) <sup>2)</sup>. 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

<sup>1)</sup> Св. І. Злат. увѣщ. къ Θεод. русс. пер. т. I, кн. 1. Спб. изд. 1895 г., стр. 39.

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



возвышенный взгляд на душу не проникъ въ сознание всѣхъ людей, Блаженный Августинъ, этотъ глубокомысленный христіанскій писатель, съ прискорбіемъ замѣчаетъ, что „родъ человѣческій почитаетъ очень важнымъ знаніе вещей земныхъ, между тѣмъ какъ гораздо болѣе имѣетъ цѣны знаніе насъ самихъ“. Исторія первенствующей церкви христіанской выступаетъ предъ нами краснорѣчивѣйшею свидѣтельницею того, что не одни представители церкви и выдающіеся пастыри и учителя христіанскіе <sup>1)</sup>, но цѣлыя сонмы рядовыхъ христіанъ, жертвуя жизнью за спасеніе души своей, всему міру показали, насколько она выше міра и всего, что въ немъ <sup>2)</sup>.

Всестороннее значеніе науки о душѣ и ея разносторонняя соприкосновенность со всѣми видами человѣческаго знанія, а также величайшая практичская цѣнность ея для нравственной жизни человѣка, издавна среди святыхъ отцевъ церкви упрочили за нею почетное положеніе въ ряду всѣхъ другихъ наукъ, какъ науки „величайшей“ <sup>3)</sup>, 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 немалого духа требующимъ дѣломъ съ разсужденіемъ вести домостроительство истины нашихъ догматовъ, то есть, нашего любомудраго ученія о мірахъ или мірѣ, о веществѣ, о *душѣ* объ *умѣ* и умныхъ существахъ“... и другихъ, исчисляемыхъ далѣе христіанскихъ догматахъ: „о промыслѣ, твореніи, искупленіи, *второмъ пришествіи, будущемъ*

<sup>1)</sup> Преображ. О. св. Игнат. Ант. Изд. 1855 г. стр. 254 и 259.

<sup>2)</sup> Мученич. акты.

<sup>3)</sup> 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 подобнаго рода. Авторъ „Святоотеческаго ученія о душѣ человѣка“ будетъ пользоваться цитатами о. Кашменскаго и при дальнѣйшемъ раскрытіи своей темы, обозначая подъ строкою: „См. у Кашменск.“.

*судъ, воздаяніи* и, что главное, о начальной, царственной и блаженной Троицѣ <sup>1)</sup>. Еще рѣшительнѣе и рѣзче отбѣняетъ тотъ же священный писатель самостоятельность и важность науки о душѣ въ ряду свѣтскихъ наукъ. „Для чего мѣряешь горстію *воду*, небо пядію, и всю землю горстію (Пс. 40, 12). мѣряешь великія стихіи, измѣряемая для одного лишь Творца? Прежде всего *познай самъ себя*, разсмотри, что въ рукахъ, кто ты“ <sup>2)</sup>. Начертавъ далѣе планъ изученія души и отмѣтивши стороны, особо важныя для нашего познанія, онъ снова подтверждаетъ: „сіе-то, или что нибудь изъ сего старайся познать, *человѣкъ*“ <sup>3)</sup>.

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 христіанскаго знанія. „Если ты приходишь сюда, т. е. во храмъ, въ годъ разъ или два, замѣчаетъ св. Златоустъ, то скажи мнѣ, чему мы можемъ научить тебя *касательно души*, тѣла, безсмертія... Твари дольней и горней, природы человѣческой, ангеловъ... Все сіе, и еще гораздо больше сего христіанинъ долженъ знать и во всемъ этомъ давать отвѣтъ, когда его спросятъ“ <sup>4)</sup>.

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 глубокий теоретическій интересъ. Такъ какъ естественною пищею для души является наша мысль <sup>5)</sup>, 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

<sup>1)</sup> Св. Григ. Бог. Сл. 3. Твор. св. отц. I. 37.

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

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 158.

<sup>4)</sup> Прот. оставл. цер. собр. Христ. Чт. 1841, I, 36.

<sup>5)</sup> 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 мыслию, что внутри ея тѣла, а не на то обращать свою дѣятельность, что внѣ ея тѣла“ <sup>1)</sup>. 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, точію духъ человѣка, живущій въ немъ?“ говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, повторяя слова апостола Павла (I Кор. 2, 11) <sup>2)</sup>. Свидѣтельство души о самой себѣ Тертуліанъ признаетъ такимъ свидѣтельствомъ, которое „извѣстнѣе всѣхъ книгъ, слышнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка“... „Явись на судъ, вызываетъ 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 смѣетъ утверждать,—то ты равнобѣрно не должна лгать; ты скажешь намъ: приходишь 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 личиною педантизма. Явись къ намъ во всей грубости твоей первоначальной простоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ, въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одною тобою обладаютъ“ <sup>3)</sup>. Поэтому всегда почиталось признакомъ мудрости въ человѣкѣ то, когда онъ съ любовію относился къ изученію своей души. „Будь внимателенъ къ себѣ, какъ мудрый“, говоритъ Ефремъ Сиринъ, побуждая всѣхъ и каждого подражать древнимъ философамъ, поставившимъ 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-

<sup>1)</sup> Св. Аѳ. Алекс. Тв. св. отц. 1854 г., гл. XII. кн. 2, стр. 509.

<sup>2)</sup> Прог. Аном. V. т. I. кн. 2. Стр. 524. Изд. 1895.

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

ксандрійскаго, представляя яснѣе изрѣченіе: „узнай себя“, говоритъ и неоднократно повторяетъ: „внемли себѣ“. И этотъ призывъ, раздавшійся впервые изъ устъ Моисея, становится въ христіанствѣ общимъ завѣтомъ всѣхъ христіанскихъ учителей и первѣйшею обязанностью каждого христіанина <sup>1)</sup>.

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 названіе „микрокосма“ <sup>2)</sup>. И дѣйствительно, въ немъ, какъ въ нѣкоторомъ маломъ мірѣ, мы видимъ соединеніе всѣхъ видовъ бытія духовно-разумнаго, духовно-чувственнаго и матеріальнаго. 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 насъ всѣ пути и средства, открытыя намъ для пріобрѣтенія 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“ <sup>3)</sup>. 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-

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

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

<sup>3)</sup> Писъм. къ монах. 4. Хр. Чт. 1826. XXII, 165.



жетъ познать Бога, не познавъ прежде самого себя<sup>1)</sup>. Будучи созданы по образу Божию<sup>2)</sup>, мы носимъ въ глубинѣ нашего духа идею Существа Высочайшаго и совершеннѣйшаго<sup>3)</sup>, Его возвѣщаетъ намъ разумъ нашъ<sup>4)</sup>, но по природѣ стремящійся къ истинѣ, о Немъ говоритъ сердце наше, которое, не довольствуясь ничѣмъ земнымъ, ищетъ и обрѣтаетъ въ одномъ Богѣ свое счастье и блаженство, о Немъ вѣщаетъ совѣсть<sup>5)</sup> 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, усмотришь великую премудрость своего Создателя“<sup>6)</sup>.

Св. Зинонъ Веронскій въ сознаніи Божества черезъ посредство созданной Имъ по Своему образу души и въ истекающемъ отсюда Богопочитаніи полагаетъ и самую цѣль сотворенія человѣка. „Богъ для того сотворилъ человѣка по образу и подобію своему“, говоритъ священномученикъ, „чтобы мы, созерцая образъ, воздавали должное почтеніе истинну первообразу<sup>7)</sup>. 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 неопровержимыхъ 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-

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

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

3) Св. Іуст. Dial. 57. у Скворц. филос. отц. и уч. пер. стр. 23.

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

5) Преп. Дорог. 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.

себя самой износить нѣкоторую теплоту и стыдѣніе боголюбивое..., соразмѣрно взыскавъ Бога мира“...<sup>1)</sup>.

Въ частности, углубляясь въ изученіе своей духовной природы, человѣкъ, естественно, проникается благоговѣніемъ къ благодати Божіей, даровавшей человѣку духовныя силы и дарованія. „Ты сотворилъ меня, Господи“, взываетъ<sup>2)</sup> св. Ефремъ Сиринъ, „наименовалъ меня образомъ Твоимъ, по благодати Твоей, создалъ меня по образу Твоему“. Но еще сильнѣе обнаруживается при изслѣдованіи души премудрость Божія, все создавшая въ высшей степени законосообразно и цѣлесообразно. Перечисляя подлежащія рѣшенію вопросы о душѣ, св. Григорій Богословъ предваряетъ ихъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „разсмотри..., говоритъ онъ, какая открывается на тебѣ мудрости? Какая тайна естества?“<sup>3)</sup>. Въ ряду этихъ непостижимыхъ тайнъ, свидѣтельствующихъ о премудрости Божіей, особенно поражало Св. Григорія и другихъ богомудрыхъ изслѣдователей<sup>4)</sup> души человѣческой, способъ соединенія безплотнаго духа съ вещественною плотію. Св. Григорій Назіанзинъ называетъ это „смѣшеніе изъ ума и чувства“, это „сочетаніе противоположностей“ опытомъ высшей премудрости творческой, нежели какая обнаружена въ созданіи всѣхъ прочихъ видимыхъ или невидимыхъ тварей<sup>5)</sup>. И дѣйствительно, какой языкъ можетъ въ достаточной степени выразить какъ гармоническое устройство нашего тѣла, такъ и премудрость, усматриваемую нами въ душѣ<sup>6)</sup>. Такимъ образомъ, изучая надлежащимъ образомъ природу души, мы познаемъ, что душа наша есть образъ Божій, „запечатлѣнный тайною благодати и премудрости Его“<sup>7)</sup>.

Наконецъ, внимательное изслѣдованіе души приводитъ насъ къ 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. Св. I. 62. 265. V. 52. 122.

6) Бл. Феодор. о премуд. челоц. Хр. Чт. 1846. IV. 69.

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



Иоаннъ 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“ <sup>1)</sup>.

„Итакъ, закончимъ словами Тертуліана, научись, христіанинъ, познать свою душу, посредствомъ которой познаешь ты всѣ внѣшнія вещи, и ты откроешь въ ней гадательницу, авгуру и пророчицу. Ничего нѣтъ удивительнаго, что душа, происходящая отъ Бога, умѣетъ предсказывать будущее. Даже тогда, когда душа бываетъ окружена сѣтями, непрерывно разставляемыми ей духомъ зла, она всегда вспоминаетъ о своемъ Создателѣ, о Его благодати, 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 всеобщы; всеобщность ихъ доказываетъ, что они естественны, и слѣдовательно 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, въ послѣдствіи вкрались 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“ <sup>2)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Св. Иоан. Злат. Бесѣд. на Еван. Мѣ. Част. 2, бесѣд. XLIV. Изд. Москв. 1843, стр. 272.

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

этою 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 имѣетъ правильное познаніе о самомъ себѣ..., тотъ знаетъ также и достоинство умнаго и безсмертнаго духа человѣческаго“ <sup>1)</sup>. „Кто знаетъ самого себя“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „тотъ знаетъ, что душа человѣческая безсмертна, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть истинный образъ Бога Отца, что по подобію сего вѣчнаго образа Божія сотворены всѣ духовныя разумныя существа“ <sup>2)</sup>. „Такъ и Давидъ“, замѣчаетъ св. Иоаннъ Златоустъ, „о всемъ этомъ помышлялъ въ самомъ себѣ и, размышляя о благодѣяніяхъ Божіихъ, говорилъ: „что есть человѣкъ, яко помниши его? или сынъ человѣчъ, яко посѣщаеши его? Умалилъ еси его малымъ чимъ отъ ангель, славою и честію вѣнчалъ еси его“ (Пс. 8, 5, 6)“ <sup>3)</sup>. И во всѣхъ этихъ случаяхъ орудіемъ познанія является сама же познающая душа. „Для тѣхъ, которые... желаютъ познать себя, всего болѣе достаточною 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 свойственныя ей движенія обнаруживаетъ тѣлесными органами“ <sup>4)</sup>. Итакъ, познаніе души открываетъ человѣку, что онъ есть существо, созданное по образу Божію, обладающее свойствами разумности, свободы и безсмертія, открываетъ ему и многое другое, что выясняетъ истинный смыслъ, достоинство и назначеніе 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 быть человѣкъ въ своей жизни и къ чему онъ долженъ стремиться, то и ученіе о нравственности стоитъ въ неразрывной

<sup>1)</sup> Св. Ант. Вел. Писъм. 6 къ монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, 185.

<sup>2)</sup> Св. Ант. Вел. Писъм. 6 къ монах. Хр. Чт. 1826, XXIII, стр. 186, 187.

<sup>3)</sup> Св. Иоан. Злат. О сокруш. т. I, кн. 1, стр. 161.

<sup>4)</sup> Св. Григ. Нис. О душѣ и воскрес. IV, 213.



связи съ наукою о душѣ. Идеалы человѣческой жизни опредѣляются соотвѣтственно тѣмъ или другимъ воззрѣніямъ на душу и находятся въ тѣсной зависимости отъ нашего взгляда на сущность ея. „Непрестанно заботься о себѣ, какъ образъ Божию“<sup>1)</sup>, замѣчаетъ Ефремъ Сиринъ, исходя изъ своего возвышеннаго понятія о природѣ богоподобной души человѣческой. „*Амы и ніемъ, утръ бо умремъ*“,—вотъ иной принципъ дѣятельности, вытекающій изъ мысли матеріалистовъ, 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, неумѣстно и воздержаніе: *да амы и ніемъ, утръ бо умремъ*“ (Кор. 6, 32)<sup>2)</sup>.

Такъ важно изученіе души для выясненія истиннаго назначенія человѣка. Но оно важно и для всей вообще нравственной дѣятельности человѣка. „О, человѣкъ, восклицаетъ св. Григорій Нисскій, въ словѣ къ скорбящимъ объ 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... Познаемъ по слову притчи самихъ себя, ибо знаніе самого себя бываетъ средствомъ очищенія грѣховъ, происходящихъ отъ невѣдѣнія*“<sup>3)</sup>.

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 самонаблюденіемъ, самопознаніемъ, самоиспытаніемъ и неослабнымъ бодрствованіемъ. Вотъ какъ говоритъ св. Ефремъ Сиринъ о необходимости постояннаго самоиспытанія для нашего нравственнаго усовершенствованія. „Пре-

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

<sup>2)</sup> Disput. § 49. См. Истор. уч. объ отц. церкв. Филарета, т. I, стр. 129.

<sup>3)</sup> Антроп. Григ. Нис., стр. 41.

бывай въ безмолвіи, говоритъ онъ монаху, собери свои помыслы, день и ночь углубляйся въ духъ свой, чтобы узнать тебѣ причину такого ущерба и упадка: не снискалъ ли ты въ началѣ вольности, и вольность сія совратила твой скромный помыселъ, растлила нравы, сдѣлала тебя наглымъ и безстыднымъ; не отъ многоглаголанія ли зачался вредъ; не чревоугодіе ли было причиною; не отъ непокорности ли произошелъ вредъ; не отъ желанія ли видѣль различныя мѣста, не подъ предлогомъ ли оказать услугу или развлечься, вольность твоя произвела самое величайшее зло? И узнавъ сіе, съ помощью благоговѣнія пресѣки вольность и наглость“<sup>1)</sup>.

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 христіанскаго правоученія. Поэтому св. отцы церкви въ разрѣшеніи психологическаго 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“<sup>2)</sup>. „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 мѣчъ остръ*<sup>3)</sup>, а другой нѣкто говоритъ о своемъ языкѣ: *языкъ мой трость книжника скорописца*<sup>4)</sup>. Тотъ языкъ совершилъ убійство, а этотъ написалъ божественный законъ, и потому одинъ былъ мечемъ, а этотъ тростию, не по собственной природѣ, но по волѣ употреблявшихъ; природа того и другого одна, но дѣйствіе не одно. И въ отношеніи къ устами опять можно видѣть то же самое. У однихъ уста были полны гнилости и лукавства, и потому обличающій ихъ сказалъ: *уста ихъ*

<sup>1)</sup> Св. Еф. Сир. Тв. Св. Отц. 1849 г., VII, кн. 2, стр. 312.

<sup>2)</sup> О томъ, въ как. распол. д. б. душа... гл. 23. Хр. Чт. 1825. XX. 36.

<sup>3)</sup> Псал. 56, 5.

<sup>4)</sup> Псал. 44, 2.



клятвы полна суть и горести <sup>1)</sup>, а уста его самого не таковы; нѣтъ,—уста моя возлагомъ премудрость, и поученіе сердца моего разумъ <sup>2)</sup>. У другихъ опять руки были осквернены беззаконіемъ, и, осуждая ихъ, онъ опять сказалъ: *ихже въ руку беззаконія, десница ихъ исполнися мзды* <sup>3)</sup>; а у него самого руки ни въ чемъ другомъ не упражнялись, какъ только въ томъ, чтобы простираться къ небу, почему онъ и сказалъ объ нихъ: *воздѣяніе руку моею жертва вечерняя* <sup>4)</sup>. И въ отношеніи къ сердцу можно видѣть то же самое. У тѣхъ сердце суетно, а у него истинно, и потому объ ихъ сердцѣ онъ говоритъ: *сердце ихъ суетно* <sup>5)</sup>, а о своемъ: *отрыгну сердце мое слово благо* <sup>6)</sup>. 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* <sup>7)</sup>; а у него слухъ былъ вмѣстилищемъ слова Божія, что самое и показалъ онъ, говоря: *приклоню въ притчу ухо мое, отверзу во псалтири чаяніе мое* <sup>8)</sup>. Съ такимъ же назиданіемъ замѣтилъ и преп. Маркъ подвижникъ, что: „если все невольное происходитъ отъ добровольнаго, по писанію: то нѣтъ человѣку такого врага, каковъ онъ самъ себѣ“ <sup>9)</sup>.

Вообще нужно сказать, что безпристрастное наблюденіе надъ своею духовною жизнію съ помощью свободной воли можетъ освобождать насъ отъ дурныхъ мыслей <sup>10)</sup>, чувствъ и расположеній <sup>11)</sup>, склоняетъ къ смиренію <sup>12)</sup>, возбуждаетъ жажду спасенія <sup>13)</sup>, и совѣсть направляетъ къ добру, дѣлая ее вѣрнымъ стражемъ, охраняющимъ нашу душу отъ грѣха <sup>14)</sup>. Само царствіе Божіе внутри насъ, только „войди въ самого себя, ищи тамъ царства и безъ труда найдешь его“ <sup>15)</sup>. Однимъ словомъ, „кто внимателенъ къ себѣ, тотъ спасется на всякомъ мѣстѣ“ <sup>16)</sup>.

По самой природѣ своей человѣкъ есть существо общежительное, предназначенное жить въ семьѣ, обществѣ и государ-

ствѣ. Вслѣдствіе этого ему постоянно приходится становиться въ разнообразныя отношенія къ другимъ людямъ. Психологическія познанія о существѣ и назначеніи человѣческой природы въ данномъ случаѣ имѣютъ особенно важное значеніе. Если изученіе душевной жизни необходимо каждому въ отдѣльности 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 самомъ, а не въ братѣ кроется зло, разлучающее тебя съ братомъ; и поспѣши примириться съ нимъ, дабы не отпасть отъ заповѣди любви“ <sup>1)</sup>. „Не желай быть соблазномъ для душъ, но будь внимателенъ къ себѣ, чтобы и для другихъ стать полезнымъ..., чтобы назидать тебѣ и другихъ“ <sup>2)</sup>. Для самаго 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“ <sup>3)</sup>. Безпристрастное испытаніе своихъ нравственныхъ недостатковъ и должно быть поэтому положено въ основаніе добрыхъ отношеній къ другимъ людямъ. „Не будь судьей чужихъ поступковъ, но самъ старайся ежедневно исправлять жизнь свою, потому что о собственныхъ своихъ поступкахъ каждый изъ насъ долженъ отдать отчетъ Богу“ <sup>4)</sup>.

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 общественнаго благополучія. И наобо-

<sup>1)</sup> Псал. 9, 28. <sup>2)</sup> Псал. 48, 4. <sup>3)</sup> Псал. 25, 10. <sup>4)</sup> Псал. 140, 2.

<sup>5)</sup> Псал. 5, 10. <sup>6)</sup> Псал. 44, 2. <sup>7)</sup> Псал. 57, 5.

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

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

<sup>11)</sup> Ibid., стр. 408. <sup>12)</sup> Ibid., стр. 407. <sup>13)</sup> Ibid., стр. 430, 415.

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

<sup>15)</sup> Св. Ефр. Сир. Твор. св. отц. 1849 ч. 7, кн. 2. стр. 345. <sup>16)</sup> Ibid.

<sup>1)</sup> Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 233.

<sup>2)</sup> Св. Еф. Сир. Твор. св. отц. 1848 ч. 6, кн. 4, стр. 405—406. См. тамъ же стр. 414.

<sup>3)</sup> Доброт. русс. пер. 1888 г. т. III, стр. 239—240.

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



рогъ, гражданскіе законы, не сообразованные съ требованіями духовной природы членовъ общества, не могутъ обезпечить благоденствіе народовъ, внося въ ихъ жизнь разногласіе, раздоры и неурядицы. Поэтому самый высокій авторитетъ принадлежитъ тѣмъ законамъ, которые имѣютъ свое происхожденіе отъ самого Бога, испытующаго наши сердца и утробы. „Между нашими законами, пишетъ Св. Григорій Богословъ, есть одинъ законъ—законъ похвальный и прекрасно поставленный Духомъ, Который далъ свои законы, *сличивъ возможное и наилучшее*“<sup>1)</sup>.

Тѣмъ болѣе необходимо знать природу души пастырю и врачу душъ христіанскихъ. Въ этомъ отношеніи пастырь уподобляется врачу тѣла: какъ этотъ послѣдній для правильнаго леченія долженъ знать состояніе больного и свойство болѣзни, такъ и тотъ долженъ знать душевное состояніе папсомыхъ и ихъ нравственные недостатки для того, чтобы соотвѣтственно этимъ недостаткамъ примѣнять соотвѣтственные средства нравственнаго исправленія. „И какъ при леченіи тѣла цѣль врачебнаго искусства одна—возвращеніе здоровья больному, хотя способы леченія различны... и каждый „способъ леченія сообразуется съ каждымъ изъ недостатковъ“, такъ и при душевной болѣзни, вслѣдствіе множества и разнообразія страданій, способъ леченія сообразно съ недугомъ, необходимо долженъ быть разнообразенъ“. Такъ какъ въ душѣ нашей различаются три особыя силы: разумная, вождельтельная и раздражительная, то сообразно съ этимъ „намѣревающийся употребить леченіе, соотвѣтствующее заболѣвшей части души, прежде всего долженъ обратить вниманіе на то, въ какой части произошла болѣзнь; потомъ уже соотвѣтственно этому производить леченіе страждущей, чтобы, вслѣдствіе неопытности въ способѣ врачеванія, не случилось того, что леченіе 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“<sup>2)</sup>.

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. Объясняя законы послѣдовательнаго развитія человѣческаго духа и отправления всѣхъ его силъ, наука о душѣ указываетъ педагогу естественныя и необходимыя условія для достиженія 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 естественнаго 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 своею цѣлью одновременное развитіе всѣхъ душевныхъ силъ и способностей человѣка, а не одной какой либо въ отдѣльности<sup>1)</sup>. Такое требованіе обусловливается самою природою человѣческаго духа, силы коего находятся въ неразрывной связи и постоянномъ взаимодействіи; вслѣдствіе этого образованіе ума въ ущербъ доброй нравственности, или наоборотъ, порождало бы нежелательныя въ жизни послѣдствія. Главнѣйшее условіе, отъ котораго зависитъ истинное образованіе ума лежитъ въ доброй нравственности. „Въ злохудожную душу не внидетъ премудрость, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху (Прем. 1, 4), и тѣ всегда останутся учеными невѣждами, которые не желаютъ знать этого“<sup>2)</sup>.

Воспитаніе доброй воли и нравственности въ дѣтяхъ является, какъ бы азбукой<sup>3)</sup>, дающею возможность и начало истинному образованію. Если воля направлена къ добру, то разсудокъ самъ собой пойметъ истину и, наоборотъ, малѣйшій

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 умственнаго развитія. Праздность для ума то же, что ржавчина для желѣза<sup>1)</sup>. И съ другой стороны, тотъ или другой недостатокъ сердечной способности также препятствуетъ и затрудняетъ нормальное развитіе. Бл. Іеронимъ увѣщаетъ Деметріаду, чтобы она не руководствовалась гордостью, какъ самымъ худшимъ учителемъ<sup>2)</sup>. Но если въ такой неразрывной связи находится воля съ знаніемъ и знаніе съ сердечными чувствами, и если хорошій воспитатель долженъ имѣть въ виду это обстоятельство, то въ свою очередь нельзя выпускать изъ виду также того, что правильнымъ развитіемъ ума обуславливается должное направленіе прочихъ душевныхъ способностей дитяти. Познаніе и разсудокъ являются какъ бы свѣтильникомъ, при которомъ человѣкъ безошибочно можетъ направлять свою дѣятельность. „Когда голова здорова“, говоритъ бл. Іеронимъ, „то и всѣ члены здоровы“<sup>3)</sup>.

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 управленія со стороны души влечется къ собственной гибели.—Тѣло—дитя, а душа—педагогъ<sup>4)</sup>. Такимъ образомъ при полномъ взаимодействіи всѣхъ душевныхъ силъ дитяти, съ подчиненіемъ физической природы душевной, воспитаніе и обученіе должно идти одновременно, одно другому содѣйствуя и направляя развитіе дитяти къ одной опредѣленной цѣли.

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

ности въ сообщеніи знаній, требованіе имѣющее основаніе въ самой природѣ человѣка, постепенно и послѣдовательно развивающагося. „Ты, пишетъ бл. Іеронимъ Мерцеллѣ, напрасно просишь у меня толкованіе Оригена... не всѣмъ же должно питаться одною и тою же пищею. Іисусъ питаетъ въ пустынѣ гораздо большее число людей ячменными хлѣбами, и меньшее пшеничными. Коринѣяне болѣе другихъ язычниковъ были напоены молокомъ, потому что не могли принять твердой пищи, а ефесяне, которые не были обличены ни въ какомъ преступленіи, питаются небеснымъ хлѣбомъ отъ самаго Господа и познаютъ тайну, сокровенную отъ вѣковъ“<sup>1)</sup>.

Наконецъ, изученіе природы нашего духа, его достоинства и назначенія, неизбѣжно отражается и въ отношеніи человѣка ко всему внѣшнему міру и въ частности къ міру низшихъ его существъ. Зная высокое происхожденіе и природу души человеческой, человѣкъ никогда не рѣшится унижить себя до степени неразумныхъ тварей или сравняться съ ними, какъ это мы видимъ въ ученіе древнихъ и новыхъ философовъ<sup>2)</sup>. Съ другой стороны, онъ не позволитъ себѣ относиться къ нимъ слишкомъ жестокосердно, признавая въ нихъ существа, созданныя Творцемъ для его же потребностей. Однимъ словомъ „кто имѣетъ правильное познаніе о себѣ самомъ, тотъ имѣетъ правильное познаніе о тваряхъ“<sup>3)</sup>, а слѣдовательно, и разумное къ нимъ отношеніе.

Проникаясь святоотеческимъ сознаніемъ важности и необходимости изученія души человеческой, мы должны сказать, что святоотеческая письменность изобилуетъ богатымъ и разностороннимъ матеріаломъ по этому предмету. Но прежде чѣмъ приступить къ обзорѣ 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 Иннокентію; кн. 1, ч. 1, стр. 1.

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

3) Къ Павлу кн. IV, ч. 2, стр. 137.

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

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

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

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



### Особенная важность святоотеческаго ученія о душѣ человѣка.

Особенная важность именно святоотеческаго ученія о душѣ объясняется прежде всего личностью его священных авторовъ. Очень многіе изъ святыхъ отцевъ, твореніями коихъ мы пользуемся при рѣшеніи вопроса о душѣ, обладали всѣми возможными средствами къ своему полному образованію и дѣйствительно имѣли такія обширныя свѣдѣнія въ наукахъ, что изумляли даже своихъ современниковъ. Св. Климентъ римскій, св. Ипполитъ Портуанскій, 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. Іустинъ 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. Василии 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 ученіемъ по самому различію религіозныхъ вѣрованій. Самъ язычникъ Ливаній не усумнился сказать о Василии Великомъ: „это Гомеръ, это Платонъ, это Аристотель, который знаетъ все“. Неизвѣстно, гдѣ учился св. Амвросій Медиоланскій, 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. Кипріанъ былъ основательнѣйшимъ и знаменитѣйшимъ защитникомъ

истины. Умъ у него былъ великій, многосторонній, а что всего важнѣе—убѣдительный, такъ что трудно рѣшить, яснѣ ли онъ былъ въ изложеніи своихъ мыслей, или сильнѣ въ своихъ доводахъ“<sup>1)</sup>. Что касается самого Лактанція, то въ отношеніи образованія, какъ утверждаетъ Евсевій, съ нимъ никто не могъ сравниться изъ его современниковъ<sup>2)</sup>. 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“<sup>3)</sup>.

Научное образованіе св. отцевъ въ рѣшеніи 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 отличитъ 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 ученіе объ этой природѣ, ея достоинствахъ и назначеніи, существѣ нашего духа и его свойствахъ? Не напрасно сказано: „въ злохудожную душу не внидетъ премудрость“ (Прем. Сол. 1, 4), ибо только „чистіи сердцемъ Бога узрятъ“ (Мѣ. 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 познанныю истиною не сообразуетъ своей жизни, или тотъ, кто

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

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> 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 жертвуетъ своею жизнію? Безспорно,—последній. По справедливости истинными философами и любомудрствующими съ древнихъ временъ признавались только тѣ, у кого истина была оправдываема самою жизнію, а слово и дѣло ни въ чемъ 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, украсившее св. отцевъ церкви и служащее для насъ новымъ ручательствомъ высоты и чистоты ихъ ученія о душѣ: это особенныя благодатныя дарованія ихъ, возвышавшія ихъ ученіе надъ обыкновеннымъ знаніемъ человѣческой мудрости. Подтвержденіемъ этого служатъ извѣстныя всѣмъ свидѣтельства древности о томъ, что многіе изъ отцевъ церкви были удостоены особыхъ благодатныхъ вразумленій и наставленій <sup>1)</sup>.

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

Самый обширный и чистѣйшій источникъ психологическихъ познаній былъ почерпаемъ святыми отцами церкви изъ ихъ собственнаго 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 духовной жизни.

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

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

приращеніе, и переходитъ въ другое высшее“ <sup>1)</sup>, а „предыдущее требуется къ соисканію послѣдующаго“ <sup>2)</sup>. На этомъ основаніи изученіе душевной жизни они основывали на долговременномъ опытѣ и наблюденіи. О св. Діадохѣ, „мужѣ мудромъ въ дѣяніи и славномъ въ созерцаніи“, собиратель греческаго добротолубія, 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“ <sup>3)</sup>. 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 опытѣ. „За простыми и безстрастными помыслами, пишетъ пресвитеръ Исихій, слѣдуютъ страстные, какъ мы узнали изъ *долговременнаго наблюденія и опыта*“ <sup>4)</sup>. Тотъ же долговременный опытъ служилъ основаніемъ для преподобнаго Θεодора 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 которою нибудь изъ трехъ (чревоугодіемъ, сребролюбіемъ и тщеславіемъ) не будетъ уязвенъ“ <sup>5)</sup>.

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-

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

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 204.

<sup>3)</sup> Доброт. 1889 Москва, т. III. Кратк. свѣд. о ж. бл. Діад. VIII.

<sup>4)</sup> Ис. пресв. къ Θεодулу. Слово о трезвен. и доброд. гл. 163. Хр. Чт. 1827 г. XXV. 203.

<sup>5)</sup> Пр. Θεод. 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 безпристрастный 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 положитъ меня предъ алтаремъ, да не узритъ онъ алтаря Бога моего; не прилично смердящему трупу лежать на мѣстѣ святомъ. Кто погребетъ меня во храмѣ, да не узритъ храма свѣта; недостойному бесполезна слава пустая... Возмите меня на плечи и бѣгите бѣгомъ со мной и бросьте какъ человѣка отверженнаго... 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“ <sup>1)</sup>. „Сокрушайся душа моя, сокрушайся, часто повторялъ при жизни тотъ же св. отецъ... Приидите, братія мои, приидите, рабы Христовы, будемъ сокрушаться сердцемъ и рыдать предъ Нимъ день и ночь“ <sup>2)</sup>. Великій подвижникъ и глубокий знатокъ души человѣческой, св. Исаакъ Сиринъ не только никогда не обнаруживалъ чувства гордости, но всегда называлъ себя „малѣйшимъ и ничтожнымъ“ <sup>3)</sup>. А св. Іоаннъ 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, чтобъ болѣе мы уже не дерзнули, вставъ, привести себя къ той же самой безднѣ грѣха, помня о вечерней ранѣ“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Арх. Филаретъ. Ист. уч. объ отц. п. т. II, стр. 83.

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

<sup>4)</sup> Св. Іоан. Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II. кн. 2, стр. 707.

Кромѣ того, ученые изслѣдователи душевныхъ явленій, находясь на извѣстной степени образованія, рѣшаютъ вопросы психологіи 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 наблюденій, 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 *постояннаго и непрерывнаго* бодрствованія и наблюденія надъ собственными душевными явленіями. Человѣкъ по природѣ существо въ высшей степени измѣнчивое <sup>1)</sup> не только по тѣлу, но и по душѣ: его душевныя состоянія смѣняются такою быстрою и непрерывною чередой, что трудно даже бываетъ уловить ихъ опредѣленный характеръ. На другой день и даже часть человѣкъ уже не тотъ, какимъ былъ вчера <sup>2)</sup>. 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 сокрушеніе? 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?“ <sup>3)</sup>.

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 знать дѣйствительное состояніе души, могущей идти въ духовной жизни двумя путями,—въ сторону добра и въ сторону зла <sup>4)</sup>. Оно составляло такимъ обра-

<sup>1)</sup> Преп. Ис. Сир. Сл. объ ист. позн. Хр. Чт. 1848. I. 203—204.

<sup>2)</sup> Ibid.

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

<sup>4)</sup> 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“ <sup>1)</sup>.

Съ какимъ неослабнымъ постоянствомъ и съ какою зоркою наблюдательностью входили святые подвижники въ разсмотрѣніе своихъ душевныхъ состояній, приведемъ для примѣра хотя нѣкоторыя мѣста изъ ихъ святоотеческихъ твореній. Вотъ, напримѣръ, какъ изображаетъ характеръ безпристрастнаго 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 совершенно 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 одолевать 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 встаютъ на душу? И притомъ властительно или татскимъ образомъ? И какъ обращаетъ на нихъ вниманіе владѣющій чувствами царь—умъ? И когда они напругутъ силы и вступятъ въ брань, сражается ли съ ними и приводитъ 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 движеніе или какими нибудь образами, или чувствомъ безъ образовъ, и памятью безъ страстныхъ движеній и помышленій, и не производятъ раздраженія. По всему этому можно также узнавать мѣру, на какой стоитъ душа“ <sup>2)</sup>.

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

<sup>2)</sup> Св. Ис. 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 приосѣнила душу кротостію, 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?“ <sup>1)</sup>.

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

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

<sup>2)</sup> Св. Ис. Сир. тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 3, стр. 117.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Св. Іоан. Злат. Рус. пер. 1896 г. т. II, стр. 707—708.



духа, отцы церкви и между ними св. подвижники, приписывали большое значеніе, пользовались этимъ спасительнымъ средствомъ въ сильной степени, и посвятили ему много вниманія въ своихъ святооческихъ твореніяхъ. „Пребывай въ безмолвіи“, 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 пресѣки вольность и наглость“<sup>1)</sup>. Нѣкоторые изъ святыхъ подвижниковъ посвящали изслѣдованію сего душевнаго состоянія и сопряженныхъ съ нимъ нравственныхъ послѣдствій цѣлые особые трактаты<sup>2)</sup>.

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 великіе христіанскіе подвижники, какъ аскеты и безсребренники, находились въ благопріятныхъ условіяхъ, ибо презрѣвъ суету временной жизни, были совершенно чужды привязанности къ ея благамъ. По собственному опыту они могли сказать, что если „кто еще прилѣпляется 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 злаго духа и *сокровенныхъ страстей* поврежденнаго сердца... А кто посвятилъ себя на служеніе Господу и весь совершенно душею и тѣломъ предался оному, *тотъ только находитъ въ себѣ* противоборствіе, сокровенныя страсти, невидимые узы, непримѣчаемую брань, внутреннюю борьбу и подвигъ“<sup>3)</sup>.

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-

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

<sup>2)</sup> Св. Ис. Сир. Тв. св. отц. 1854, ч. XII, кн. 4, стр. 417.

<sup>3)</sup> Преп. Макарь. Бесѣд. о двояк. брани чел. Хр. Чт. 1829. XXXIV, 117—120.

водя въ одномъ словѣ своемъ свидѣтельство, что „всякое разумное существо подвержено переменамъ и въ каждомъ человѣкѣ ежечасно происходятъ онныя“ и замѣчая, что преп. Макарій „писалъ 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 дѣйствительнаго опыта* заимствовалъ оную, то вотъ о семъ свидѣтельствуемъ и бл. Маркъ, который позналъ сію истину посредствомъ *тщательнѣйшаго наблюденія* и изложилъ оную обширно въ своихъ сочиненіяхъ“<sup>1)</sup>.

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“<sup>2)</sup>.

Но какъ ни глубокъ былъ опытъ святыхъ подвижниковъ и какъ ни возвышенны и чисты добытыя этимъ опытомъ познанія о душѣ, однако, будучи опытомъ отдѣльныхъ 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 жизнію другихъ людей, какъ такой же необходимый источникъ психологіи. Недостаточность перваго указаннаго источника науки о душѣ признавали и святые отцы и потому всегда для его повѣрки и пополненія прибѣгали къ наблюденію надъ другими людьми или же свидѣтельству ихъ личнаго

<sup>1)</sup> Пр. Ис. Сир. Сл. объ ист. позн. искуш. Хр. Чт. 1846, ч. I, 203—204.

<sup>2)</sup> Св. Ис. 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, разсматривающій внѣшнее, не можетъ быть употребленъ къ разсмотрѣнію самого себя, но и самый умъ нашъ, проникающе разсматривающій чужую погрѣшность, медлителенъ въ познаніи собственныхъ своихъ недостатковъ“<sup>1)</sup>.

Уже по самому званію своему и положенію въ христіанскихъ обществахъ святые отцы, какъ пастыри и учителя имѣли много случаевъ наблюдать за духовною жизнью своихъ пасомыхъ. Съ какою тщательностью и любовью христіанскіе пастыри наблюдали надъ духовною жизнью пасомыхъ, яснымъ доказательствомъ этого служитъ каноническое посланіе Григорія Нисскаго къ епископу Мелетинскому Лаотію, въ которомъ онъ раскрываетъ возможность и необходимость для пастыря знанія душевной жизни пасомыхъ<sup>2)</sup>. На этой то почвѣ многими отцами церкви глубоко была познана природа души человѣческой. И если справедливо замѣчаніе святаго Ефрема Сирина, 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 подобнаго вкуса: такимъ же образомъ познавай и всѣхъ людей по одному человѣку“, говоритъ глубокій психологъ, разсуждая о свободѣ воли человѣческой<sup>3)</sup>. Обычнымъ способомъ познанія душевной жизни у св. отцевъ церкви въ этомъ случаѣ является сужденіе о душѣ и ея свойствахъ на основаніи внѣшнихъ, подлежащихъ наблюденію дѣйствій и обнаруженій ея. „Смотря на міръ, который въ насъ, не мало имѣемъ поводовъ отъ видимаго гадать и о сокровенномъ“<sup>4)</sup>, говоритъ св. Григорій Нисскій.

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

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

<sup>2)</sup> Канон. посл. къ Лаотію еп. Мелет.

<sup>3)</sup> Хр. Чт. 1838, III, 270.

<sup>4)</sup> Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. 212.

нію другихъ людей, однако нужно замѣтить, что большимъ препятствіемъ въ этомъ случаѣ ими же всегда признавалась невозможность непосредственнаго изученія ея. Душевные способности другихъ людей становятся доступными намъ только чрезъ посредство внѣшнихъ обнаруженій душевной жизни—рѣчи, знаковъ и другихъ выраженій. Между тѣмъ эти внѣшнія обнаруженія не отличаются полною устойчивостью и соотвѣтствіемъ дѣйствительному состоянію человѣка. „Рѣчи, (нѣкоторыхъ людей), по замѣчанію Св. Ефрема Сирина, сѣть смертная; совѣтъ ихъ—бездна адова; сообщество ихъ—дерзость и смѣхъ, пѣяство и душевная пагуба“<sup>1)</sup>. По этому тотъ же св. Сиринъ, охраняя отъ обмана неопытныхъ, совѣтуетъ имъ „обращать вниманіе не на внѣшній только видъ, или на сѣдины, но на образъ мыслей“<sup>2)</sup>. Самую мысль человѣческую трудно иногда бываетъ уловить даже изъ пространныхъ рѣчей. Человѣкъ всегда имѣетъ много побужденій скрывать свои душевные 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 всякому человѣку открывай свои помыслы, а только тѣмъ, о комъ знаешь, что они духовни“<sup>3)</sup>. Основаніе для такого несоотвѣтствія внѣшнихъ обнаруженій настоящему состоянію нашего духа лежитъ въ самой природѣ человѣка. Не тѣло господствуетъ надъ душою, а душа управляетъ тѣломъ<sup>4)</sup>. Тѣло—дитя, а душа—педагогъ<sup>5)</sup>. Поэтому она свободно можетъ повелѣвать его движеніями и обнаруживать черезъ 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 стремленіяхъ<sup>6)</sup>; оно по своей похотливости всегда

<sup>1)</sup> Еф. Сир. 48, 6. кн. 4. стр. 413. <sup>2)</sup> Ibid. 399.

<sup>3)</sup> Св. Ефр. Сир. Твор. свят. отц. 1848. т. VI, кн. 4, стр. 412.

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

<sup>5)</sup> Блаж. Іерон. Прот. Іовиніана т. IV, стр. 242.

<sup>6)</sup> 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 неправдѣ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ и взаимныя отношенія души и тѣла, и произвольныя наши желанія препятствуютъ естественному и правильному обнаруженію дѣйствительныхъ душевныхъ состояній, а слѣдовательно и затрудняютъ возможность приобрѣтенія истиннаго познанія о душѣ изъ этого источника. Но слѣдуетъ сказать относительно святыхъ отцевъ, что для нихъ указанное препятствіе не имѣло особеннаго значенія. При глубокомъ знаніи идеальной природы души человѣческой и ея дѣйствительнаго состоянія, при своемъ долговременномъ опытѣ и тонкой разсудительности относительно самыхъ тайныхъ движеній духа, при руководствѣ словомъ Божиимъ, они достигали такой проницательности и прозорливости, что никакія лукавыя движенія душевной жизни не могли укрыться отъ ихъ богодухновеннаго взора. Многіе св. отцы и подвижники христіанскіе были истинными прозорливцами и пророками.

Богатые психологическіе опыты святыхъ отцевъ были восполняемы и разъясняемы во взаимныхъ бесѣдахъ съ опытными въ духовной жизни подвижниками и св. старцами. Блаженный Діадохъ говоритъ о себѣ: „разказывалъ мнѣ одинъ изъ тѣхъ, кои съ ненасытностью какою-то любятъ Бога, слѣдующее: „захотѣлось мнѣ въ точности познать любовь Божию 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 состояніемъ <sup>2)</sup>.

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 запечатлѣны церковію въ ея величественныхъ и чудныхъ пѣсно-

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

<sup>2)</sup> Блаж. Діад. Фот. о вѣдѣн. 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 разсѣяныя 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 почерпаемыя 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 Божию, 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 духами внушаемыхъ“ <sup>1)</sup>. Даже такой великій созерцатель и подвижникъ христіанскій, какъ св. Исаакъ Сиринъ, и тотъ, говоря о своихъ рукописныхъ сочиненіяхъ, исполненныхъ глубокаго психологическаго опыта, замѣчаетъ, что все это онъ „написалъ, какъ заимствовалъ изъ разсмотрѣнія Писанія и изъ повѣданнаго правдивыми устами, а немногое и изъ собственнаго опыта“ <sup>2)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Преп. Макарій, Бесѣда о двояк. брани. чел. Хр. Чт. 1829, XXXIV, 117.

<sup>2)</sup> Тв. Св. Отц. ч. XII, кн. 4, стр. 419.



тами Св. Писанія 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 раскрытія. 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 ученіемъ Божественнаго Откровенія. Вопросы о происхожденіи, назначеніи и достоинствахъ духовной природы человѣка, о ея невещественности и безсмертіи, ея самостоятельности, объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и его богоподобныхъ свойствахъ—разумности и свободѣ, и наконецъ всѣ психологическіе термины и понятія, каковы: душа, духъ, умъ, разумъ, память, воля, желаніе, страсть, свобода, гнѣвъ, любовь, ненависть, совѣсть и т. п.,—все побуждало священныя 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 рѣшаетъ вопросы о природѣ души, ея жизни, дѣйствіяхъ, ея отношеніи къ внѣшнему міру и къ своему тѣлу, безсмертіи и пр. <sup>1)</sup> Въ связи съ тѣмъ же предметомъ разрѣшаются вопросы: Теофиломъ Антиохійскимъ <sup>2)</sup>—о достоинствѣ духовно-тѣлесной природы въ человѣкѣ <sup>3)</sup>, Василиемъ Великимъ и Теодоритомъ Кирскимъ <sup>4)</sup>, Іустиномъ <sup>5)</sup>, Иринеемъ <sup>6)</sup>, и бл. Авгу-

<sup>1)</sup> О устроении человѣка.

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

<sup>3)</sup> De homin. strutura, orat. 2, n. 1.

<sup>4)</sup> Devin. decret. epit. c. 9, ibid. 192.

<sup>5)</sup> De resusrect, n. 7, ibid. 196.

<sup>6)</sup> Contr. haeres. bib. V, c. 6, n. 1, ibid. 196.

стиномъ <sup>1)</sup>—о значеніи тѣла для души и ея превосходствѣ предъ другими тварями, Іоанномъ Дамаскинымъ—о двоякой природѣ въ человѣкѣ <sup>2)</sup> и о превосходствѣ души надъ тѣломъ <sup>3)</sup>, Василиемъ Великимъ—о взаимномъ отношеніи между тѣломъ и душою <sup>4)</sup> и др. Образъ Божій былъ предметомъ разсужденія многихъ отцевъ и учителей церкви; причемъ одни, какъ напр. св. Иринеи, Иларій, Василій Великій, Іеронимъ и Дамаскинъ полагали его въ свободѣ человѣка <sup>5)</sup>, другіе, какъ Оригенъ, Амвросій, Василій Великій, Григорій Нисскій, Августинъ и Дамаскинъ—въ разумности <sup>6)</sup>, а нѣкоторые, въ томъ числѣ и бл. Августинъ, указывали на присущую душѣ нашей силу любви, какъ то образъ одного изъ лицъ Божественной Троицы <sup>7)</sup>. Разнообразное значеніе слова „духъ“ въ его отношеніи къ душѣ и связь съ тѣломъ, какъ составною частью человѣческой природы, изъясняются отцами церкви подробно, какъ на примѣръ Іоанномъ Златоустомъ, въ связи съ словами Писанія, взятыми изъ 1 Кор. 14, 15 <sup>8)</sup>; Мѣ. 14 <sup>9)</sup>. Изъясненіе того же слова находимъ у Григорія Великаго (Іоан. 19. 30; Пс. 103, 4) <sup>10)</sup>, Свят. Иринея (1 Сол. 5, 23) <sup>11)</sup>, Макарія Великаго (1 Кор. 6, 17) <sup>12)</sup>, у Ефрема Сирина <sup>13)</sup>, Исаака Сирина <sup>14)</sup>, Іоанна Кассіана <sup>15)</sup> и др. Всѣ ихъ разсужденія въ этомъ случаѣ сводятся къ мысли, что хотя слово „духъ“ и встрѣчается въ Писаніи на ряду съ душою и тѣломъ, какъ третья составная часть природы человѣка, но на самомъ дѣлѣ составъ человѣка двойственный.

<sup>1)</sup> De Genes. ad. lit. lib. VI, c. 12, n. 22, ibid. 197.

<sup>2)</sup> De fid. orthodox. lib. II, c. 12, ibid. 196.

<sup>3)</sup> De resusrect, n. 8. Dialog. cum Tryph. n. 40. ibid. 217.

<sup>4)</sup> Homil. 3, in. verb. attente sibi. n. 7; ibid. 224.

<sup>5)</sup> Ibid. 271.

<sup>6)</sup> Ibid. 266.

<sup>7)</sup> Ibid. 277.

<sup>8)</sup> Св. Іоан. Злат. прот. Аномеевъ Хр. Чт. 1842, I, 35, 36.

<sup>9)</sup> Его же на Мѣ. бесѣд. XV, ч. I, стр. 267. Изд. 1843 г. Москва.

<sup>10)</sup> Іоанн. 19, 30.

<sup>11)</sup> Lib. V, c. IX, I. См. Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ.

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

<sup>13)</sup> Ист. слов. на Пс. 26, 10. Хр. Чт. 1838, III, 186.

<sup>14)</sup> Сл. 25 о трехъ способ. вѣдѣн. Изд. 1854 г. Москва, стр. 153.

<sup>15)</sup> Преп. Іоан. Кас. Собес. съ Аввою Данииломъ о борьбѣ плот. и дух. Хр. Чт. 1846, IV, 189, 190, 201.



Многіе святые 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 великій учитель церкви, обсуждая поступокъ прародителя (Быт. 3, 8), въ своихъ бесѣдахъ на книгу бытія, и изъясняя 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 Мѣ. 18, 7 представляетъ убѣдительное доказательство свободы воли человѣческой. Мѣста Писанія: Быт. 2, 7; Мѣ. 10. 28; Лук. 12, 45, Быт. 46, 26—даютъ блаженному Теодориту поводъ къ обсужденію вопроса о единствѣ души человѣческой. Священномученикъ Петръ Дамаскинъ подъ выраженіемъ *всѣя души* въ словахъ Писанія: „возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего и отъ *всѣя души* твоея“, ведетъ рѣчь о великихъ способностяхъ души <sup>1)</sup>. Точно также и св. Василій Великій, изъясняя слова преп. Исаака въ бесѣдѣ на слова: *внемли себѣ* <sup>2)</sup>, рассуждаетъ о нѣкоторыхъ свойствахъ души и др. Указаніемъ этихъ немногихъ мѣстъ, во избѣжаніе дальнѣйшихъ повтореній, мы пока ограничиваемся.

Нѣкоторые св. отцы пользовались ученіемъ Св. Писанія о душѣ человѣческой въ борьбѣ съ разными еретиками и для этого составляли цѣлыя сочиненія, въ которыхъ систематически излагались мѣста Писанія по тѣмъ или другимъ вопросамъ, касавшимся души. Св. Мелитонъ Сардійскій, опровергая ложное ученіе о чловѣкѣ маркіонитовъ и другихъ гностиковъ, сдѣлалъ извлеченія изъ св. книгъ между прочимъ и о *природѣ чловѣка*, а также о *душѣ и тѣлѣ* <sup>3)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Петръ Дамаск. Добротолуб. кн. 2, сл. 15.

<sup>2)</sup> Тв. Св. Отц. VI, 253, 254, 259, 260.

<sup>3)</sup> Истор. уч. объ отц. церкви Филарета т. I, стр. 74.

отношеніяхъ. Нравственная дѣятельность чловѣка, вытекающая изъ коренныхъ основъ и стремленій духа чловѣческаго, 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. Психологія давала свѣтъ и указывала путь нравственной жизни и дѣятельности чловѣка. Отсюда понятно, почему отцы церкви, разсуждая о нравственномъ законѣ Божіемъ, вложенномъ въ природу чловѣка при самомъ ея сотвореніи, входили въ разсмотрѣніе духовной ея природы, какою она вышла изъ рукъ Творца и какою она стала по грѣхопадению. 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 психическій характеръ. Вопросы о главномъ началѣ христіанской нравственности, о побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона, о добродѣтели и грѣхѣ, о нравственномъ вмѣненіи, о благодатномъ возрожденіи чловѣка и цѣли всѣхъ нравственныхъ стремленій чловѣка всегда болѣе или менѣе сопровождалась, сообразовалась и освѣщалась тѣми или другими психологическими разсужденіями. Убѣждая напр. при попеченіи о тѣлѣ болѣе заботиться о душѣ, отцы церкви напоминали, что чловѣкъ двойственъ <sup>1)</sup>; отвращая христіанъ отъ какой либо страсти, они указывали на гнусныя свойства и губительныя дѣйствія ея на душевную и тѣлесную жизнь чловѣка; или напротивъ, склоняя ихъ къ той или иной добродѣтели, представляли ея величіе и благотворность. Примѣрами могутъ сужить: „Упреки неразумнымъ стремленіямъ души“ въ твореніяхъ св. Григорія Богослова <sup>2)</sup>; „Слово о томъ, чтобы мы старались немедленно искоренять страсти, прежде нежели они обратятся въ злый навѣкъ души“, составленное преп. Аввою Дорошеемъ <sup>3)</sup>. Слово св. Іоанна Златоуста „къ Стагирію, и о томъ, что уны-

<sup>1)</sup> Напр. св. Григорія Нис. сл. при вступл. въ четывред. Хр. чт. 1835. I. 113.

<sup>2)</sup> Твор. св. отц. V.

<sup>3)</sup> Хр. Чт. 1831. XLII.



ніе хуже и демона, слово второе<sup>1)</sup>); „Бесѣда на упивающихся“ св. Василия Великаго<sup>2)</sup>), „Бесѣда о сребролюбіи“ у св. Іоанна Златоуста<sup>3)</sup>); св. Григорія Нисскаго „слово противъ ростовщиковъ“<sup>4)</sup>); св. Ефрема Сирина „слово противъ гордости“<sup>5)</sup>); св. Кипріяна „слово о зависти и злѣбѣ“<sup>6)</sup>); св. Василия Великаго „бесѣда о зависти“<sup>7)</sup>); св. Ефрема „о зависти“<sup>8)</sup>); „Бесѣда на гнѣвливыхъ“ у св. Василия Великаго<sup>9)</sup>); „На гнѣвливость“ у св. Григорія Богослова<sup>10)</sup>); препод. Нила „слово о гнѣвѣ“<sup>11)</sup>); св. Аввы Дорофея „слово о злопамятствѣ“<sup>12)</sup> и — „о лжи“<sup>13)</sup>); „О терпѣніи“ у священномуч. Кипріяна<sup>14)</sup>), и „О воздержаніи“<sup>15)</sup>), и кротости“<sup>16)</sup> у св. Ефрема Сирина. Вполнѣ ясное и точное ученіе о свободѣ души мы находимъ у св. Ириней Лионскаго<sup>17)</sup>), Тертуліана<sup>18)</sup>), великаго учителя христіанской церкви Оригена<sup>19)</sup>), св. Ефрема Сирина<sup>20)</sup> и его же о свободѣ противъ защитниковъ слѣпой судьбы<sup>21)</sup>), у св. Григорія Нисскаго<sup>22)</sup> и другихъ.

Въ ряду отцевъ церкви особеннымъ обиліемъ и цѣнностью психологическаго матеріала, излагаемаго въ связи съ ученіемъ о нравственной дѣятельности человѣка, выдавался Исаакъ Сиринъ, который, можно сказать, не прошелъ своимъ вниманіемъ ни одной малѣйшей черты правоученія безъ того, чтобы не освѣтить его своимъ глубокимъ разсужденіемъ о душѣ. Изъ однихъ надписаній словъ этого великаго психолога-созерцателя виденъ уже психологическій характеръ его сочиненій. Для примѣра указываемъ: „О душѣ, о страстяхъ, о чистотѣ ума“<sup>23)</sup>), „О чувстахъ“<sup>24)</sup>), „О предположеніи души, ищущей глубокаго

1) Томъ III. Слб. 1850 г.

2) Тв. св. отц. VIII.

3) Хр. Чт. 1836. III.

4) Хр. Чт. 1838. IV.

5) Хр. Чт. 1842. III.

6) Хр. Чт. 1825. XVIII.

7) Тв. св. отц. VIII.

8) Тв. св. отц. XII.

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

18) Ibid, стр. 177.

19) О началахъ, кн. 3.

22) Филар. арх. Ист. уч. объ отц. церкв. т. II, стр. 149.

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

24) Ibid. стр. 30.

9) Тв. св. отц. VIII.

10) Тв. св. отц. V.

11) Хр. Чт. 1826. XXIV.

12) Хр. Чт. 1829. XXXIV.

13) Хр. Чт. 1831. XLI.

14) Хр. Чт. 1832. XLVIII.

15) Тв. св. отц. XII.

16) Тамъ же.

20) Твор. св. Ефр. VII, 117.

21) Твор. св. Ефр. VI, 210—221.

созерцанія“<sup>1)</sup>), „О степени тонкой разсудительности“<sup>2)</sup>), „О признакахъ и дѣйствіяхъ лисбви къ Богу“<sup>3)</sup>), „Объ очищеніи тѣла, души и ума“<sup>4)</sup> и мн. др. Можно сказать даже, что всякое слово Исаака Сирина и каждая строка его твореній въ той или иной степени проникнута тонкимъ психологическимъ анализомъ. Въ ряду словъ Исаака Сирина 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“<sup>5)</sup>), „Слово о грѣхахъ произвольныхъ и непроизвольныхъ“<sup>6)</sup> и нѣкоторыя другія.

Лѣствица преп. Іоанна также во многихъ „словахъ“ своихъ представляетъ намъ содержаніе психологическое, хотя цѣль ихъ нравственная. Въ одномъ изъ такихъ словъ преподобный замѣчаетъ: „нѣкіе предложили мнѣ... вопросъ, который... не встрѣчается ни въ одной изъ доходившихъ до меня книгъ, а именно: какія собственно исчадія осьми помысловъ? Или какой изъ трехъ главныхъ родоначальниковъ пяти прочихъ“<sup>7)</sup>. При этомъ дается соотвѣтствующее рѣшеніе вопроса.

Психологическія свѣдѣнія заключаются также въ сочиненіяхъ І. Дамаскина, и между прочимъ въ его словѣ „О постѣ и воздержаніи“, откуда русскіе 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 спеціальнымъ содержаніемъ по тѣмъ или другимъ отдѣльнымъ 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.

2) Ibid. стр. 233.

3) Ibid. стр. 450.

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

4) Ibid. стр. 477.

5) Ibid. стр. 154—158.

6) Ibid. 40.



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

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

Вліяніе философскихъ воззрѣній древности на образованіе святоотеческаго взгляда на душу было весьма широко и плодотворно. И это понятно. Почти всѣ отцы церкви, какъ свѣдѣтельствуешь новѣйшая православно-богословская наука, признавали важное значеніе за философіей въ дѣлѣ уясненія истинъ христіанской религіи. Характерно въ этомъ смыслѣ разсужденіе о значеніи философіи и ея отношеніи къ Божественному Откровенію св. Климента. „Подѣ философіей Климентъ разумѣетъ 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 философіи“<sup>1)</sup>... „Истину, находимую въ языческихъ философіяхъ, Климентъ не всегда признаетъ результатомъ общаго дѣйствія Промысла, не всегда приписываетъ ее только есте-

<sup>1)</sup> 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 ученіемъ Божественнаго 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 безсмертіи души человеческой и о будущей жизни* и притомъ въ смыслѣ христіанскомъ. Не удивительно послѣ этого, что въ своихъ рѣчахъ иногда и ап. Павелъ ссыался на нѣкоторыхъ писателей языческихъ (Тит. 1, 12. 13<sup>1)</sup>).

Чтобы судить съ другой стороны, съ какой безпощадностью и обстоятельностью церковные писатели подвергали критикѣ ложныя ученія языческихъ философовъ о душѣ, для примѣра указываемъ на сопоставленіе философскихъ мнѣній о душѣ христіанскаго апологета Ермія<sup>2)</sup>.

Въ виду столь широкаго и разносторонняго вліянія философскихъ ученій древности на образованіе положительнаго 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 ученіе. 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 безсмертную и божественную и смертную; причемъ смертная часть присоединялась къ безсмертной или божественной уже послѣ вступленія души изъ идеальнаго міра въ тѣло. Это соединеніе послужило только къ униженію души, къ искаже-

<sup>1)</sup> Истор. очер. разв. апол. бог. проф. Т. И. Буткевича, стр. 76, 77.

<sup>2)</sup> Ерм. Осмѣян. язык. 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 перваго. 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 благороднаго въ человѣкѣ, приближающаго его къ небесамъ, къ безсмертному и божественному. Противоположною ей, неразумною и вмѣстѣ низшею частью въ душѣ является пожелательная—вмѣстилище всякихъ чувственныхъ пожеланій и страстей, проявляющаяся въ самыхъ различныхъ видахъ: она алчетъ, жаждетъ, вождѣлетъ. Часть раздражительная, хотя и принадлежитъ смертной половинѣ души, однако по своимъ свойствамъ занимаетъ въ нѣкоторомъ родѣ среднее положеніе между разумною и пожелательною 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: τὸ λογιστικόν, —имѣющую дѣло съ вещами, которыхъ начала неизмѣнны, и τὸ ἐπιστημονικόν, 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: владычественная часть, или разумъ, пять чувствъ, способность продолженія рода и способность рѣчи. Разумъ—божественное начало въ насъ, часть общемирового разума,—есть не только властвующее 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-аристотелевскою психологіею; но еще болѣе въ томъ, что въ разумѣ они полагали корень даже противоразумныхъ движеній или страстей, которыя возникаютъ тогда, когда разумъ увлекается къ чему либо неразумному чрезмерною 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 движеніе чувства и воли, вызываемое этимъ мнѣніемъ. Стоики различали 4 главные вида аффектовъ: удовольствіе, вождѣленіе, печаль и страхъ. Эти виды подраздѣлялись на множество подвиговъ. 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 виѣняемы, но и наши сужденія и убѣжденія.

Воззрѣнія и Платона, и Аристотеля, и стоиковъ, приведенныя въ нѣкоторое объединеніе на почвѣ Св. Писанія Ветхаго Завета, входятъ въ содержаніе ученія о человѣкѣ, принадлежащаго Филону<sup>1)</sup>.

Спеціальныя 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 цѣльнаго

<sup>1)</sup> Д. Миртовъ Нравств. уч. Климента Александрійскаго. Спб. 1900 г, стр. 1—4.





изслѣдованія подобнаго рода. Причиною тому является недостаточная распространенность святоотеческой литературы въ первые 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 объ этихъ, не дошедшихъ до насъ изслѣдованіяхъ о душѣ.

Такъ въ ряду твореній св. Діонисія Ареопагита, извѣстнаго писателя перваго вѣка, по мнѣнію нѣкоторыхъ—древне церковная исторія упоминаетъ между прочимъ принадлежащую ему, но до насъ не дошедшую, книгу о душѣ<sup>1)</sup>. По свидѣтельству церковнаго историка Евсевія св. Іустинъ († 166) мученикъ также составилъ свои замѣчанія о душѣ<sup>2)</sup>, какъ особый психологическій трактатъ, но и этотъ литературный памятникъ второго вѣка не сохранился.

Есть нѣкоторое основаніе утверждать, что были особы, до насъ не дошедшія изслѣдованія о душѣ, и въ третьемъ вѣкѣ. По крайней мѣрѣ св. Климентъ Александрійскій († 217) въ своихъ *Строматахъ* замѣчаетъ, что „говоритъ противъ (Маркіонитовъ) онъ будетъ въ другое время, когда займется изслѣдованіями о душѣ“<sup>3)</sup>; къ великому сожалѣнію, и отъ этого знаменитаго церковнаго писателя особаго сочиненія о душѣ мы не имѣемъ.

Упомянувъ 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 ниневитянинъ сочинилъ семь томовъ о водительство 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, говоритъ Ассемани, который, упоминая въ своей восточ-

<sup>1)</sup> Хр. чт. 1848 г. 167. О. св. Діонис. Ареопаг.

<sup>2)</sup> Цер. истр. Евс. кн. 4, гл. 18.

<sup>3)</sup> 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 ниневійскаго. 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 написаніями. Томы о водительство духа, говорятъ сторонники этого мнѣнія, сохранились въ дошедшемъ до насъ изданіи словъ Исаака Сирина о душѣ подъ другими заглавіями<sup>1)</sup>, а именно: „О многихъ измѣненіяхъ, послѣдующихъ въ душѣ и искушаемыхъ молитвою“<sup>2)</sup>, „О томъ, что Богъ на пользу душѣ попустилъ, чтобы она была доступна страстямъ“<sup>3)</sup>, и „Объ измѣненіи свѣта и тьмы, какое бываетъ въ душѣ во всякое время и объ уклоненіи ея къ деснымъ и шуйнымъ“<sup>4)</sup>. Со стороны своего психологическаго содержанія указываемыя слова Сирина, хотя и представляютъ цѣнный матеріалъ, однако ни чѣмъ не преимуществуютъ предъ другими его твореніями въ этомъ отношеніи. Во всякомъ случаѣ содержаніе приведенныхъ словъ имѣетъ болѣе нравоучительный, чѣмъ психологическій характеръ. Со стороны внѣшней всѣ слова кратки и не представляютъ спеціальныхъ трактатовъ, будучи разрознены между собою. Вѣроятно же допустить, что трактатъ о водительство духа утраченъ.

Утрата спеціальныхъ трактатовъ о душѣ, принадлежащихъ Діонисію Ареопагиту, Іустину Философу и св. Клименту Александрійскому 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

<sup>1)</sup> Крат. свѣд о жиз. Ис. Сир. тв. св. отц. 1854, г. XII, кн. 3, стр. XI.

<sup>2)</sup> Ibid., сл. 33, стр. 181.

<sup>3)</sup> Ibid., сл. 58, стр. 374.

<sup>4)</sup> Ibid., сл. 88, стр. 504.



соотвѣтствовать какъ общему ихъ христіанскому міровоззрѣнію, такъ и согласію этого ученія со всѣми произведеніями того или другого писателя въ частностяхъ. 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. Климента Александрійскаго допускаютъ разногласія въ самихъ основныхъ пунктахъ этого ученія <sup>1)</sup>.

Первыя изъ дошедшихъ до насъ особыхъ изслѣдованій о душѣ человѣческой относятся къ IV в. и принадлежатъ двумъ великимъ учителямъ христіанской церкви Григорію Богослову († 389) и Григорію Нисскому († 394). Два спеціальныя трактата Григорія Нисскаго „О душѣ и воскресеніи“ <sup>2)</sup> и „Объ устроении челоѣка“ <sup>3)</sup> 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 христіанскаго знанія.

Трактатъ Григорія Нисскаго „О душѣ и воскресеніи“, изложенный въ формѣ разговора между самимъ Григоріемъ и сестрой его Макриной, съ особенною полнотою и обстоятельностью разсматриваетъ различные предметы христіанской есхатологии и психологии. Вопросъ о будущей жизни, поставленный вначалѣ, отводитъ собесѣдниковъ къ своей естественной точкѣ отправленія,—къ вопросу о безсмертіи души и ея природѣ. Твердо обоснованное положеніе, что душа есть сущность безтѣлесная, безпространственная, чисто духовная, приводитъ къ заключенію о ея безсмертіи и неразрушимости. Но разговоръ этимъ не ограничивается: всѣ другіе 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-

<sup>1)</sup> Д. Миртовъ. Нравств. уч. Клим. Ал. стр. 7.

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

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

стяхъ, въ ней развивающихся, ихъ добромъ и гибельномъ направленіи и т. д. Вопросъ о воскресеніи плоти также занимаетъ видное мѣсто въ разсматриваемомъ трактатѣ: онъ обслѣдуется съ двоякой точки зрѣнія вѣры и философіи, преимущественно съ послѣдней. Второй обширный трактатъ съ подобнымъ же содержаніемъ носитъ названіе: „объ устроении челоѣка“, и по намѣренію свящ. автора, представляетъ прямое продолженіе Василиева „Шестоднева“, въ которомъ, какъ извѣстно, не достаеетъ ученія о челоѣкѣ. Въ общемъ этотъ трактатъ представляетъ собою цѣлостное и систематическое изложеніе христіанской антропологии. Подробныя разсужденія о твореніи челоѣка, его назначеніи и двоякой природѣ, его идеальномъ, первобытномъ состояніи,—представляютъ первую часть сочиненія. Вторая, гораздо болѣе обширная, спеціально посвящена изученію души,—ея природы, дѣйствій, жизни, ея отношенія къ міру 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 эсхатологическаго характера. Въ видѣ особаго приложенія къ цѣлому является послѣдняя глава сочиненія, занимающаяся физиологіей челоѣческаго тѣла.

Большое расположеніе къ вопросамъ антропологии замѣтно во всѣхъ литературныхъ трудахъ Григорія Нисскаго. Нѣтъ почти ни одного изъ его сочиненій, которое бы не содержало такихъ или иныхъ разсужденій о природѣ челоѣческой. „Каноническое посланіе“, трактующее о церковной дисциплинѣ по отношенію къ тяжкимъ грѣшникамъ, всецѣло утверждаетъ на философской классификаціи способностей нашей души. Толкованія на псалмы, Бесѣды на Екклесіастъ и Пѣснь Пѣсней наполнены соображеніями и теоріями психологическими. Такое же вниманіе къ ученію о душѣ обнаруживается въ трактатѣ „О дѣвствѣ“, въ „Словѣ къ скорбящимъ объ умершихъ“ и въ трактатахъ „О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“ <sup>1)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Антропологическіе вопросы св. Григорія Нисскаго обстоятельно изслѣдованы въ извѣстномъ трудѣ А. Мартынова: „Антропология Григорія Нисскаго“.

<sup>2)</sup> Св. Григ. Богосл. О душѣ т. IV, 240—245.



о душѣ человеческой, ея богоподобныхъ свойствахъ и назначеніи, ея происхожденіи, Григорій Богословъ на ряду съ этимъ разсматриваетъ всѣ распространенныя въ его время ложныя ученія о душѣ, какъ огнѣ, воздухѣ, крови, продуктѣ стихій, 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 спеціальныхъ трактатовъ о душѣ, принадлежащихъ отцамъ IV в. въ святоотеческой литературѣ мы находимъ и у другихъ отцовъ и учителей церкви не мало психологическаго матеріала, относящагося къ изслѣдованію той или другой стороны душевной жизни.

Въ книгѣ *о вѣрѣ*, принадлежащей Св. Теофилу Антиохійскому († 181), священный писатель весьма подробно останавливается надъ уясненіемъ исторіи творенія міра и человѣка, доказывая полную сообразность этой исторіи съ требованіями разума <sup>1)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ той же книги Св. Теофилъ высказываетъ своеобразныя мысли о безсмертіи <sup>2)</sup>.

Въ первой книгѣ своего сочиненія противъ ересей Св. Ириней Лионскій († 202) въ числѣ другихъ предметовъ богословія излагаетъ между прочимъ ученіе гностическихъ ересей о мірѣ и душѣ, противопоставляя ему ученіе церкви и свои сужденія по тому же предмету <sup>3)</sup>.

Св. Мееодію 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 человѣка <sup>4)</sup>.

Особеннаго 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

въ монтанизмъ имъ былъ написанъ еще небольшой трактатъ *о душѣ* <sup>1)</sup>.

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. <sup>2)</sup>.

Въ твореніяхъ бл. Августина († 430 г.) вопросы о душѣ находятъ основательное и разностороннее рѣшеніе. Кромѣ разсужденія *о безсмертіи души* ему принадлежитъ нѣсколько спеціальныхъ трактатовъ, изъ которыхъ упоминаемъ о двухъ: а) *о душѣ и ея происхожденіи* и *о душѣ* <sup>3)</sup>. Психологическимъ содержаніемъ проникнуты и многія другія творенія бл. Августина.

Между сочиненіями Кирилла александрійскаго († 444 г.) для уясненія вопроса о душѣ весьма важно его твореніе, направленное *„противъ антропоморфитовъ“*, въ которомъ онъ раскрываетъ истинное понятіе объ образѣ Божіемъ <sup>4)</sup>.

Бл. Фалассій († 600 г.) также оставилъ послѣ себя достаточно сочиненій, имѣющихъ значеніе въ изслѣдованіи вопросовъ касательно души. Все дѣятельное ученіе аввы Фалассія 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. <sup>5)</sup>.

Замѣчательны также и краткія разсужденія св. Іоанна Дамаскина († 777 г.) о разныхъ предметахъ, касающихся духовно-тѣлесной природы человѣка. Между ними упоминаемъ: а) *объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и о природѣ человека* <sup>6)</sup>.

Отъ св. Исидора Пелусіота († 436 г.) мы имѣемъ два небольшихъ письма: *„О душѣ“* пресвитеру Диктію <sup>7)</sup>, и о томъ же врачу схоластику Прозаслію <sup>8)</sup>. Въ первомъ письмѣ, состоящемъ всего изъ нѣсколькихъ строкъ Исидоръ Пелусіотъ опровергаетъ существовавшее въ его время нечестивое мнѣніе о томъ, будто душа наша единосущна своему Создателю, а во

<sup>1)</sup> Арх. Филар. Истор. уч. объ отц. церкви, т. I, стр. 71.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 83.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 146.

<sup>1)</sup> Ibid., 160.

<sup>3)</sup> Ibid, т. III, 31.

<sup>5)</sup> Ibid, 177.

<sup>2)</sup> Ibid. т. II, 84.

<sup>4)</sup> Ibid, 88.

<sup>6)</sup> Ibid, 200.

<sup>7)</sup> Тв. Исид. Пелус. ч. III, стр. 29.

<sup>8)</sup> Ibid. стр. 29—34.



второмъ обстоятельно доказываетъ, вопреки ученію матеріалистовъ, мысль о безсмертіи души, пользуясь при этомъ ученіями выдающихся тогдашнихъ философовъ. Такія же небольшія письма о душѣ принадлежатъ и св. Памфилу († 309 г.) мученику, который въ дошедшей до насъ первой книгѣ своей, послѣ общаго обзора ученія Оригена, излагаетъ съ своими замѣчаніями сужденія этого великаго учителя христіанской церкви *о душѣ и объ измѣненіи души*.

Отъ Св. Петра Александрійскаго († 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“<sup>1)</sup>.

Можно указать еще на трактатъ бл. Θεодорита († 457 г.) *о природѣ человека*<sup>2)</sup>, имѣющій характеръ систематическаго изслѣдованія съ антропологическимъ содержаніемъ.

Наконецъ отъ Максима Исповѣдника († 662 г.) до насъ дошелъ особый трактатъ *о душѣ*<sup>3)</sup>, небольшой по объему, но богатый по содержанію и написанный въ строгой формѣ, систематически.

#### Содержаніе, задача и планъ святоотеческаго ученія о душѣ человека.

Судя на основаніи дошедшихъ до насъ психологическихъ трактатовъ, можно заключать, что ученіе о душѣ существовало еще въ патристическій періодъ, какъ особая самостоятельная отрасль знанія, и даже имѣло то самое терминологическое опредѣленіе въ ряду другихъ наукъ, какое ей придается и въ настоящее время.<sup>4)</sup> Но въ виду продолжительнаго господства въ до-христіанскій и христіанскій періоды греческой философіи и въ виду множества различныхъ представленій и пониманій души, исключавшихъ иногда и ея самостоятельность, отцы

<sup>1)</sup> Историч. уч. объ отц. церкви. Филарета т. I, стр. 155.

<sup>2)</sup> Хр. чт. 1844. IV. 1846. IV.

<sup>3)</sup> Paris. ed. 1675. an. tom., II. pag. 195. См. Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ чел. стр. 9.

<sup>4)</sup> Clem. Alex. Paedag. lib. tert. cap. 1. pag. 250; См. у Кашм. Сист. св. уч. отц. ц. о душѣ чел., стр. 10.

церкви всегда сознавали необходимость строго точнаго и опредѣленнаго рѣшенія 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. Рѣшеніе 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 имѣть познаніе“<sup>1)</sup>.

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

<sup>1)</sup> S. Maximi Confessoris tom. secund, pag. 195; ibid. 35.

<sup>2)</sup> Ibid. 34.

<sup>3)</sup> Св. Гр. Бог. т. V. стр. 19.

<sup>4)</sup> Св. Григ. Бог. Сл. 32 о соблюденіи добр. пор. въ собесѣд. III, 157.

<sup>5)</sup> S. Maximi Confessoris tom. secund, 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 спрашиваетъ: „откуда ты произошла, душа моя“ <sup>1)</sup>. „Какъ ты, человѣкъ, сотворенъ и составленъ такъ, что вмѣстѣ и образъ ты Божій и сопряженъ съ худшимъ? Что привело тебя въ движеніе“ <sup>2)</sup>?

Раскрытіе 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“ <sup>3)</sup>. Какими же свойствами должна обладать и дѣйствительно обладаетъ душа? Если душа человѣческая есть „сущность“, то какова природа этой сущности, „простая ли она или сложная“ <sup>4)</sup>, одна ли въ человѣкѣ такая сущность или же „она двояка и трояка“ <sup>5)</sup>; „тутъ же—смертна или бессмертна“ <sup>6)</sup>. „Дѣйствительно ли это жизнь, какою теперь живешь, или есть и другая кромѣ ея“ <sup>7)</sup>

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 сознательнаго начала или, говоря словами св. Максима Исповѣдника, словесно-разумна „или безсловесно-неразумна“ <sup>8)</sup> 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“ <sup>1)</sup>.

Если же въ природѣ души существуютъ только три основныя способности, то въ какихъ частныхъ формахъ душевной дѣятельности обнаруживается каждая изъ указанныхъ способностей, и прежде всего, какова природа нашего ума: „Какъ воспріимлетъ онъ образы вещей? Что такое сохраненіе воспріятого—память? что такое возобновленіе воспріятого—припоминаніе? Какъ слово есть порожденіе ума и рождаетъ слово въ умѣ другого? Какъ словомъ передается мысль“ <sup>2)</sup>. Въ чемъ обнаруживается далѣе 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 приводитъ въ ярость и стыдъ въ краску, первый заставляя кровь кипѣть, а другой отливаться?“ <sup>3)</sup>.

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 взаимоотношеніи находятся эти способности? „Какъ одно и то же двигаетъ и движется, будучи управляемо волею и гдѣ прекращеніе движенія? Какое раздѣленіе чувствъ и какъ чрезъ нихъ умъ бесѣдуетъ со внѣшними и принимаетъ въ себя внѣшнее?“... „Какое преимущество разума? Какъ онъ управляетъ страстями и укрощаетъ ихъ движенія?“ <sup>4)</sup>.

Такъ какъ душа живетъ и дѣйствуетъ всегда въ неразрывной связи съ тѣлеснымъ организмомъ, а также во взаимодействіи 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. По этому поводу Григорій Нисскій даетъ въ руководство слѣдующее указаніе: „по-

<sup>1)</sup> Св. Григ. Бог. къ душѣ своей, V, 19.

<sup>2)</sup> Его же сл. 32, III, 157—159.

<sup>3)</sup> S. Maximī Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 35.

<sup>4)</sup> Ibid. Кашм. 34.

<sup>5)</sup> Св. Вас. Вел. Подвижн. уст. ч. V, стр. 391—392.

<sup>6)</sup> S. Maximī Conf. tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.

<sup>7)</sup> Св. Григ. Богос. къ душѣ своей, V, 19.

<sup>8)</sup> S. Maximī Confessoris, tom. 2, pag. 195; у Кашм. 34.

<sup>1)</sup> Св. Григ. Богосл. III, 40.

<sup>2)</sup> Ibid, 158. Сн. 39—40.

<sup>3)</sup> Ibid. 158.

<sup>4)</sup> Ibid. III 158.



знай тщательно себя самого, кто ты; разбери въ умѣ своемъ, что подлинно ты, и что вокругъ тебя зримое, дабы, видя *свое вѣншее*, ты не подумалъ, что созерцаешь себя самого. Учись у Великаго Павла, который точно и вѣрно постигалъ человѣческую природу и который потому говорилъ, что въ насъ есть два человѣка,—одинъ внѣшній, а другой внутренній (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 убѣгаетъ отъ познанія чувствъ*<sup>1)</sup>. Такъ же разсуждали и другіе святые отцы, убѣждая съ особенною осторожностью относиться къ вопросу о взаимномъ отношеніи души къ тѣлу и внѣшнему міру. Съ особенною отчетливостью выражаетъ эту мысль св. Василій Великій. „Внемли себѣ, говоритъ 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“<sup>2)</sup>.

Но въ рѣшеніи общаго вопроса о взаимномъ отношеніи души и тѣла есть много разныхъ особенностей, которыя также должны найти себѣ надлежащее рѣшеніе и прежде всего вопросъ объ органахъ внѣшнихъ 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“<sup>3)</sup>. „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 пріемникъ видимаго или поступленіе къ невидимому“<sup>4)</sup>. Много еще можно любознательствовать... о прочихъ чувствахъ, которыя служатъ какими то несозерцаемыми для ума пріемниками внѣшняго“...<sup>5)</sup> Такое дѣйствова-

1) Св. Григ. Нис. О жизни буд. Воскр. Чт. 1844. стр. 92. у Катм. 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 тѣлѣ“<sup>1)</sup>.

Есть, наконецъ, и еще особый рядъ душевныхъ состояній, зависящихъ отъ связи души съ тѣломъ и ихъ взаимодействія, 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 міръ—человѣка намъ должно любознательствовать“<sup>2)</sup>, 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“<sup>3)</sup>?

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 ученію святыхъ отцевъ, въ смыслѣ глубины и широты ея познаній имѣетъ свои границы. Наши познанія, какъ плодъ ограниченаго ума человѣческаго, не могутъ быть безусловными; есть предѣлы, за которыми нашъ 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 недоступную<sup>4)</sup>. 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. Іоан. Злат. Рус. пер. 1895. I. кн. 2. стр. 528, 529.



проходить мимо непостижимаго, таинственнаго и загадочнаго въ природѣ души, не усиливаясь объять то, чего не въ силахъ постичь разумъ человѣческій. Приступая къ изслѣдованію вопроса о душѣ, святые отцы напередъ знали, „какая тайна естества“ <sup>1)</sup> 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“ <sup>2)</sup>, ибо „никто никогда не видѣлъ ее самой въ себѣ, безъ тѣла“ <sup>3)</sup>, со всею рѣшительностью замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ. „Даже и того нельзя сказать, какъ она находится въ нашемъ тѣлѣ“ <sup>4)</sup>.

Образъ соединенія души съ тѣломъ, какъ различныхъ по природѣ предметовъ, и, по словамъ Григорія Нисскаго, составляетъ достояніе вѣры <sup>5)</sup>, 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“ <sup>6)</sup>. Предъ этими вопросами останавливался въ недоумѣніи даже такой глубокомысленный богословъ, какъ бл. Августинъ, который со всею смѣлостью разрѣшалъ многія догматическія трудности. Какъ прямой и правдивый изслѣдователь, онъ долженъ былъ сознаться, что не можетъ дать надлежащаго рѣшенія тому, какъ происходитъ душа <sup>7)</sup>.

Главнымъ препятствіемъ, 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 разсмотрѣть тонкихъ движеній духа и всѣ проявленія душевной жизни, исходя

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 плоти <sup>1)</sup>. 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 всѣми этими примѣрами тѣлъ, такъ слабо они представляютъ намъ благолѣпіе души“ <sup>2)</sup>.

Изъ представленнаго обзора предметовъ святоотеческаго ученія о душевной жизни ясно открываются три стороны науки о душѣ понимаемой въ смыслѣ систематическаго изученія сего предмета, а именно: а) основа и послѣдняя причина самого бытія душевныхъ явленій и связи ихъ съ тѣлеснымъ организмомъ, сообщающая душѣ характеръ самостоятельной субстанции; б) основныя силы и способности душевной жизни, непосредственно обнаруживающіяся въ своемъ бытіи, взаимной зависимости и соотношеніяхъ, и в) неразрывно связанные съ ними фізіологическіе процессы и измѣненія въ тѣлесномъ организмѣ, поскольку они доступны внѣшнему наблюденію и опыту. Всѣ эти стороны душевной жизни, какъ одинаково важныя, разсматриваются отцами церкви съ большею или меньшею подробностью. Но съ особенною 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 матеріала, 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 частіе: 1) о дѣй-

<sup>1)</sup> Апологетика Лютарда 897.

<sup>2)</sup> Іоан. Злат. къ Θεод. Падш. т. I, ч. I, стр. 23.

<sup>1)</sup> Св. Григ. Бог. III, 157.

<sup>2)</sup> Св. Іоан. Злат. Прот. Аном. V, т. I, ч. 2, стр. 328.

<sup>3)</sup> Къ Θεод. Падшему, т. I, кн. I, стр. 22.

<sup>4)</sup> Противъ Аном. V, т. I, V, 2, стр. 528.

<sup>5)</sup> Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 39.

<sup>6)</sup> Противъ Аном. V, т. I, кн. II, стр. 529.

<sup>7)</sup> De gen. ad. litt. x, 16, n. 29. См. Антр. Гр. Нис. А. Март.



ствительномъ (субстанціальномъ) бытіи ея; 2) о единствѣ душевнаго начала при разнообразіи душевныхъ силъ; 3) о невещественности души; 4) о происхожденіи ея и 5) безсмертіи.

Содержаніе второй составитъ рѣшеніе вопроса о свойствахъ жизни и дѣятельности души, или частнѣе: 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 нормальныя, стоящія въ связи съ индивидуальностью, возрастомъ, поломъ и проч., и 2) состоянія нормальныя, зависящія отъ случайныхъ причинъ.

#### Субстанціальность душевнаго начала по ученію Св. Отцевъ Церкви.

Истина бытія души, какъ самостоятельнаго начала, лежащаго въ основѣ всѣхъ явленій внутренней жизни человѣка, принадлежитъ къ числу тѣхъ самоочевидныхъ истинъ, которыя, будучи правильно поняты, не требуютъ особыхъ доказательствъ. Это своего рода научная аксіома, сама по себѣ очевидная и несомнѣнная, которая, не нуждаясь въ особыхъ доказательствахъ, и безъ нихъ сохраняетъ свою силу ничѣмъ неопровержимой истины. Тѣмъ не менѣе во всѣ времена и до нашихъ дней горделивый разумъ, ослѣпленный жаждою познания, возбуждалъ и не перестаетъ возбуждать сомнѣнія въ истинѣ бытія души, какъ особой субстанціи. Имѣя въ виду потребность своего времени, въ виду господства матеріалистическихъ воззрѣній въ языческо-философскомъ сознаніи, и святыя 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 безсмертна; 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“<sup>1)</sup>. 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 имѣетъ бытіе, въ этомъ никто изъ св. отцевъ не возбуждалъ сомнѣній. Самое понятіе о душѣ и постоянныя 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 тщательнаго изслѣдованія со стороны св. отцевъ церкви.

Но прежде чѣмъ излагать святоотеческое ученіе о субстанціальности душевнаго начала, необходимо предварительно выяснитъ самое понятіе сущности или субстанціи<sup>2)</sup>, 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 себѣ<sup>3)</sup>, и такое понятіе безъ всякаго ограниченія усваивается ими только безконечно единому Богу<sup>4)</sup>. Само собою разумѣется, что нельзя мыслить душу субстанціальнымъ началомъ въ этомъ смыслѣ. Понятіе субстанціи въ этомъ значеніи не приложимо къ существу, имѣющему причину своего бытія и свободы дѣятельности внѣ

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

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

3) Св. Гр. Богъ ч. III. стр. 63. Ст. 29. О Богѣ Сынѣ.

4) Татіанъ. Философ. отц. и уч. церкв. К. Скворцова. Киевъ 1868 г. стр. 39.



себя, и святые отцы никогда не называли душу субстанціальнымъ началомъ въ этомъ смыслѣ. Во всѣхъ же другихъ случаяхъ подѣ субстанціей отцы церкви мыслятъ только неизмѣнныя міровыя начала, лежація въ основѣ безконечнаго разнообразія вещей и явленій въ этихъ вещахъ, или ту неизмѣнную основу, которая необходимо остается въ каждой вещи по отвлеченіи отъ нея всѣхъ свойствъ и явленій, возникающихъ въ ней подѣ вліяніемъ разнаго рода воздѣйствій. „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<sup>1)</sup>. Эти „противуположности“ 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 матеріальному, непротяженному или духовному. Оба эти начала, по свойству ихъ субстанціальной природы, способны къ принятію противоположностей. Сводя весь міръ 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 сотвореннаго, говоритъ онъ, одно словесно-разумно и умно и способно къ принятію противоположностей, какъ то: добродѣтели и порока, вѣдѣнія и невѣжества; а другое—различныя тѣла, составленныя изъ противоположностей, то есть земли, воздуха, огня, воды“<sup>2)</sup>. „Глупость и мудрость не тождественны между собою, однакоже бываютъ въ одномъ человѣкѣ, и сущность ими не дѣлится, но сами они дѣлятся въ той же сущности“<sup>3)</sup>.

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

1) Maximi Confes. De anima, tom. 2, pag. 196. См. у Камм. 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“<sup>1)</sup>. Отсюда время не есть сущность, а только свойство сущности. То же самое можно сказать о свѣтѣ и тѣмѣ, какъ видимыхъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ матеріальной субстанціи, не имѣющихъ въ себѣ самостоятельнаго бытія. „Сіяніе происходитъ изъ огня и существуетъ вмѣстѣ съ огнемъ, отъ огня оно не можетъ быть отдѣлено; ибо откуда огонь, оттуда и сіяніе, сіяніе само по себѣ не существуетъ“<sup>2)</sup>. „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“<sup>3)</sup>. „Свѣтъ“, т. е. освѣщеніе, „неотлучно рождающійся отъ огня и всегда въ немъ пребывающій не имѣетъ особой отъ огня ипостаси, ибо есть естественное свойство огня“<sup>4)</sup>. Съ противоположной стороны „тѣма 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 нѣтъ оконъ, исполненъ тѣмы, но, по внесеніи свѣтильника, освѣщается; между тѣмъ какъ тѣма не переходитъ въ другое мѣсто; потому что не имѣла самостоятельности и была чѣмъ то *безсущнымъ*“<sup>5)</sup>. „Тѣма не что-либо самостоятельное, по видоизмѣненію въ воздухѣ, произведенное лишеніемъ свѣта“<sup>6)</sup>. Подобно сему „тѣло должно назвать существомъ, а болѣзнь и здоровье случайностью и поврежденіе и смерть есть имена случайностей, а не сущности“<sup>7)</sup>.

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

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

2) Бл. Θεод. на пос. къ Евр. Хр. Чт. 1843. I. 161, 162.

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

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

5) Бл. Θεод. 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. Θεод. Хр. Чт. 1846. I. 384.



суть только внѣшнія обнаруженія нѣкоей матеріальной субстанции, составляющей неизмѣнную основу вещественнаго міра.

То же и въ природѣ существъ духовно-разумныхъ. Духовную субстанцію составляетъ то, что содержится во всякомъ духовномъ явленіи, какъ внутренне опредѣляющее его природу начало. Все то, что не составляетъ этого неизмѣннаго начала, является случайностью. „Слово“, на примѣръ, „въ челоуѣкѣ не челоуѣкъ, и говорится, что оно не у челоуѣка, но въ челоуѣкѣ, потому что оно не *живое существо*, не что-либо самостоятельное“ <sup>1)</sup>. И вообще— „слово, мудрость, сила и образъ челоуѣка суть *принадлежности челоуѣка*, а не существуютъ сами по себѣ“ <sup>2)</sup>. 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 добра <sup>3)</sup>, не *живая и одушевленная сущность*, но *состояніе души*, противоположное добродѣтели <sup>4)</sup>, грѣхъ даже не есть что-либо отдѣльное и нигдѣ не встрѣчается въ собственной своей самостоятельности“ <sup>5)</sup>.

Изъ указанныхъ примѣровъ слѣдуетъ, что субстанція какъ нѣчто „само по себѣ существующее“, противопоставляется предмету, который не существуетъ самъ по себѣ, но имѣетъ бытіе свое въ томъ, изъ чего происходитъ <sup>6)</sup>, и именно: „дѣйствию, не имѣющему самобытности“ <sup>7)</sup>, поелику „никакое дѣйствіе не имѣетъ самостоятельности“ <sup>8)</sup>, „свойству“ <sup>9)</sup>, „состоянію“ <sup>10)</sup>, „видоизмѣненію“ <sup>11)</sup> и „общему понятію, представляемому только въ умѣ и не имѣющему бытія ни въ какой самостоятельности“ <sup>12)</sup>.

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

<sup>2)</sup> Св. Діон. Алекс. посл. къ Павл. Самос. Хр. Чт. IV. 10.

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

<sup>4)</sup> Вас. Вел. на шестод. Тв. Св. Отц. V, 30.

<sup>5)</sup> Вас. Вел. подвиж. уст. Тв. Св. Отц. IX, 402.

<sup>6)</sup> Бл. Феод. Крит. изл. Бож. догм. Хр. Чт. 1844, IV, 187.

<sup>7)</sup> Ibid.

<sup>8)</sup> Св. Вас. Вел. опр. на защ. р. Евн. Тв. Св. Отц. VII, 161.

<sup>9)</sup> Св. I. Дамаск. из. пр. в. г. VII. Хр. Чт. 1839. I, 318.

<sup>10)</sup> Св. Вас. Вел. на шест. бес. 2. Тв. Св. Отц. V, 30.

<sup>11)</sup> Ibid.

<sup>12)</sup> 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 Іустиномъ Философомъ, Иринеємъ Ліонскимъ, Григоріємъ Нисскимъ, Максимомъ Исповѣдникомъ, Афанасіємъ Великимъ, Іоанномъ Златоустомъ, Іоанномъ 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. Іустинъ Философъ говоритъ, что она есть „сущность сама по себѣ существующая“ <sup>1)</sup>. 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“ <sup>2)</sup> и имѣющею сродство съ не беснымъ <sup>3)</sup>, „отнюдь впрочемъ не Божескаго естества“ <sup>4)</sup>. Но съ другой стороны, получивъ бытіе отъ Безначальнаго въ вѣчномъ началѣ бытія, она уже не перестанетъ существовать какъ сущность „бессмертная“ <sup>5)</sup>. Принадлежа по природѣ своей къ міру духовному, она не заключаетъ въ себѣ никакой вещественности и есть сущность „невидимая и духовная“ <sup>6)</sup>, „бездѣлесная“ <sup>7)</sup>, „тѣлесными очами по своей природѣ невидимая“ <sup>8)</sup>, и поэтому „безвидная“ <sup>9)</sup>. Въ то же время будучи сущностью духовною, она не отрицаетъ собою все другое и не отрицаетъ возможности общенія съ матеріей. Въ челоуѣкѣ, на примѣръ, 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“ <sup>10)</sup>, но дѣй-

<sup>1)</sup> Quaest. Graecor. ad Christian. pag. 538; у Кашм. 51.

<sup>2)</sup> Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. стр. 214.

<sup>3)</sup> Св. Іоан. Злат. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. I. 174.

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

<sup>5)</sup> Св. Іоан. Злат. на кн. Быт. бесѣд. 13. Сн. бесѣд. 22.

<sup>6)</sup> Его же. О неясн. Ветх. Зав. Хр. Чт. 1846. I. 174.

<sup>7)</sup> Св. Іоан. Дам. Точн. изл. пр. вѣр. Москв. 1844. стр. 92.

<sup>8)</sup> Ibid.

<sup>9)</sup> Ibid.

<sup>10)</sup> Св. Іоан. Злат. на кн. Быт. бес. 13.



ствующая посредством органическаго тѣла, и „сообщающая ему жизнь, возрастаніе, чувство и силу рожденія“ <sup>1)</sup>, „сущность“, способная воспринимать чувственное, доколѣ присутствует природа, способная къ принятію того“ <sup>2)</sup>, „обитающая въ тѣлѣ виновница жизни“ <sup>3)</sup>.

Различіе матеріальнаго и духовнаго началъ, при всей ихъ очевидной противоположности, лежитъ весьма глубоко. Сущность душевнаго начала заключается въ его разумности, чувствѣ и свободѣ. Отсюда душа есть „сущность умственная“ <sup>4)</sup>, „разумная“ <sup>5)</sup>, и „словесноразумная“ <sup>6)</sup>, „сущность свободная, одаренная способностью хотѣть и дѣйствовать“, „измѣняемая въ волѣ“ <sup>7)</sup>. Раскрывая ту мысль, что душа наша, какъ сущность, сама владѣетъ сродными ей дѣйствіями, а не принадлежитъ чему-либо другому, какъ дѣйствіе, 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 размышляя по естеству и никогда не отдѣляясь отъ умственныхъ силъ, естественно ей присущихъ“ <sup>8)</sup>. „Если же душа пріобрѣтаетъ 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“ <sup>9)</sup>.

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

1) Св. Іоан. Дам. Точ. из. пр. в. 92.

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

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

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

5) Бл. Θεод. о чел. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

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

7) Доброт. ч. II. Калл. и Инг. г. 69.

8) Ibid.

9) Ibid.

Уже простое наблюденіе надъ свойствами жизни нашего тѣла и его отправлениями приводили отцевъ церкви къ признанію особой духовной сущности, безъ которой организмъ теряетъ жизнеспособность и разрушается. „Если въ самомъ тѣлесномъ организмѣ живетъ жизненная сила, то куда она дѣвается со смертію. Въдѣ органическое устройство тѣла въ полной мѣрѣ то же и въ умершихъ“ <sup>1)</sup> и нѣтъ видимой причины прекращать ему свои отправления. Но причины эти, очевидно, не въ самомъ тѣлесномъ организмѣ, а внѣ его, 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“ <sup>2)</sup>. Нельзя отвергать существованіе души, какъ особой независимой отъ тѣла сущности, не владея въ логическое противорѣчіе. Если даже тѣло, само по себѣ мертвое и инертное, признается самостоятельной матеріальною сущностью, то кто станетъ отрицать значеніе таковой за душою, сообщающею жизнь и движеніе 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; „поелику не 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“ <sup>3)</sup>. Необходимость признанія души, какъ самостоятельной отъ тѣла сущности настолько велика, что ее нельзя отвергать, не впадая въ абсурдъ. Отмѣчая необходимость и очевидность для разума этой истины, Іустинъ Мученикъ рассуждаетъ: „Тому необходимо быть самому по себѣ, какъ нетлѣнному по своей природѣ, присутствіемъ 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. tom. II. pag. 196. См. у Кашм. 54.



чувства и размышленія, а съ отсутствіемъ опять становится и мертвымъ, и безчувственнымъ и неразмыслительнымъ" <sup>1)</sup>.

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 представляетъ 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 причиною тѣхъ ложныхъ сужденій о душѣ человѣческой, какія высказывались древними философами. Одни, напримѣръ, признавали сѣдалищемъ духовной жизни плоть и кровь <sup>2)</sup>, другіе называли душу просто воздухомъ или огнемъ <sup>3)</sup> и т. п. По этой причинѣ доказательства сущности души человѣческой, заимствованныя изъ наблюденій надъ жизнію и дѣятельностью тѣлеснаго организма, нельзя признать достаточными. Жизнь—это общій даръ, одинаково принадлежащій какъ человѣку, такъ и животнымъ и даже растеніямъ <sup>4)</sup>.

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 состоитъ 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

<sup>1)</sup> Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. Кашм. 53.

<sup>2)</sup> Ерм. Осмѣн. из. филос.

<sup>3)</sup> Св. Григ. Богос. О душѣ.

<sup>4)</sup> Ант. Вел. Наст. для прав. чел. 166. Хр. Чт. 1821. I.

образовать полнаго человѣка <sup>1)</sup>, но въ отношеніи къ душѣ есть не болѣе, какъ жилецъ въ отношеніи къ своему жилищу <sup>2)</sup>, отъ котораго вполне зависитъ сообщить такой или иной характеръ своему жилью, но на которое послѣднее не можетъ производить подобнаго вліянія <sup>3)</sup>. Она оживляетъ, одухотворяетъ и руководитъ всѣми дѣйствіями тѣлеснаго организма. „Двигается тѣло только тогда, когда въ органахъ есть чувствительность, и въ ней дѣйствуетъ умственная сила, которая собственными своими стремленіями, какъ угодно ей, движетъ чувственными органами <sup>4)</sup>. 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 одолеваетъ ихъ. Заключая въ себѣ самой свою жизне-способность, 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“ <sup>5)</sup>. Разсуждая о свободѣ души человѣческой, Оригенъ съ особенною силою выясняетъ тотъ замѣчательный психическій 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 одолевая ихъ <sup>6)</sup>. Самыя сильныя стремленія и влеченія 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 оныя умомъ своимъ. Слѣдовательно, этотъ умъ есть нѣчто отличное отъ тѣла“ <sup>7)</sup>. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что душа не стѣснена предѣлами плоти <sup>8)</sup> и независимо отъ тѣла можетъ

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

<sup>2)</sup> Ibid. 217.

<sup>3)</sup> Ibid. 217.

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

<sup>5)</sup> Iust. Quaest. Graecor. ad Christian. pag. 538. См. Кашм. 54.

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

<sup>7)</sup> Св. Аван. Алекс. о томъ, что чел. мож. познав. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116.

<sup>8)</sup> Св. Григ. Нис. г. XX, кн. 3, стр. 37—38.



имѣть свою самостоятельность <sup>1)</sup>, что она самовластна <sup>2)</sup>, хотя и находится во взаимодействіи съ тѣломъ <sup>3)</sup>, предпочтительна тѣлу <sup>4)</sup>, и мыслима внѣ его <sup>5)</sup>, какъ самостоятельная <sup>6)</sup> и высшая его <sup>7)</sup>, невидимая и духовная сущность <sup>8)</sup>, что она свойственна духу и по чрезвычайной тонкости своей есть существо удободвижимое, быстролетное, неутомимое <sup>9)</sup>, что, наконецъ, она есть существо удобосозерцаемое <sup>10)</sup>, божественный и неугасаемый свѣтъ, заключенный въ пещерѣ, существо, не имѣющее нужды ни въ чемъ обременяющемъ <sup>11)</sup>.

Въ особенности наглядно изображается взаимное отношеніе чувственной и духовной природы человѣка св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ, 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 расположенію вкушать? Кто удерживаетъ руку, которая отъ природы создана на то, чтобы дѣйствовать? Кто велитъ обонянью, 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 внушеніямъ *какого-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 движеніе, но движется и управляется чѣмъ-то

другимъ, подобно какъ и конь не самъ запрягаетъ себя и гонить, но его хозяинъ“ <sup>1)</sup>. „Дѣло глаза—видѣть только, ушей—слышать, устъ—вкушать. Глазъ—напр. только видитъ, ухо—только слышитъ, уста только вкушаютъ, ноздри только обоняютъ, руки только осязаютъ; 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 не сказываетъ имъ сего. И чтобы яснѣе видѣть истину изъ подобія, возьмемъ въ примѣръ хорошо настроенную лиру и музыканта, который искусно владѣетъ ею. Какъ въ лирѣ каждая струна имѣетъ свой тонъ, одна густой, другая тонкій, та средній, эта высокій, иная иной; но доколе музыкантъ не коснется ихъ, дотолѣ нельзя узнать ихъ гармоніи и согласія, которыя ясно обнаруживаются, какъ скоро владѣющій лирою ударитъ 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*“ <sup>2)</sup>.

Особенное вниманіе при доказательствахъ субстанціальности душевнаго начала святые отцы обращали на разумъ, чувство и свободу, какъ такія свойства и способности души, которыя 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 желать <sup>3)</sup>. Природа и дѣйствія

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

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

<sup>4)</sup> Св. Макарь. Доброт. т. 3, стр. 179. Св. Іоан. Злат. т. 3, кн. I, стр. 101.

<sup>5)</sup> Just. Quaest. Graec. ad. Christian. pag. 537. edit. 1742. См. Кашм. 39.

<sup>6)</sup> Ibid.

<sup>7)</sup> Ibid.

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

<sup>9)</sup> Св. Мак. Вел. Хр. Чт. 1837. II, 118, 119.

<sup>10)</sup> Св. Гр. Бог. Посл. 1 къ Евagr. Тв. Св. Отц. IV, 188.

<sup>11)</sup> Св. Вас. Вел. бесѣд. 21, ч. IV, 330.

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

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

<sup>3)</sup> 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 нея<sup>1)</sup>.

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

Само по себѣ тѣло, какъ часть мертвой матеріи, вовсе не способно къ той многообразной жизни и дѣятельности, какая совершается чрезъ него въ дѣйствительности. Въ особенности ясно раскрываетъ эту мысль св. Григорій Нисскій, который для нагляднаго представленія беретъ врача, производящаго діагнозъ болѣзни. „Приложивъ пальцы къ пульсу и ощупывая его, врачъ при помощи чувства осязанія ведетъ, такъ сказать, нѣмую бесѣду съ болящимъ организмомъ, изъ которой узнаетъ

<sup>1)</sup> Св. Григ. Нис. г. XX. кн. 3. стр. 37. 38.

<sup>2)</sup> Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 537. См. Кашм. 56.

<sup>3)</sup> Iust. Quaest. Graec. ad Christian. pag. 538. См. Кашм. 57.

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 распознаваніи болѣзненныхъ состояній. Сами по себѣ внѣшнія чувства никогда не дали бы такого познания, еслибы ими не руководила высшая сила, въ нихъ и черезъ 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, чему научила бы врача осязающая пульсъ рука, если бы мысль не приводила чувства осязанія 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, отдѣльно отъ мышленія? Такъ не самъ по себѣ глазъ видитъ, ухо слышитъ, рука осязаетъ, носъ обоняетъ, но дѣйствуетъ черезъ нихъ невидимая разумная сила, или, какъ прекрасно выразился одинъ изъ ученыхъ язычниковъ: „и видитъ умъ, и слышитъ умъ“<sup>1)</sup>. А что дѣйствительно только разумная душа оказывается имѣющей силу въ цѣломъ дѣлѣ познания, а чувственные органы служатъ послушными ей орудіями, это яснѣе всего обнаруживается въ тѣхъ случаяхъ, когда внѣшніе органы чувствъ даютъ ошибочныя показанія, которыя исправляются единственно только при помощи *умозаклученій 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 познания, „если бы не было чего то видящаго посредствомъ зрѣнія, что посредствомъ видимаго проникаетъ въ невидимое“<sup>2)</sup>. Такія и по-

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 215.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 215—17.



добныя имъ наблюденія надъ тѣмъ, что совершается въ насъ тѣлесно, приводятъ къ необходимому признанію сокрытой въ природѣ нашей *разумной сущности*.

Но область человѣческаго мышленія не ограничивается тѣми предметами, которые существуютъ внѣ чувственныхъ нашихъ воспріятій, хотя и доступны для нихъ. Другая и еще болѣе превосходнѣйшая черта нашего духа, со всею ясностью доказывающая бытіе души какъ особаго начала, состоитъ въ его способности къ умозрѣнію сверхчувственному. „Если душѣ возможно дѣйствовать по уму, а по уму душа дѣйствуетъ, когда отдѣляется отъ всякой чувственности, то какъ же душѣ не существовать самой по себѣ“, вопрошаетъ философъ <sup>1)</sup>. Особенное же вниманіе обращаетъ на разумъ, какъ такого рода способность души, которая чужда вещественности и исключаетъ всякую мысль о ея подчиненности и несамостоятельности, великій учитель христіанской церкви Оригенъ. „Если есть такіе, разсуждаютъ онѣ, которые думаютъ, что самый умъ или душа есть тѣло, то я бы спросилъ ихъ, какимъ бы образомъ тогда разумъ могъ воспроизвести въ себѣ понятія и сужденія о столькихъ и столь трудныхъ и возвышенныхъ предметахъ? Откуда бы тогда взялись у него сила памяти и созерцаніе вещей невидимыхъ? Откуда бы у тѣла могла появиться способность понимать безтѣлесное? Какимъ образомъ безтѣлесная натура могла бы дойти до теоріи искусствъ, или до мысленныхъ образовъ и причинъ вещей? Неужели она могла бы сознать и понимать даже божественныя истины, которыя очевидно безтѣлесны?“ <sup>2)</sup>

Границы дѣятельности нашего разума въ сферѣ бытія сверхъестественнаго 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 имѣетъ естественную силу стремиться къ Божественному созерцанію,—и однимъ (этимъ) желаніемъ

<sup>1)</sup> Ibid. 540.

<sup>2)</sup> De princ. ibid. l. c. 1. n. 7. У Сильв. 219. III.

равны мы всѣмъ небеснымъ естествамъ <sup>1)</sup>. 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 жизнію, 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 созданіе <sup>2)</sup>, не составляетъ она также и одной природы съ ангелами <sup>3)</sup>. Но можетъ быть душа человѣческая тождественна съ душею 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, намѣреваясь приступить къ уразумѣнію Высочайшаго Существа, человѣкъ даже долженъ подавить въ себѣ всякую чувственность <sup>4)</sup>. 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 сверхъестественному познанію, мы можемъ встрѣтиться съ мнѣніемъ, совершенно исключаящимъ всякую необходимость и потребность въ немъ, и ограничивающимъ область нашего познанія предѣлами чув-

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

<sup>2)</sup> Кир. Алекс. Тв. Св. Отц. 1880, кн. I, стр. 16.

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

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



ственного бытія. Но и при такомъ мнѣніи, 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 изъемлется все, что не познается чувствомъ и если тамъ небытіе этого не дѣлается исключеніемъ бытія, то почему вытѣсняется изъ существующаго человѣческій умъ, утрачиваемый вмѣстѣ съ отнятіемъ тѣлесныхъ свойствъ“ <sup>1)</sup>. „Въ каждомъ человѣкѣ есть идея, которая заставляетъ его противъ воли признавать, что есть несотворенный и неизмѣняемый Богъ. Эта идея всегда существовала въ благомыслящихъ душахъ“ <sup>2)</sup>. Существованіе въ человѣкѣ врожденной идеи, которую можно назвать, какъ выражается Климентъ, „естественнымъ откровеніемъ“, въ глазахъ св. отцовъ служило наиболѣе убѣдительнымъ доказательствомъ субстанціальности душевнаго начала. Для насъ, говоритъ Григорій Нисскій, одно должно быть вполне 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, содержащій въ себѣ тѣ же стихіи, которыми наполнена вселенная“, служитъ доказательствомъ того, что „душа существуетъ сама по себѣ, особымъ естествомъ отличнымъ отъ тѣлесной дебелости“ <sup>3)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Григ. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. 4, стр. 212.

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

<sup>3)</sup> Гр. Нис. Тв. Св. Отц. 1862. XX, кн. I, стр. 212.

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

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

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

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

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Str. VI, 5. У К. Скворцова.



няется на различные предметы нашего познания и совершается независимо от какого-либо содѣйствія нашего тѣлеснаго организма. „Часто бываетъ съ человѣкомъ, что онъ, тогда какъ тѣло его лежитъ на землѣ, воображаетъ и созерцаетъ предметы небесные; тогда какъ тѣло находится безъ движенія, въ покоѣ, или во снѣ, онъ внутренно движется и созерцаетъ находящееся внѣ его, переносится въ другія страны, путешествуетъ, видится со своими знакомыми, и часто въ этомъ положеніи угадываетъ и предугадываетъ, что онъ будетъ дѣлать въ слѣдующій день. Кто же дѣлаетъ сіе въ человѣкѣ, какъ не душа разумная, посредствомъ которой онъ разсуждаетъ и мыслитъ о томъ, что находится превыше его“ <sup>1)</sup>.

Въ особенности въ данномъ случаѣ имѣетъ важное значеніе отмѣченный фактъ сновидѣній, какъ такого рода психическое состояніе, когда душевная дѣятельность, независимо отъ тѣла, выражается въ различныхъ образахъ и дѣйствіяхъ, произвольно возникающихъ въ душѣ во время сна и сопровождающихся большею или меньшею сознательностью. Какъ и въ другихъ указанныхъ случаяхъ, въ бодрственномъ состояніи, душа является здѣсь дѣйствующею, воображающею, припоминающею, разсуждающею и чувствующею. При полной неподвижности тѣла, она разнообразно проявляетъ себя въ дѣятельности: она видитъ безъ глазъ, слышитъ безъ ушей, говоритъ безъ языка, дѣйствуетъ безъ помощи рукъ и ногъ. Весьма нерѣдко, говоритъ св. Василій Великій, у человѣка „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 днемъ“ <sup>2)</sup> Фактами сновидѣній подтверждаетъ мысль о самостоятельности души и ея независимости отъ тѣла и Тертуліанъ; 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, мечтаетъ или мыслитъ, путешествуетъ по землѣ и морю, радуется

<sup>1)</sup> Аван. Алекс. Ibid., стр. 118.

<sup>2)</sup> Св. Вас. Вел. Бесѣд. на пс. 33, ч. II, стр. 288.

или скорбятъ, дѣлаетъ различіе между дозволеннымъ и недозволеннымъ и т. п. <sup>1)</sup>.

Вспомнимъ и другіе, 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 событія общественныя и даже всемірно-историческія. Примѣровъ подобнаго рода сновидѣній не мало представляетъ намъ святоотеческая жизнь и литература <sup>2)</sup>.

Еще болѣе убѣдительными для простаго сознанія являются факты видѣній, испытанныхъ святыми отцами. Отмѣтимъ для примѣра видѣнія Ерма, когда душа св. мужа апостольскаго, какъ бы совершенно отрѣшившись отъ чувственной оболочки, препятствовавшей ему вступить въ бесѣду съ Богомъ, представлялась совершенно самостоятельнымъ и независимымъ отъ тѣла органомъ божественныхъ откровеній <sup>3)</sup>. Такія видѣнія и откровенія, факты прозорливости и предвѣдѣнія будущаго яснѣе всякихъ доказательствъ свидѣлствуютъ 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 велѣнія Высочайшаго Существа, какъ родственная Ему по своей духовной природѣ, то преодолеваетъ бремя своихъ внѣшнихъ 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 чувственнаго 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“ <sup>4)</sup>.

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

<sup>2)</sup> Быт. XL; XLI. I, 37; Дан. IV. I—25; VII; Мѣ. II, 12; XXVII, 19 и мн. др. мѣста Писанія, по поводу которыхъ Св. Отцы выражаютъ свои взгляды и сужденія о сновидѣніяхъ.

<sup>3)</sup> Пис. муж. Апост. рус. пер. Преображ. 1895 г. 160—180.

<sup>4)</sup> Приб. къ Тв. Св. Отц. 1813, объ авт. Св. Отц., стр. 14.



Душа может дѣйствовать 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 служитъ также доказательствомъ самостоятельности ея и независимости отъ тѣла, какимъ пользуются святые отцы въ своихъ твореніяхъ. Разсуждая о свободѣ души человѣческой, Оригенъ съ особенною силою выясняетъ тотъ замѣчательный психическій фактъ, что душа не всегда безусловно подчиняется влеченіямъ плоти, а можетъ, если захочетъ, дѣйствовать совершенно самостоятельно, свободно избирая ту или иную дѣятельность, а подчасъ вступая въ борьбу съ ними, какъ съ чѣмъ то совершенно ей враждебнымъ<sup>1)</sup>. 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 дѣйствій<sup>2)</sup>. Свободною волею человѣкъ превосходитъ даже самого діавола, котораго можетъ побѣждать<sup>3)</sup>. Въ умѣнн пользоваться ею Оригенъ усматриваетъ основаніе различія духовъ по ихъ достоинству<sup>4)</sup>. 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, говоритъ 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 почтилъ свободою и силою воли“<sup>5)</sup>.

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

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

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

<sup>3)</sup> Adv. Marc. 1, 13, 11, 3. 8, 10; ibid. 161.

<sup>4)</sup> De princ.—C. Cels. IV; ibid. 274.

<sup>5)</sup> Ad. Marc. 11, 5—6; ibid. 178.

тогда, когда мы пользуемся полнымъ физическимъ здоровьемъ и вѣншимъ благополучіемъ. Неужели и этотъ мучительный опытъ не говоритъ каждому о существованіи въ насъ особаго, отличнаго отъ тѣла начала. Уже то самое, говоритъ 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 бы“<sup>1)</sup>. Только упорствующій въ заблужденіи будетъ отрицать этотъ очевидный фактъ внутренняго опыта. Всякій же другъ истины сознаетъ, что умъ человѣческой не одно и то же съ тѣлесными чувствами, а потому, какъ нѣчто иное, бываетъ судіею самыхъ чувствъ“<sup>2)</sup>.

Новымъ и еще болѣе убѣдительнымъ доказательствомъ самостоятельности душевнаго начала является наблюденіе вѣнмъ извѣстнаго 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 измѣняемость и даже противоположность переживаемыхъ ею состояній. Переменялась ли вѣншняя обстановка для воспріятія впечатлѣній, измѣнился ли до неузнаваемости самый 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 перемѣною возраста, въ существѣ нашего духа всегда оставляетъ одно и то же убѣжденіе, что всѣ эти разнообразныя 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 единого духовнаго существа. Значитъ, душа—субстанція, сущность и „опредѣленіе сущности“, говоритъ Максимъ Исповѣдникъ, „только къ ней правильно и прилагается; поелику сущностью бываетъ одно и то же и единичное числомъ, принимающее попеременно противоположное. А что душа сама,

<sup>1)</sup> Доброт. III, 19.

<sup>2)</sup> Св. Аѳ. Алекс. о томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1857. IV. 116.



не отступая от собственной природы, принимает въ себя противное попеременно, это совершенно ясно. Ибо въ ней усматриваются и справедливость и несправедливость, мужество и боязнь, воздержаніе и роскошь—взаимно-противуположныя. Такъ, заключаетъ онъ, если значеніе сущности,—восприимчивость противуположнаго, и доказано, что и къ душѣ идетъ это опредѣленіе, то душа—сущность<sup>1)</sup>.

Присущее въ человѣкѣ чувство раскаянія о своихъ прежнихъ поступкахъ, мысляхъ и дѣяніяхъ, такъ глубоко понятое и раскрытое св. отцами, какъ нельзя лучше свидѣлствуетъ, что сама душа непрестанно сознаетъ себя единою виновницею своей дѣятельности. Весь покаянный канонъ св. Андрея Критскаго направленъ къ тому, чтобы пробудить душу отъ грѣховнаго усыпленія, 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 житія<sup>2)</sup>. 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 дѣйствительною, 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 свидѣлствуетъ о томъ внутренній опытъ самихъ подвижниковъ, становилось возможнымъ не иначе, какъ посредствомъ откровенія и Божественнаго просвѣщенія и подъ условіемъ высокаго нравственнаго совершенства самихъ созерцателей. „Видѣли кто-нибудь свою душу посредствомъ Откровенія и Божественнаго просвѣщенія“, вопрошаетъ св. Макарій Великій и

<sup>1)</sup> Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196. См. У Кашменск. 59.

<sup>2)</sup> Уроки покаянія Св. Андр. Крит. Москва. 1882.

отвѣчаетъ: „какъ тѣлесные глаза видятъ солнце, такъ просвѣщенные видятъ душу въ лице. Впрочемъ мало христіанъ видятъ ее<sup>1)</sup>, по причинѣ ихъ нравственнаго недостойства, 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. Видитъ (же душа) духовно, окомъ естественнымъ, то есть прозорливымъ или разумнымъ. И не дивись тому, что душа видитъ одна другую, даже будучи въ тѣлѣ. Ибо представляю тебѣ доказательство ясное; разумію 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 Аммонъ изъ Нитріи, и та гора, на которой жилъ св. Антоній, отстояла отъ Нитріи на тридцать дней пути“<sup>2)</sup>. Этотъ случай непосредственнаго созерцанія душъ не единственный. Вѣруя въ возможность этого, многіе 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, стыдящеюся, болѣзненною, осуждающею себя“<sup>3)</sup>. Или „если заглянуть внутрь (сластолюбиваго) человѣка, то увидишь, что душа въ немъ застыла и оцѣпенѣла, какъ бы среди зимы и мороза“<sup>4)</sup>. „О, если бы мнѣ“, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „возможно было представить душу людей (неблагочестивыхъ и нечестивыхъ) вашему взору: вы увидѣли бы, какъ она нечиста, грязна, въ какомъ находится рабствѣ и уничиженіи, и въ какомъ замѣшательствѣ“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Преп. Макарь. Велик. Хр. чт. 1825. XIX. 272.

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

<sup>3)</sup> На 2 Посл. къ Тимое. гл. 2. прав. 5.

<sup>4)</sup> На еванг. Мате. бесѣд. 57, по изд. 1843 г. Москв. ч. 2. стр. 487.

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



**Отрицательныя воззрѣнія древнѣйшихъ философовъ по вопросу о субстанціальности душевнаго начала и оцѣнка ихъ со стороны Св. Отцовъ Церкви.**

Какъ ни близко намъ бытіе души, какъ особаго психическаго начала, какъ ни осязательно это бытіе для нашего внутренняго чувства, однако слѣдуетъ сознаться, что необходимость и очевидность его для насъ менѣе наглядна и менѣе ощутительна, чѣмъ внѣшняя матеріальная природа. Въ чемъ бы ни заключалась причина большей осязательности матеріи и большей ея доступности нашему сознанию, въ подавляющемъ ли преобладаніи физическаго надъ духовнымъ и ея постоянномъ воздѣйствіи 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 несомнѣнный и весьма важный въ вопросѣ о душѣ. Это обстоятельство всегда было причиною того, что истина бытія души и ея субстанціальность 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 рѣшенію со стороны такихъ мыслителей какъ Фалесъ, Анаксименъ, Гераклитъ, Эмпедоклъ, Демокритъ и др. Ими было положено основаніе для того ученія, которое извѣстно подъ именемъ матеріализма и которое проходитъ чрезъ всѣ вѣка и въ настоящее время имѣетъ господствующее значеніе.

Въ виду этихъ отрицательныхъ воззрѣній, равно какъ и всякихъ нападокъ 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 всякій человѣкъ имѣетъ душу, и душу разумную; потому что иные особливо еретики, отрицаютъ и сіе, полагая, что человѣкъ есть не болѣе, какъ видимый образъ тѣла“<sup>1)</sup>. И святоотеческая литература патристическаго періода дѣйствительно представляетъ намъ не

<sup>1)</sup> Св. Аван. 1 сл. на язычн. Москв. 1851 г. стр. 50—51.

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

Естественно ожидать, что первыя и наиболее упорныя возраженія въ этомъ родѣ должны были послѣдовать со стороны лицъ, занятыхъ изслѣдованіемъ тѣлеснаго организма и сосредоточившихъ свое вниманіе на изученіи внѣшняго міра и вещества, и именно со стороны врачей. Сущность этого древне матеріалистическаго 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 означенное ученіе бл. Теодоритъ, „хорошее состояніе тѣла называли душею, приходя къ той мысли на основаніи наблюденія за противоположными состояніями, въ которыя 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“<sup>1)</sup>. Исходя изъ единичныхъ случаевъ ненормальнаго состоянія организма и оставляя въ сторонѣ великое разнообразіе другихъ болѣзней, не оказывающихъ видимаго вліянія на нашу душу, ученіе врачей очевидно страдаетъ поспѣшностью заключеній. Съ этой точки зрѣнія остаются не объяснимыми и тѣ во множествѣ наблюдаемые факты, когда въ здоровомъ тѣлѣ обитаетъ слабый духъ<sup>2)</sup> и наоборотъ, въ тщедушномъ 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 отсутствію въ немъ душевной силы“<sup>3)</sup>.

Будучи двигателемъ чувственныхъ органовъ и проявляя свою

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

<sup>2)</sup> Св. Еф. Спр. Тв. Св. Отц. 1848. ч. 6, кн. 4, стр. 464—465.

<sup>3)</sup> 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 препятствіемъ къ правильному обнаруженію душевной жизни. Съ этой стороны выставленное врачами возраженіе противъ самостоятельности душевнаго начала находитъ довольно вѣское опроверженіе со стороны бл. Θεодорита. „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 лѣнныя, или какіе-либо недостатки въ самихъ колесницахъ, дѣлаютъ большую помѣху возницѣ. Такъ и души 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 зрѣнія. 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, значить, впали въ нелѣпое мнѣніе <sup>1)</sup>“.

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

<sup>1)</sup> Бл. Θεод. Еп. Кир. о чел. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

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

Съ этой точки зрѣнія легко разрѣшались и получали надлежащее объясненіе и всѣ, приводимые матеріалистами факты видимой зависимости душевной жизни отъ тѣлеснаго организма въ состояніи опьяненія, обморока, удара, сумашествія и тому подобныхъ душевныхъ болѣзней. Объясняя 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 кормчему, 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“ <sup>1)</sup>. 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 расположенія органовъ, подобно тому какъ гармонія зависитъ отъ струнъ и устройства музыкальнаго инструмента, Лактанцій замѣчаетъ, что „такого рода нелѣпость могъ утверждать этотъ философъ развѣ только потому, что, имѣя зрячіе чувственные глаза, былъ слѣпъ глазами умственными, а между тѣмъ послѣдняго рода глаза и даютъ каждому ясно знать о томъ, что хотя само по себѣ невидимо, но своею неотразимою силою заставляетъ чувствовать свое дѣйствительное бытіе“ <sup>2)</sup>.

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

<sup>2)</sup> 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 противовѣсъ этимъ ложнымъ ученіямъ философовъ, отрицавшихъ самостоятельность душевнаго начала, отцы церкви выставляли цѣлый рядъ сужденій о душѣ, какъ сущности умственной, безтѣлесной, бессмертной<sup>1)</sup> или же указывали на ея невидимость, простоту и духовность<sup>2)</sup>, на ея превосходство предъ грубымъ и вещественнымъ тѣломъ<sup>3)</sup> и взаимныя между ними отношенія, съ подчиненіемъ слѣднаго тѣла разумной душѣ<sup>4)</sup>.

Опровергая ложное ученіе матеріалистовъ 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 быть объяснены, какъ только полной независимостью души отъ тѣла, какъ, на примѣръ, факты сознательной душевной жизни во время полного покоя или сна<sup>5)</sup>, или явленія высшей силы духа при наличности слабаго тѣлеснаго организма у христіанскихъ подвижниковъ.

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

<sup>1)</sup> Св. Ант. Вел. О происк. зла. Хр. чт. 1837. III. 254.

<sup>2)</sup> Св. Іоан. Дамас. Точн. изл. пр. гр. Москв. 1844. стр. 92.

<sup>3)</sup> Св. Іоан. Злат. на кн. быт. Бесѣд. 13. Сп. бесѣд. 22.

<sup>4)</sup> Бл. Іерон. Прот. Іовин. кн. VI. ч. 4. 242.

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

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

<sup>7)</sup> Св. Іоан. Зл. ч. III, кн. 1, стр. 101.

Наиболѣе распространеннымъ среди древнихъ философовъ матеріалистическаго направленія было то убѣжденіе, что душа есть простой продуктъ самаго тѣлеснаго организма, не болѣе, какъ кровь и плоть его. По этому ученію между душою человѣка и животнаго нѣтъ никакой разницы. Нелѣпость сего ученія станетъ очевидно изъ разсмотрѣнія самаго 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 матеріальными 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 матеріальной природы въ первобытное состояніе. Животные изъ земли. „Разсмотри связь земли съ кровію, крови съ плотію, 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“<sup>1)</sup>.

Но могутъ ли быть сведены духовныя явленія къ этимъ матеріальнымъ процессамъ. Отнюдь нѣтъ. Въ своей природѣ душа человѣческая носитъ скорѣе всѣ признаки полной противоположности матеріальному бытію. „Образу великаго Бога не прилично разрѣшаться безславно, какъ разрушаются пресмыкающіеся и неразумныя животныя“<sup>2)</sup>. 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 жеманами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, заключаетъ онъ, бывали ли они когда рыбами, однако со всѣмъ усиліемъ готовъ утверждать, что когда писали сіе, были безмысленнѣе рыбъ“<sup>3)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Св. Вас. Вел. V. ч. I, стр. 139.

<sup>2)</sup> Св. Гр. Бог. О душѣ, т. IV. 240.

<sup>3)</sup> 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“<sup>1)</sup>. Будучи божественнаго происхожденія, душа человѣческая, по ученію святыхъ отцевъ, чужда была всѣхъ указанныхъ свойствъ матеріальной природы: она лишь только „терпитъ смѣшеніе съ перстнымъ. Это свѣтъ, заключенный въ пещерѣ, однакожъ божественный и неугасимый“<sup>2)</sup>. „Она—ни огонь, ни кровь, ни воздухъ, ни тѣло; она самостоятельная и особеннѣйшая разумная субстанція. Всѣ же ложныя ученія о ней есть одна нелѣпость“. „Душа не естество истребительнаго огня, потому что пожирающему не свойственно одушевлять пожираемое. Она не естество воздуха то выдыхаемаго, то вдыхаемаго, и никогда не остающагося въ покоѣ. 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 безсмертной 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 ученію 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 смертному<sup>3)</sup>.

Болѣе серьезнымъ нужно считать другое ученіе, по которому душа человѣческая признается видоизмѣненіемъ 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“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Св. Гр. Бог. О душѣ. IV. 240—241.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Св. Гр. Бог. О душѣ. IV. 240—241.

<sup>4)</sup> Св. Григ. Бог. Бесѣд. на шестод. IV. 241.

Ученіемъ объ общей 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 созданіями вселенной. Этимъ ученіемъ такъ же, какъ ученіемъ объ общей душѣ міра, съ одинаковою силою отвергается существованіе въ насъ души, какъ духовной сущности. „Поэтому, какъ низко и недостойно естественнаго 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 однихъ и тѣхъ же со вселенною 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 переходитъ и земля измѣняется, и все, что въ нихъ содержится, переходитъ переходеніемъ содержащаго? Но въ чемъ же, по церковному ученію, состоитъ человѣческое величіе? Не въ подобіи творимому міру, но въ томъ, чтобы быть по образу естества Сотворившаго“<sup>1)</sup>. Образъ же Божій заключается не въ тлѣнномъ тѣлѣ человѣка, но въ безсмертной душѣ, которая имѣетъ богоподобную, духовную природу, какъ разумная и безсмертная сущность. Впрочемъ самъ Св. Григорій называетъ человѣка микрокосмомъ, но имѣетъ 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 матеріальнаго; такъ что въ представленіи еп. Нисскаго понятіе *μικρὸς κόσμος* отождествляется съ понятіемъ *μικτὸς κόσμος*. Въ такомъ же смыслѣ прилагаютъ

<sup>1)</sup> Антр. Гр. Нис. А. Мартынова. 77.



къ чловѣку понятіе микрокосма св. І. Златоустъ, І. Дамаскинъ.<sup>1)</sup> и др.

Излюбленнымъ возраженіемъ противъ субстанціальности души со стороны матеріалистовъ всѣхъ временъ было указаніе на то, что душа есть только извѣстная, наиболѣе счастливая, комбинація механическихъ и физическихъ силъ природы, подобно тому, „какъ, много сему подобнаго видимъ, производится строителями машинъ, у которыхъ въ искусственно расположенномъ веществѣ происходитъ подражаніе природѣ, не по внѣшности одной показывающее сходство, а напротивъ того, и въ движеніи 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 явленій, очертаніе, видъ, звукъ, движеніе; то же происходитъ и въ этомъ механическомъ органѣ нашей природы, безъ всякой примѣси особой умственной сущности“<sup>2)</sup>. Но приведенная аналогія, будучи недосказанной, 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 устрояется 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 движеніе, звукъ, очертанія и тому подобное, сіе само можетъ служить доказательствомъ, что есть въ чловѣкѣ нѣчто такое, что умопредставительною и изобрѣтательною силою уразумѣваетъ въ себѣ это, и приготавливаетъ мыслию машины, а потомъ искусствомъ приводитъ въ дѣйствіе, и веществомъ выражаетъ мысль“<sup>3)</sup>. Прежде чѣмъ устроить машину художникъ изучаетъ силы и законы самой природы, свойства вещества, производитъ надъ нимъ всякіе опыты, за-

<sup>1)</sup> Сл. на Преображ. Хр. Чт. 1842. II. 202.

<sup>2)</sup> Тв. Гр. Нис. О душѣ и воскр. ч. IV, стр. 218.

<sup>3)</sup> Тв. Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. ч. IV. 219.

готовляетъ матеріаль и затѣмъ уже, „сообразно съ веществомъ стихій влагаетъ духъ въ машину“. Такимъ образомъ, каждая машина не сама собою появляется на свѣтъ, 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 мысль<sup>1)</sup>.

Точно также несостоятельно и то мнѣніе манихеевъ, по которому душа является плодомъ и порожденіемъ земли. Не останавливаясь долго на разсмотрѣніи этого страннаго ученія, будто бы основаннаго на библейскомъ повѣствованіи о твореніи міра, Василиій 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“<sup>2)</sup>. Правда, само слово Божіе весьма нерѣдко называетъ душу землею, но этого отнюдь нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ. „Землею“ говоритъ св. Василиій Великій, „писаніе часто называетъ душу, приѣмлющую въ себя сѣмена слова; какъ въ Евангеліи научаемся изъ притчи Господней, что инья сѣмена пали на добрую землю, которая удобно приѣмлетъ въ себя божественныя наставленія и способна къ плодоношенію“<sup>3)</sup>. Поэтому, если и сказано въ отношеніи къ грѣшникамъ: „земля ваша пуста“, то это говорится объ ихъ душѣ, которая не имѣетъ въ себѣ ни мудрости, ни разума, не живетъ въ правдѣ, не ходитъ въ истинѣ“<sup>4)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Тв. Григ. Нис. О душѣ и воскр. IV, 219—222.

<sup>2)</sup> Св. Вас. Вел. II. 29.

<sup>3)</sup> Св. Вас. Вел. II. 29.

<sup>4)</sup> 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 <sup>1)</sup>).

Между дыханіемъ Божества и частью Его есть самое существенное различіе, ни въ какомъ случаѣ не допускающее смѣшенія указанныхъ понятій. Дыханіемъ Божиимъ 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 <sup>2)</sup>).

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 <sup>3)</sup>. Душа есть дыханіе Божіе <sup>4)</sup>, Божій образъ <sup>5)</sup>, 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 божественнаго, или другими словами „на такую ея пріемлемость къ Божественному, по которой душа въ надлежащемъ своемъ состояніи одушевляется или живится Св. Духомъ, и свѣтлѣется сіяніемъ тріединого Бога. Ибо иначе надобно было признать, что душа человѣка по своей Божественной природѣ существовала уже прежде ея рожденія“ <sup>6)</sup>.

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 частию Божественнаго естества, говоритъ св. Исидоръ Пелусіотъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ вынуждаемся перенести на нее и всѣ божественныя

<sup>1)</sup> Бл. Феод. Кир. Толков. на кн. Быт. ч. I. 32.

<sup>2)</sup> Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцовъ, стр. 24.

<sup>3)</sup> О душѣ. Твор. Св. Григ. Бог. 4, 243. Тоже о дѣвствѣ 5, 33.

<sup>4)</sup> О душѣ. 4, 240.

<sup>5)</sup> Тоже, 243.

<sup>6)</sup> Истор. уч. объ отц. церкви. Архіеп. Филарета; т. II, 141.

свойства, должны признать ее непричастною грѣху и неподверженною 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 судить Само Себя“ <sup>1)</sup>. Склонность же нѣкоторыхъ допускать, будто бы Іустинъ Философъ почиталъ душу разумною частию Божества, какъ увидимъ ниже, не имѣетъ подъ собою достаточныхъ основаній.

Чтобы видѣть, какъ философы противорѣчатъ другъ другу во мнѣніяхъ относительно сущности души человѣческой, какъ изслѣдованія ихъ теряются въ безконечности, ни на чемъ не останавливаясь, и какъ недостижима и бесполезна, по замѣчанію христіанскаго апологета Ермія, цѣль ихъ усилій, 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 движеніе, какъ Гераклитъ; другіе—за испареніе, другіе—за силу, истекающую изъ звѣздъ, другіе—за число, одаренное силою движенія, 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 Пифагоръ; древніе также думаютъ различно. Сколько мнѣній объ 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, третьи—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 ста лѣтъ, общають душѣ три тысячи лѣтъ существованія! Какъ

<sup>1)</sup> Св. Ис. Пелус. О душѣ, ч. III, стр. 29.



назвать эти мнѣнія? Не химерою, какъ мнѣ кажется, или глупостью, или безуміемъ, 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 преобразованиямъ вещественнымъ; признаюсь, такіа превращенія возбуждаютъ во мнѣ отвращеніе. То я безсмертенъ, 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 всякаго рода животныхъ, въ земныхъ, водяныхъ, летающихъ, многовидныхъ, дикихъ или домашнихъ, нѣмыхъ или издающихъ звуки, бессловесныхъ или разумныхъ. Я плаваю, летаю, парю въ воздухѣ, пресмыкаюсь, бѣгаю, сижу. Является, наконецъ, Эмпедоклъ и дѣлаетъ изъ меня растеніе<sup>1)</sup>.

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

#### Святоотеческое ученіе о единствѣ души и при разнообразіи ея способностей; душа и духъ.

Святоотеческое ученіе о субстанціальности душевнаго начала убѣждаетъ насъ въ томъ, что отцы церкви вполне единогласно признавали душу человѣческую за реальную сущность, подтверждая и доказывая эту основную мысль психологii не только путемъ положительнаго ея раскрытія, но и посредствомъ раціональныхъ доказательствъ, направленныхъ

<sup>1)</sup> Ерміл. Осмѣян. явчч. фил.

къ опроверженію господствовавшихъ въ ихъ время ложныхъ воззрѣній на этотъ предметъ. Но какимъ бы путемъ они ни шли къ раскрытію и уясненію означенной истины, съ какихъ бы сторонъ ни обсуждали ее и какому бы обстоятельному рѣшенію 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 самостоятельныя силы, дѣйствующія на ряду съ ней и независимо отъ нея, какъ особыя начала. Съ точки зрѣнія 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“<sup>1)</sup>. Въ дѣйствительности же мы видимъ иное; намъ приходится наблюдать такіа 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 отрѣшается отъ самого себя и кто-то другой начинаетъ управлять его духовной жизнью? Самая борьба человѣка съ различными страстями, какъ бы подтверждаетъ существованіе 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, произвольно автоматическія движенія также исключаютъ повидимому всякое вліяніе свободной воли и разума.

<sup>1)</sup> Доброт. ч. II. Калл. и Игн. гл. 69.



Теоретическое обоснование учения о существовании в человеке нескольких отдельных душевных начал принадлежит греческому философу Платону. Платон различал в человеке две души—высшую, разумную и низшую неразумную. Первая составляет бессмертное в нас начало и имеет происхождение от Самого верховного Бога. Она помещается в голову, дабы возвышать нас над землею и напоминать, что мы скорее дети неба, чем земных существ. Вторая низшая душа противоположна высшей и смертна, подобно телу, которое ею оживляется. Она создана не верховным Богом, а богами низшими, которым хотелось, чтобы в мир находились существа не только бессмертные, но и смертные. Эта животная душа служит источником всяких страстей в человеке и имеет в свою очередь две различные силы—вожделние и раздражительность, из которых первая, как источник желаний, направленных к удовлетворению плотских потребностей (пищи, питья и пр.), помещается во чрево, вторая между чревом и шеей, в сердце, чтобы, повинаясь разуму, она могла укрощать страсти, когда они будут противиться возвышенным велениям головы<sup>1)</sup>.

Учение о трехчастном делении человеческой природы и о двух началах в душе человека поддерживалось целым рядом философских и еретических учений, принадлежавших неоплатоникам, стоикам, каббалистам, гностикам, манихеям, аполлинаристам и др.<sup>2)</sup> Дух, душа и тело,—вот составные части человеческой природы, по их учению. Признание трех частей в человеке с точки зрения философии объяснялось ея бессилием доказать возможность происхождения всего доброго и худого в мир от двух субстанциальных начал. Под влиянием этой философии, а частью и по указанию собственного опыта, исследователи души человеческой были вынуждены искать в человеке особый источник для объяснения низменных душевных движений в человеке. Объяснять их действием одной и той же души человеческой св. отцы находили невозможным, так как это противо-

<sup>1)</sup> Platon Tim. p. 69—70, 90. См. Антроп. Гр. Нис. А. Мартин. 567.

<sup>2)</sup> Прав. Догм. Богос. архиеп. Филар. т. 1. 299.

рѣчило ихъ высокому представлению о ея богоподобной природѣ. Некоторое подтверждение для такихъ суждений о душѣ можно было находить и въ учении Св. Писанія, въ особенности же въ учении ап. Павла о телѣ, душѣ и духѣ, какъ трехъ различныхъ состояніяхъ человеческой природы. „Самъ же Богъ міра, читаемъ *здѣсь*, да освятитъ васъ во всей полнотѣ, и *вашъ духъ, душа и тѣло* во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Иисуса Христа“<sup>1)</sup>.

Учение 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: Иринеи Ліонскій, Тертуліанъ, Климентъ Римскій, Григорій Нисскій, Ефремъ Сиринъ, Епифаній Кипрскій, Исаакъ Сиринъ и нѣкоторые другіе отцы и учителя церкви. Съ особенною же ясностью о двухъ началахъ въ душѣ человека учили: великій христіанскій мыслитель Оригенъ, Іустинъ Философъ, Татіанъ и Климентъ Александрійскій, которые утверждали повидимому, что человекъ по своей природѣ,—существо трехчастное, состоящее изъ духа, какъ начала высшаго, разумнаго, божественнаго, плоти, начала низшаго, и души, какъ начала посредствующаго между плотію и духомъ. Для утвержденія истинности святоотеческаго учения о единствѣ душевнаго начала, необходимо разобраться въ различныхъ повидимому и тождественныхъ на самомъ дѣлѣ понятіяхъ о душѣ человеческой и рѣшить вопросъ, нѣтъ ли раздвоеній въ самой душѣ человеческой и нельзя ли допустить на основаніи святоотеческаго учения 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 особенныхъ преній, тѣмъ болѣе, что въ древней церкви было весьма распространеннымъ учение о существованіи въ человеке, кромѣ тѣла, единой и нераздѣльной духовной разумной сущности. Въ IV же вѣкѣ,

<sup>1)</sup> Фессал. V. 23.



когда мнѣніе о двухъ душевныхъ началахъ было положено еретикомъ Аполлинаріемъ въ основу еретическихъ сужденій о лицѣ Богочеловѣка, вопросъ этотъ становится предметомъ особеннаго вниманія св. отцевъ церкви. „По ученію Аполлинарія, говоритъ бл. Θεодоритъ Кипрскій, въ человѣкѣ три составныя части: тѣло, душа животная и душа разумная“. „Если же человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей, училъ далѣе Аполлинарій, то и Іисусъ 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 Іисусѣ Христѣ“<sup>1)</sup>. Такого же воззрѣнія на составъ человѣческой природы держались и всѣ аріане. Съ этихъ поръ вопросъ о духѣ сдѣлался предметомъ тщательнаго изслѣдованія со стороны отцовъ и учителей церкви не только какъ вопросъ, входящій въ ученіе о душѣ человѣческой, но и какъ основной вопросъ для правильнаго уясненія догматической тайны богочеловѣческой природы Іисуса Христа.

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

Слово „духъ“ и соединяемая съ нимъ понятія на языкѣ святоотеческомъ имѣютъ самый разнообразный смыслъ. Наиболѣе обстоятельный сводъ понятій о духѣ даетъ намъ св. Епифаній Кипрскій, который на основаніи Св. Писанія выясняетъ всестороннее значеніе слова „духъ“. Духомъ, въ особомъ значеніи сего слова, говоритъ онъ, именуется прежде всего Духъ Святой, 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 рассу-*

<sup>1)</sup> Григор. Нис. Опроверж. прот. Апол. рус. пер. стр. 173—178.

*жденія, духъ языковъ, духъ сказаній* и прочія дарованія, какъ говоритъ Апостолъ: *единъ и тойже Духъ, раздѣляяй коемуждо якоже хочетъ* (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—14<sup>1)</sup>). Подъ именемъ „духа“ извѣстны далѣе въ писаніи безплотныя силы, которыя различаются какъ духи небесныя, земныя, подземныя, истинныя, лживыя, духи злобы, духи, имя коимъ легіонъ (Лук. 8, 31; 3 Цар. 22, 21, 22; Ефес. 6, 12; Мѡ. 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 изъясненію Св. Іоанна Златоуста, соединяется со словомъ *духъ* въ Св. Писаніи, когда ап. Павелъ повелѣваетъ „*предати такового (блудника) сатанѣ, да духъ спасется*“<sup>2)</sup>. Святымъ же Аѡнасіемъ Александрійскимъ самая душа понимается, какъ жизненный духъ<sup>3)</sup>. Духомъ называется, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ въ другомъ мѣстѣ, и духовное дарованіе<sup>4)</sup>, и душевное расположеніе человѣка<sup>5)</sup> 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 многоглаголивомъ* (Іов. 8, 2)<sup>6)</sup>. 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“<sup>7)</sup>, какъ самого Господа и Духа Святаго,

<sup>1)</sup> Сл. Якорн. ч. VI, стр. 130.

<sup>2)</sup> 1 Кор. V, 5.

<sup>3)</sup> Св. Аѡнас. Александр. Тв. Св. отц. XII ч., кн. 3, стр. 482.

<sup>4)</sup> Рим. VIII, 16.

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

<sup>6)</sup> Св. Епиф. Кипр. Слово Якорн. ч. VI, стр. 129.

<sup>7)</sup> 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: „преклонъ главу, предаде *духъ*“,—и при этомъ присоединяетъ: „если бы евангелистъ иное назвалъ духомъ и иное душою, то по истествіи духа, душа бы оставалась“<sup>1)</sup>. „Названіе духа, говоритъ онъ далѣе, употребляется и вмѣсто дѣйствія духовнаго, какъ написано: „творяй Ангелы своя духи и слуги своя огнь палящъ“<sup>2)</sup>. Въ тѣхъ же различныхъ видахъ истолковываетъ понятіе о духѣ и св. Іоаннъ. Дамаскинъ. „Духъ разсматривается, говоритъ онъ, различно: есть Духъ Святой, и есть дѣйствія Духа Святаго; духъ есть и душа; иногда и умъ называется духомъ“<sup>3)</sup>.

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 объ 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 Климента Александрійскаго. Климентъ различалъ въ душѣ два начала—высшее, чисто-духовное и разумное начало, которое онъ называлъ *ἡγεμονικόν* души и низшее, неразумное, чисто физическое начало, известное у него подъ именемъ *ἄλογον μέρος*. Эта низшая животная душа управляетъ органическою жизнію нашего тѣла, его питаніемъ и возрастаніемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ сѣдалищемъ низменныхъ желаній и мѣстомъ дѣйствія всякихъ страстей въ человѣкѣ. Что касается высшаго духовнаго начала, *ἡγεμονικόν* души, то въ немъ собственно сосредоточивается все, что отличаетъ человѣка отъ

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Св. Іоан. Дамас. Изл. Прав. вѣр. кн. I, гл. 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 плотское<sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ Климентъ съ явною ссылкой на Платона называетъ тѣло узами, темницею души, сравниваетъ его съ гробомъ и говоритъ, что гностикъ долженъ презирать тѣло и отрѣшиться отъ него, если хочетъ обнаружить истинное богопочтеніе<sup>2)</sup>. Въ виду такого существеннаго различія дѣйствующихъ въ човѣческой 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 Александрійскій 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 Климента, что онъ былъ далекъ отъ дуалистическаго 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 котораго лежалъ дуализмъ. И если мы поставимъ упомянутыя выраженія Климента въ связи съ общимъ его ученіемъ, то окажется, что двѣ части души онъ разсматривалъ только какъ двѣ различныя способности или силы одной и той же души. Съ этимъ объясненіемъ гармонируетъ и то положеніе Климента, что душа есть организующее

<sup>1)</sup> Str. II, 17; VI, 8, 16; VII, 12. См. филос. отд. и уч. церк. К. Скворцова. Кіевъ. 1868 г.

<sup>2)</sup> 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 Божиимъ“<sup>1)</sup>.

Положительное учение Климента о природѣ человѣка, состоящей изъ души и тѣла, убѣждаетъ насъ 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 противопоставляя 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“,—причемъ „ни душа не является чѣмъ-то добрымъ по природѣ, ни тѣло чѣмъ-то по природѣ злымъ“: сами по себѣ они среднія вещи. Согласіе и соотвѣтствіе между этими частями столь полное, что, съ одной стороны, духъ служитъ упорядочивающимъ началомъ въ жизни тѣла, а съ другой, тѣло создано ради духа и имѣетъ одну съ нимъ цѣль: „строение 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, усовершенное совершенствомъ Спасителя“. Такимъ образомъ, тѣло есть благоустроенный и прекрасный органъ души“<sup>2)</sup>.

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, повидимому, выражается Іустиномъ Философомъ, который учитъ, что „тѣло есть жилище души, а душа жилище духа, и что эти три части человѣческаго существа сохраняются въ тѣхъ,

<sup>1)</sup> К. Скворцовъ. Филос. отецъ и уч. церк., стр. 236—237.

<sup>2)</sup> Скворц. Филос. отц. и уч. церк. стр. 236—237.

которые имѣютъ истинную надежду и вѣру въ Бога“<sup>1)</sup>. 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 Іустина мы не находимъ данныхъ для опредѣленія того, какъ онъ понималъ эту троичность въ человѣкѣ. Но своимъ ученіемъ о двухсоставности 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... состоитъ изъ души и тѣла“<sup>2)</sup>. Отсюда видно, что несправедливо считать Іустина 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. Іустина мысли о томъ, какъ слѣдуетъ понимать его трехсоставность человѣческой природы. Священномученикъ Ириней, повторяя отмѣченную мысль Іустина Философа<sup>3)</sup>, 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“<sup>4)</sup>. Человѣкъ съ душею 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 плотію, то впадаетъ въ земныя пожеланія“<sup>5)</sup>. Если въ первомъ случаѣ не дается

<sup>1)</sup> De resurrect. п. 10. См. у Еп. Сильвестра, Оп. догм. бог. т. III. 228. Кіевъ. 1889.

<sup>2)</sup> Lib. V. C. IX. I. У Кашиченскаго, 77.

<sup>3)</sup> Ibid. 229.

<sup>4)</sup> Lib. V. C. VI. I; ibid 78.

<sup>5)</sup> Lib. V cap. IX. I. ibid 79



намъ основанія искать оправданія мысли о двухъ душевныхъ началахъ въ челоѣкѣ, то во второмъ мы находимъ самое рѣшительное опроверженіе ея. Ясно, что „Духъ“ образующій, нѣчто третье въ совершенномъ челоѣкѣ, не есть духъ тварный, составляющій принадлежность челоѣческаго существа, а Духъ творческій, третье лицо Святыя Троицы. Еще болѣе убѣждаемся въ этомъ, когда обратимъ вниманіе на связь приведеннаго мѣста съ дальнѣйшею рѣчью священномученика. Изъ нея слѣдуетъ, что этотъ „духъ“ не составляетъ въ челоѣческомъ существѣ чего-либо неотъемлемаго, но съ одинаковою возможностью можетъ быть въ немъ, можетъ и отсутствовать. Это зависитъ отъ самого челоѣка и его нравственнаго совершенствованія. „Поэтому Господь и мертвыми назвалъ такихъ (Лука 9, 60),... потому что они не имѣютъ Духа, который животворитъ челоѣка“<sup>1)</sup>. „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 Отца, который питаетъ челоѣка и возвышаетъ въ жизнь Божію“<sup>2)</sup>. Тѣ же Божественныя имена и свойства приписываются этому Духу и въ другихъ мѣстахъ твореній св. Иринея Ліонскаго<sup>3)</sup>.

Душа и духъ, по ученію св. Иринея, два совершенно различныя по происхожденію и по своимъ дѣйствіямъ начала: „иное дыханіе жизни, дѣлающее челоѣка душевнымъ, и иное Духъ животворящій, дѣлающій его духовнымъ“. Первое составляетъ неизмѣнную часть челоѣческаго существа, второе есть Духъ отъ Отца исходящій, единое съ Нимъ, все наполняющій, присносущій, животворящій и подающій жизнь<sup>4)</sup>, духъ, который можетъ быть принятъ челоѣкомъ, не принятъ и снова отвергнутъ; причемъ самъ челоѣкъ въ этихъ случаяхъ, не измѣняя своего существа, получаетъ лишь другое наименованіе, характеризующее его духовное состояніе, и называется духовнымъ или плотскимъ. „Когда Духъ, смѣсившійся съ душою, соединится съ этимъ изваяніемъ..., то дѣлается духов-

<sup>1)</sup> Lib. V cap. IX. I. 2; ibid.

<sup>2)</sup> Lib. V cap. VI. I; ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Lib. cap. XII. 2; ibid. 80.

ный и совершенный челоѣкъ..., а если у души не будетъ Духа, то это будетъ по истинѣ душевный, плотскій, презренный, несовершенный“<sup>1)</sup>. Изъ этого понятія о челоѣкѣ душевномъ и духовномъ со всею очевидностью слѣдуетъ, что неизмѣнную часть духовнаго существа въ челоѣкѣ, безъ которой онъ не можетъ быть полнымъ челоѣкомъ, составляетъ собственно его душа, а не „духъ“, который бываетъ принадлежностью только совершеннаго челоѣка. Духъ можетъ сдѣлаться причастнымъ только „совершенному“ или духовному челоѣку. „Совершенный“ только, а не всякій „челоѣкъ“ есть смѣшеніе и соединеніе души, воспріемлющей Духа Отца, съ примѣшанною ей плотію“<sup>2)</sup>. „Соединеніе души и плоти“, только „воспріемля Духа Божія, дѣлаетъ челоѣка духовнымъ“<sup>3)</sup>. Слѣдовательно, только совершенный челоѣкъ, сдѣлавшись причастнымъ Духа Святаго, по своей природѣ становится какъ бы трехсоставнымъ.

Чтобы видѣть, какова настоящая природа челоѣка по его идеѣ, какъ существа, созданнаго Творцемъ, будемъ разсуждать вмѣстѣ съ священномученикомъ такимъ образомъ. Ни одна изъ трехъ указанныхъ составныхъ частей въ отдѣльности не можетъ образовать полнаго челоѣка. „Изваяніе плоти само по себѣ не есть совершенный челоѣкъ, но тѣло челоѣка и *часть челоѣка*; и душа сама по себѣ, не есть челоѣкъ, но душа и *часть челоѣка*; и Духъ не челоѣкъ; ибо Духомъ называется, а не челоѣкомъ. Смѣшеніе же и единеніе всего этого составляетъ совершеннаго челоѣка“<sup>4)</sup>. Хотя челоѣкъ, истолковываетъ мысль св. Иринея К. Скворцовъ, можетъ состоять изъ трехъ частей: тѣла, души и духа, и хотя эти три части только во взаимномъ единствѣ составляютъ совершеннаго челоѣка; но надобно замѣтить, прибавляетъ онъ, что „духъ не есть такое существенное свойство, безъ котораго челоѣкъ не былъ бы челоѣкомъ; ибо душу всѣ имѣютъ, а духъ только тѣ, которые побуждаютъ чувственныя желанія“. Челоѣкъ, хотя бы не имѣлъ духа, а состоялъ только изъ души и тѣла, не есть существо неоконченное, но есть суще-

<sup>1)</sup> Lib. V. cap. VI. I; ibid.

<sup>2)</sup> Lib. V. cap. VI. I; ibid. 82.

<sup>3)</sup> Lib. V. cap. VI. I; ibid.

<sup>4)</sup> 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 однимъ 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. Иринеи 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, приѣмлющей духа Отца, 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“<sup>1)</sup>. 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 священномученикъ былъ далекъ и чуждъ взглядовъ 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“<sup>2)</sup>. „Ни тѣло отдѣльно отъ души, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, ни душа отдѣльно отъ тѣла не составляютъ человѣка, но то и другое

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Lib. IV, praefat. 4. См. у Кашменск. стр. 82

вмѣстѣ, въ единствѣ есть человѣкъ“<sup>1)</sup>. 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 соотвѣтствующее возмездіе. Сами „предстоятели церкви... чаютъ спасенія всего человѣка, т. е. спасенія его души и тѣла“<sup>2)</sup>.

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 состоитъ 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, служитъ для нея путеводителемъ и дѣлаетъ ее бессмертною“<sup>3)</sup>. 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“<sup>4)</sup>, и даже „становится смертнымъ“<sup>5)</sup>.

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

<sup>2)</sup> Св. Иринеи Ліонск. О церкви. Христ. Чт. 1838, 1, 27.

<sup>3)</sup> К. Скворцовъ. Филос. отц. и уч. ц. стр. 41—42. Кіевъ 1868 г.

<sup>4)</sup> Ibid. 42.

<sup>5)</sup> Ibid. 43.



Въ такомъ ученіи христіанскаго апологета, разсуждаетъ проф. Скворцовъ, нѣкоторые склонны видѣть его расположенность къ гностическому образу мыслей; но такое сужденіе было бы слишкомъ невѣрно. Устанавливая различіе между душевнымъ и духовнымъ человѣкомъ, говоритъ онъ далѣе, Татіанъ, какъ кажется, хотѣлъ слѣдовать апостолу Павлу; но не будучи опытенъ въ разясненіи Писанія и при 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 отрицаетъ 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 слѣдуетъ, что есть люди, которыхъ существо состоитъ 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 разумѣетъ 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“<sup>1)</sup>.

Замѣчательно опредѣленно о составѣ природы человѣческой высказывается Тертулліанъ, который прямо говоритъ, что человѣкъ состоитъ 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, заключающихся одна

въ другой и неразрывно связанныхъ между собою“<sup>1)</sup>. Столь ясное ученіе Тертулліана о составѣ природы человѣческой, высказываемое при томъ и въ другихъ мѣстахъ его сочиненій, не могло бы возбуждать никакихъ сомнѣній, если бы самъ великій апологетъ не приписывалъ иногда человѣку, кромѣ тѣла и души, еще и духа, какъ составной части его природы<sup>2)</sup>. Но внѣшнее разногласіе въ ученіи Тертулліана о душѣ человѣческой совершенно устраняется, 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 разумѣетъ не какое-либо отдѣльное отъ души начало, а внутреннюю или высшую сторону той же души человѣческой<sup>3)</sup>. 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, гдѣ онъ самъ возстаетъ противъ допущенія такого дѣленія души человѣческой, полагая въ то же время, что и одной души вполне 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 дѣлаетъ человѣка существомъ живущимъ, дѣлаетъ 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

<sup>1)</sup> Ibid. 44.

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

<sup>2)</sup> Advers. Marcion. V. c. 15; см. у еп. Сильв. Оп. прав. дог. т. III, стр. 228.

<sup>3)</sup> Ibid. 229.



эти начала двумя различными субстанціями, но въ такомъ случаѣ можетъ произойти и то, что духъ отдѣлится отъ души, какъ душа отдѣляется 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 субстанціи, гдѣ отдѣленіе невозможно. Духъ не есть субстанція отличная отъ души: то, что латиняне называютъ *mens*, а греки *νοῦς*, есть способность душевная<sup>1)</sup>.

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

Напрасно мы стали бы искать подтвержденія ученія о духѣ и душѣ, какъ особыхъ самостоятельныхъ частяхъ человѣческой природы, и въ твореніяхъ св. Григорія Нисскаго. Какъ глубоко-мысленный 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. Сворцова, высказанныхъ по поводу настоящаго разсужденія Тертуліана. Разсужденіе, говоритъ 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 унижилъ это жизненное начало въ человѣкѣ, низведши его въ рядъ явленій обыкновенныхъ, замѣчаемыхъ повсюду въ одушевленной, но неразумной природѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что между душою и чувственнымъ тѣломъ существуетъ удивительная гармонія. И разумъ и опытъ убѣждаютъ насъ, что человѣкъ есть личность нераздѣлимая, имѣющая жизнь и растительную и разумную; ибо то самое сознаніе, которое говоритъ мнѣ, что я живу, хожу, питаюсь, расту, удостовѣряетъ меня и въ томъ, что я чувствую, желаю, мыслю, разсуждаю. Но единство самосознанія не служить доказательствомъ того, что вся дѣятельность принадлежитъ душѣ, а духу совершенно нѣтъ мѣста. Самъ же Тертуліанъ признаетъ, что въ душѣ нашей есть высокія чувства, есть понятіе о безконечномъ, 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 противуположнаго заключенія. Для примѣра укажемъ на то мѣсто твореній епископа Нисскаго, гдѣ онъ, повидимому, допускаетъ кромѣ тѣла (подобную душѣ животныхъ) чувствующую душу и душу въ собственномъ смыслѣ (какой не имѣютъ животныя) или духъ<sup>1)</sup>. А еще яснѣе ту же самую мысль о трехчастномъ дѣленіи человѣка Григорій Нисскій выражаетъ тогда, когда говоритъ объ обязанностяхъ христіанина „во всецѣломъ тѣлѣ, душѣ и духѣ соблюдать совершенную святость, похваляемую Павломъ“<sup>2)</sup>. Ни изъ приведенныхъ мѣстъ, ни изъ контекста рѣчи еп. Нисскаго не видно, чтобы онъ называлъ гдѣ-либо душу и духъ самостоятельными началами духовной природы человѣка. Эта мысль совершенно устранивается не только яснымъ и положительнымъ ученіемъ того же св. отца церкви о двухъ составныхъ частяхъ природы человѣка<sup>3)</sup>, но еще болѣе экзегетическимъ его разъясненіемъ ученія ап. Павла о различеніи въ человѣкѣ духа, души и тѣла (1 *Θεσ.* 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 Нисскій.

По изъясненію св. Григорія Нисскаго, апостоль Павелъ, желая, „да сохранится (у *Θεσσαλονικійцевъ*) всесовершенъ духъ и душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа нашего Иисуса Христа“ (1 *Θεσσ.* 5, 23), не хотѣлъ видѣть въ этихъ трехъ частяхъ природы человѣческой трехъ отдѣльныхъ сущностей, но отмѣтилъ лишь три различныя ступени жизни, которые Богъ нераздѣльно соединилъ въ человѣкѣ. Эти части слѣдующія: тѣло (*σῶμα*), которое сосредоточиваетъ въ себѣ

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

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

3) Опровер. 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 Евангелія, 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 Нисскій, мнѣ кажется, слово Писанія объясняетъ ту же разность, сердцемъ называя состояніе тѣлесное, душею—среднюю природу, помышленіемъ—высшую, разумную и творческую силу“<sup>1)</sup>. Самъ ап. Павелъ вовсе не имѣетъ 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 нравственнаго поведенія. Соотвѣтственно 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 вполне причастенъ добродѣтели“, то, наконецъ, духовнымъ, когда онъ „имѣетъ въ виду совершенство житія по Богу“<sup>2)</sup>. Осуждая порочную жизнь коринѳянъ, ап. Павелъ прямо называетъ ихъ *плотскими* (1 Кор. 3. 3); относительно душевной жизни Апостолъ замѣчаетъ: *душевенъ человекъ не пріемлетъ, яже Духа Божія; родство бо ему есть* (1 Кор. 2, 14), и наконецъ, опредѣляя духовную жизнь человѣка, онъ замѣчаетъ: *духовный же востязуется убо вся, а самъ той не отъ единого востязуется* (1 Кор. 2, 15)<sup>3)</sup>. Отсюда, заключаетъ Апостолъ, видно, что „какъ душевный выше плотскаго, такъ въ томъ же отношеніи духовный превышаетъ душевнаго“<sup>4)</sup>. Ясно, что Аполлинарій неправъ, когда въ ученіи ап. Павла ищетъ опоры для

<sup>1)</sup> Объ устр. человека, гл. 8. стр. 100.

<sup>2)</sup> Объ устроен. чел., гл. 8. стр. 100.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid. стр. 101.

своихъ еретическихъ сужденій о лицѣ Богочеловѣка. Если и можно вывести какое-либо заключеніе психологическаго характера изъ словъ ап. Павла, то во всякомъ случаѣ не въ пользу Аполлинарія. Раздѣляя всѣхъ людей, по ихъ нравственному состоянію, на плотскихъ, душевныхъ и духовныхъ, ап. Павелъ „ни плотскаго не лишаетъ умственной или душевной дѣятельности, ни духовнаго не представляетъ отрѣшеннымъ отъ связи съ тѣломъ и душою, ни душевнаго не выставляетъ лишеннымъ ума или плоти; но прилагаетъ наименованія состояніямъ жизни, судя по тому чего въ нихъ больше“<sup>1)</sup>. Но ни одна изъ этихъ трехъ жизненныхъ силъ не можетъ существовать отдѣльно, 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“<sup>2)</sup>.

Итакъ, и по ученію св. Григорія Нисскаго, душа и духъ суть наименованія одной и той же духовной сущности и что если дѣлается между ними различіе, то лишь для того, чтобы обозначить различныя 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, которыя дѣйствіемъ Св. Духа и естественными усилями свободной воли человѣка преобразуются въ нѣчто высшее и особое отъ прочихъ общечеловѣческихъ свойствъ.

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

<sup>1)</sup> Опроверж. Аполл. 346, 168.

<sup>2)</sup> Ibid. § 47, 172—173.



намъ, Господи нашъ, принести тебѣ три избранные дара. Даруй вамъ, Господи нашъ, воскурить предъ тобою три благоуханныя кадила. Даруй намъ, Господи нашъ, возжечь Тебѣ три ясно горящіе свѣтильника: духъ, душу и тѣло, сіи три дара единой Троицѣ. Духъ посвятимъ Отцу, душу посвятимъ Сыну, тѣло посвятимъ Духу Святому, Который вновь возставитъ его изъ праха. Отче, освяти Себѣ духъ нашъ! Сыне, освяти Себѣ душу нашу! Душе Святой, освяти Себѣ тѣло наше, изнемогающее отъ язвъ! Даруй намъ, Господи нашъ, возрадоваться о Тебѣ, и Ты возрадуйся о насъ въ послѣдній день. Хвала Тебѣ отъ духа, тѣла и души<sup>1)</sup>.

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“<sup>2)</sup>, и эту истину полагаетъ даже въ основаніе для утвержденія истиннаго понятія о лицѣ Божечеловѣка, въ виду вышеизложеннаго заблужденія Аполлинарія. По ученію Аполлинарія, писалъ Св. Ефремъ Сиринъ, въ человѣкѣ три составныя части: тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ. Но божественное писаніе признаетъ только одну душу, а не двѣ, что ясно показываетъ исторія сотворенія перваго человѣка“<sup>3)</sup>.

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

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

<sup>2)</sup> Сл. душеполезн. Тв. Св. отц. т. XVI, стр. 92; см. стр. 166.

<sup>3)</sup> Разг. между Еранист. и Правосл. о неслит. соедин. сест. во Христ. Хр. Чт. 1846, ч. 1, стр. 337.

такое состояніе по своему нравственному совершенству, могла и лишиться его по своей порочности<sup>1)</sup>.

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 судителю 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 естество преобразуютъ въ духъ. Ибо дѣлатель Богъ знаетъ и природу и произволеніе, и силы каждаго, 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 превосходитъ ихъ, проникая въ душу и духъ, естество и произволеніе“<sup>2)</sup>.

Такое же понятіе о духѣ высказывали Исаакъ Сиринъ, Іоаннъ Кассіанъ, Іоанъ Златоустъ, Епифаній Кипрійскій<sup>3)</sup> и др.

Противъ единства души нисколько не говорятъ тѣ, нерѣдко встрѣчающіеся у святыхъ отцевъ сужденія, по которымъ душа послѣ грѣхопаденія является какъ бы раздвоенною и расчлененною. Чувство душевное, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ, было едино въ состояніи невинности, а послѣ грѣхопаденія оно раздвоилось по причинѣ грѣха<sup>4)</sup>. Хотя, дѣйствительно, въ душевной жизни человѣка наблюдается такое состояніе, въ

<sup>1)</sup> Прот. изслѣд. сущ. Бож. Хр. Чт. 1838, I, 27.

<sup>2)</sup> Облич. сам. себѣ и исповѣдъ. Тв. св. отц. т. XII, стр. 233—234.

<sup>3)</sup> Относящіяся сюда мѣста твореній отц. ц. собраны въ «Сист. св. св. уч. о душѣ». Свящ. Ст. Камм. 84—94.

<sup>4)</sup> Под. слово. Доброт. гл. 25 и 29, стр. 22 и 25.



которомъ какъ бы непрестанно борются два противоположныя начала <sup>1)</sup>, но это раздвоение 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 направление его дѣятельности въ худую сторону. А это нравственное раздвоение нашей души, хотя и руководимое двумя противоположными законами жизни духовной, самаго существа души нашей не касается.

Поводомъ къ утвержденію мысли, будто бы св. отцы признавали духъ и душу за особыя самостоятельныя начала, послужила отчасти неточность святоотеческой терминологіи. Полагая понятіе души въ основу всѣхъ родовъ и видовъ жизни, отцы церкви для ея обозначенія употребляли одно и то же слово *ψυχή*, соединяя съ нимъ особый смыслъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Такъ, св. Максимъ Исповѣдникъ, разсуждая о предметахъ видимаго міра, указываетъ на три вида душъ, обозначааемыхъ однимъ и тѣмъ же словомъ. „Всѣ тѣла“, говоритъ онъ, „по природѣ недвижимы: движутся же *душою*—однѣ словесно-разумною, другія безсловесно неразумною, а иныя безчувственно“ <sup>2)</sup>. Первая изъ нихъ одушевляетъ человѣка, вторая—животныхъ, а третья—растенія. Вслѣдствіе такого словоупотребленія получалась неопредѣленность 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 смѣшенія понятій о достоинствѣ существъ, обладающихъ этою жизнію. Вслѣдъ за библейскимъ словоупотребленіемъ въ повѣствованіи о „чадахъ душъ живыхъ“ и о „душѣ живой“ <sup>3)</sup>, св. Василий Великій примѣняетъ и обстоятельно выясняетъ понятіе души

въ примѣненіи къ животнымъ земновиднымъ, живущимъ на сушѣ, и къ человѣку. „Слово это, говоритъ онъ, какъ бы показываетъ, что въ водныхъ животныхъ плотская жизнь управляется душевными движеніями, 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 привычнаго, памятозлобіе, жестокосердіе и другія душевныя состоянія животныхъ служатъ доказательствомъ существованія въ нихъ души“ <sup>1)</sup>. „Но чтобы ты зналъ различіе между душою скота и душою человѣка, продолжаетъ Василий Великій, вспомни, какъ сотворены душа человѣческая и душа безсловесныхъ. Какъ изведенная изъ земли *„душа всякаго животнаго*, согласно Писанію, *кровь его 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“ <sup>2)</sup>. Между тѣмъ душа человѣка, какъ сотворенная по образу Божию, есть сущность богоподобная <sup>3)</sup>. Что же общаго въ понятіяхъ о душѣ человѣка и животнаго, выраженныхъ однимъ и тѣмъ же словомъ? Необходимо только умѣть улавливать опредѣленный 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 Нисскій, обыкновенно употребляются или въ собственномъ смыслѣ, когда выражаемые ими понятія вполне соотвѣтствуютъ значенію предмета, или въ смыслѣ переносномъ, когда между словами и обозначаемами ими предметами нѣтъ полного тождества, а только видимое сходство. Если бы кто показалъ намъ вмѣсто настоящаго хлѣба камень, напоминающій его своимъ

<sup>1)</sup> Твор. Еф. Сир. 1848, кн. 4, стр. 253—257.

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

<sup>3)</sup> Быт. 1. 24. 20. На шестодн. бес. 8. V. 136.

<sup>1)</sup> Бесѣд. на Шестодн. 8. V. 137. 138.

<sup>2)</sup> Бесѣд. на Шестодн. 8. V. 138. 139.

<sup>3)</sup> Ibid. стр. 173



видомъ, цвѣтомъ и величиною, то мы придавая ему названіе 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“ <sup>1)</sup> 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 *δυνάμεις*, 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 Нискаго А. Мартыновъ, у него выяснено еще опредѣленіе, въ смыслѣ признанія одной причины, лежащей въ основѣ всѣхъ психическихъ явленій. Онъ не говоритъ намъ о природѣ души, *состоящей* изъ многихъ способностей, но объ 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 *δυνάμεις* св. Григорія преобладаетъ дѣятельная сторона надъ стороною возможности, т. е. она не есть только возможность, но есть извѣстнаго рода дѣйствование. Дѣйствующая извѣстнымъ образомъ душа—это и есть ея сила, ея способность. Здѣсь еп. Нисскій близко приближаетъ къ Плотину, который точно также смотрѣлъ на душевныя способности, какъ на реальныя силы, или какъ на самыя дѣйствованія души въ томъ или другомъ направленіи <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Объ устр. чел. ч. I, 133, 134.

<sup>2)</sup> Владиславлевъ. Фил. Плотина, стр. 165.

Доказывая единство души при разнообразіи ея силъ и способностей и при ея полномъ господствѣ надъ тѣломъ, нѣкоторые отцы церкви прибѣгали 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 музыкальнаго орудія, тѣмъ же Создатель поставилъ душу для этого земного сосуда. Она держитъ бразды, движетъ рулемъ, ударяетъ въ струны, и когда дѣлаетъ это хорошо, то производитъ согласнѣйшіе звуки добродѣтели“ <sup>1)</sup>. И зрѣніе и всѣ другія чувства руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ тою же разумною душою <sup>2)</sup>. Непосредственное и цѣльное воздѣйствіе ея настолько неизмѣнно и постоянно, что ея малѣйшія движенія обнаруживаются и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, такъ что какова душа, таковъ и языкъ, и разсужденія <sup>3)</sup>.

Истина единичнаго бытія души человѣческой при разнообразіи ея способностей настолько доступна внутреннему сознанию человѣка, что св. Аѳанасій Александрійскій представляетъ ее въ подтвержденіе и объясненіе величайшей истины единства Божественнаго міроуправленія. 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, проистекаютъ самыя разнообразнѣйшія чувства, мысли и дѣйствія. „Представь, говоритъ онъ, какъ душа наша въ одно и то же время приводитъ въ движенія чувства наши, сообразно съ дѣятельностью каждаго, и какъ скоро предстаетъ одинъ предметъ, всѣ чувства приводятся въ дѣйствіе: глазъ видитъ, слухъ слышитъ, рука осязаетъ, обоняніе пріемлетъ въ себя запахъ,

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

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

<sup>3)</sup> Тв. св. от. Ис. Сир. 54. ч. 12, кн. 3, стр. 50.



вкусъ вкушаетъ, а нерѣдко и другія части начинаютъ дѣйствовать, на примѣръ, ноги ходить“ <sup>1)</sup>. Другіе примѣры, приводимые св. Аѳанасіемъ для подтвержденія той же истины, какъ нельзя болѣе, подходятъ и для иллюстраціи нашей душевной дѣятельности. Первымъ такимъ примѣромъ служить обширный хоръ пѣвцовъ, въ которомъ, подѣ управленіемъ опытнаго регента, дѣлается возможнымъ чудное и стройное пѣніе, несмотря на то, что въ составъ этого хора входятъ лица различныхъ возрастовъ, силъ и способностей <sup>2)</sup>.

Еще болѣе дѣятельность души можно сравнить съ жизнію благоустроеннаго народа, въ которомъ господствуетъ и всѣмъ управляетъ одинъ мудрый царь. „Царь едва появится, даетъ приказъ, обратитъ на все взоръ, какъ всѣ ему повинуются; одни спѣшатъ 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 уходить 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 благоустраивается присутствіемъ *одного градоуправителя* и его повелѣніемъ“ <sup>3)</sup>.

И это строгое единство въ управленіи общественною жизнію съ подчиненіемъ всѣхъ отдѣльных ея проявленій одному управителю, и единство въ управленіи хоромъ и другіе подобные факты разумной и сознательной жизни,—все это говоритъ 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 человека въ частности.

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

возможно не только фактическими доказательствами, но и разумными доводами. „Невозможно, говоритъ Лактанцій, чтобы были многіе правители вселенной, многіе господа въ семействахъ, многіе кормчіе на кораблѣ, многіе пастыри въ стадѣ, многія матки въ родѣ пчелъ, многіе солнца 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“ <sup>1)</sup>. Если во вселенной, семьѣ, стадѣ, роѣ пчелъ и всякой другой корпораціи, соединенной общими цѣлями, наблюдается строгое единство, то тѣмъ болѣе трудно и даже невозможно допускать раздвоеніе управляющихъ началъ въ человекѣ, представляющемъ собою малый міръ. „Противно здравому уму и разсудку, говорить въ другомъ мѣстѣ Лактанцій, ввести въ человеческое тѣло многія души для руководства и распоряженія симъ малымъ міромъ... Такъ, напр., одна душа *управляла бы страстями*, а другая бы двигала *членами*, соотвѣтственно назначенію cadaго 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 движеніе пружины, поддерживающія жизнь и составляющія сущность машины. Одна душа въ состояніи управлять всѣмъ тѣломъ, ею оживляемымъ“ <sup>2)</sup>.

Послѣ всего вышеизложеннаго не трудно видѣть, что по воззрѣнію древнихъ отцевъ церкви и христіанскихъ писателей, хотя, повидимому, и допускается трехчастность въ природѣ человеческой, 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 существенныя и неотъемлемыя части человеческой природы; причемъ душа, равно какъ и тѣло, составляютъ двѣ существенныя и самостоятельныя сущности, исключаящія допустимость какого-либо третьяго, такого же особаго начала.

<sup>1)</sup> Сл. на языч. ч. I, стр. 71.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. стр. 71, 72.

<sup>1)</sup> О гнѣвѣ Бож. гл. XI, стр. 236.

<sup>2)</sup> Лакт. Бож. Наст. кн. I. Предисл. гл. III, стр. 12, 13.



Вотъ почему въ то время, какъ нѣкоторые отцы церкви допускали существованіе въ человѣкѣ на ряду 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, Аѣинагоръ, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ, Августинъ и Іоаннъ Дамаскинъ. Нигдѣ въ твореніяхъ этихъ писателей мы не встрѣчаемъ ни одного упоминанія о трехъ-частномъ дѣленіи природы человѣческой. Напротивъ, они съ особенною ясностью и силою выражали ту мысль, что „человѣкъ двоякъ“<sup>1)</sup>, что „онъ состоитъ изъ души и тѣла“<sup>2)</sup> 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 внѣшній и естъ человѣкъ внутренній“ (2 Кор. 4, 16)<sup>3)</sup>. При такой двойственности въ природѣ человѣка „и пища у него двоякая,... сообразно съ составомъ каждой части“<sup>4)</sup>. Ту же мысль выражаетъ и св. Кириллъ Іерусалимскій въ своемъ огласительномъ словѣ „О душѣ“, настойчиво требуя отъ другихъ тщательнаго изслѣдованія этой истины. „Познай, говоритъ онъ, что человѣкъ двойственъ, состоитъ изъ души и тѣла“<sup>5)</sup>. Подтвержденіе мысли о двухъсоставности природы человѣческой отцы церкви находили также и въ св. Писаніи. Самое ясное и определенное доказательство этой истины бл. Теодоритъ усматривалъ въ словахъ Іисуса Христа, обращенныхъ къ его ученикамъ. Не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могутъ убить; а бойтесь болѣе Того, Кто можетъ и душу и тѣло погубить въ геенѣ<sup>6)</sup>.

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 притч. 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) Мѡ. 10, 28; Лук. 12, 45

## Святоотеческое ученіе о нематеріальности или духовности человѣческой души.

Святоотеческое ученіе о самостоятельности и единствѣ духовнаго начала, изложенное нами выше, служить твердымъ основаніемъ для раскрытія и уясненія дальнѣйшаго вопроса о духовности или невещественности человѣческой души. Въ самомъ дѣлѣ, если душа человѣка есть совершенно самостоятельная и отличная отъ тѣла единая субстанція, то въ свою очередь и тѣло наше есть также отличная отъ духа матеріальная 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“<sup>1)</sup>. Получается, такимъ образомъ, два совершенно особыхъ вида бытія, характеризующихъ въ отношеніи другъ къ другу чертами отрицательнаго 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 матеріальныхъ 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 вносить въ понятіе о нихъ черты отрицательнаго ха-

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



рактера, опредѣляющія духовную природу человѣка. Однимъ изъ существенныхъ признаковъ матеріальныхъ предметовъ, обусловливаемыхъ ихъ опредѣленнымъ положеніемъ въ пространствѣ, признается ихъ дѣлимость. Дѣлимость это есть такой общій признакъ тѣлъ, по которому всѣ они безъ исключенія подлежатъ разложенію и дѣленію до безконечности, такъ что невозможно представить себѣ хотя бы самую малую матеріальную 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 матеріальными. Все это свойственно тѣламъ лишь потому, что они сложны, протяженны и ограничены пространствомъ. Если же вещественные предметы характеризуются сложностью, происходящей отъ безконечной повторяемости въ нихъ матеріальныхъ частицъ или атомовъ, то душа, наоборотъ, будучи совершенно чуждою этой сложности, является сущностью самоцѣльною, всегда равною и тождественною самой себѣ, а слѣдовательно невещественною или духовною. Такое различіе матеріальнаго и душевнаго началъ даетъ основаніе св. Максиму Исповѣднику заключать о безтѣлесности нашей души. „Если всякое стяженіе и растяженіе, равно какъ сѣченіе, рассуждаетъ 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“<sup>1)</sup>.

Самое соединеніе духовнаго и матеріальнаго началъ въ человѣкѣ не находитъ себѣ подобія въ вещественной природѣ, гдѣ соединеніе матеріальныхъ частицъ имѣетъ чисто внѣшній характеръ. Правда, образъ соединенія душевнаго начала съ тѣлеснымъ организмомъ для насъ непостижимъ<sup>2)</sup>, однако можно утверждать, что онъ имѣетъ 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 служитъ объединителемъ человѣческой природы, а сама душа. Въ самомъ дѣлѣ, „если душа, рассуждаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ, сближается съ тѣломъ такъ, какъ камешокъ съ камешкомъ, то душа будетъ тѣломъ, самое же тѣло не будетъ одушевленно... и будетъ составлять массу. Но душа, находясь въ тѣлѣ, не составляетъ массы, а оживляетъ оное. Слѣдовательно, душа не тѣло, а безтѣлесна“<sup>1)</sup>.

Занимая мѣсто въ пространствѣ, каждое вещественное тѣло имѣетъ свои опредѣленные 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 матеріальнымъ, величиною количественною и сложною. Допускать же это нелѣпо. „Душа не есть... ни тяжесть, ни количество, ни троякая измѣряемость; она совершенно не то, что приписывается тѣлесной природѣ. Не будучи ни чѣмъ такимъ, она безтѣлесна“<sup>2)</sup>.

Будучи началомъ несложнымъ и простымъ, а потому недѣлимимъ 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 внѣшнее очертаніе совершенно напрасны: ее нельзя видѣть глазами, осязать руками и воспринимать другими какими-либо внѣшними чувствами.

Положеніе матеріальныхъ предметовъ въ пространствѣ предполагаетъ внѣшнее очертаніе, опредѣляющее ихъ взаимное отношеніе, ихъ фигуры, по которымъ мы при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ получаемъ о нихъ представленіе. Ничего подобнаго нельзя сказать о нашей душѣ. „Душа ни что-либо постигаемое (внѣшнимъ) чувствомъ, подтверждаетъ св. Григорій Нисскій, 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 кромѣ 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.



наго" <sup>1)</sup>. О существованіи душевныхъ явленій мы получаемъ понятіе только чрезъ посредство внутренняго самосознанія, „ибо нельзя видѣть ни справедливости, ни мужества, ни чего-либо такого“. А это служитъ новымъ подтвержденіемъ того, что „душа—не тѣло, а безтѣлесна“, заключаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ <sup>2)</sup>. 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 обуславливаетъ массою, видомъ, явленіемъ и фигурою... 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 ученію св. отцевъ, представляетъ полную противоположность. Если допустить, что душа вещественна, то она несомнѣнно существовала бы въ тѣлѣ или какомъ-либо органѣ его, занимая опредѣленное 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, на примѣръ, кто-нибудь утверждаетъ, что душа распространяется по всему составу тѣла; но это было бы безрасудно, 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,

<sup>1)</sup> О душѣ и воскр. ч. IV. 223.

<sup>2)</sup> S. Max. Confes. de anima. tom. sec. pag. 197. 198. У Капменск. 111.

душа остается цѣлою и чрезъ уродованіе не уменьшается" <sup>1)</sup>, хотя въ случаѣ, на примѣръ, отторженія руки отъ тѣла, духъ, идя отъ мозга, и, не находя непрерывности, не искакиваетъ изъ тѣла и трепетный не исходитъ къ рукѣ..., не касается ея <sup>2)</sup>. Съ другой стороны, положимъ, что душа живетъ не во всемъ тѣлѣ, а собрана въ какой либо его части; но въ такомъ случаѣ, всѣ прочіе его члены необходимо будутъ мертвы, потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого также сказать нельзя. Итакъ, присутствіе души въ нашемъ тѣлѣ извѣстно, а какъ она живетъ въ немъ, мы не знаемъ" <sup>3)</sup>.

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. „Нѣтъ 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" <sup>4)</sup>. То же слѣдуетъ сказать и о самыхъ способностяхъ нашей души. „Душа безъ труда дѣлитъ силы свои на разныя дѣйствія“, но въ каждомъ душевномъ актѣ сознаетъ себя единой; она „не можетъ вдругъ дѣлать добраго и худого..., не можетъ пожелать и избрать вдругъ и смиренномудріе и высокоуміе" <sup>5)</sup>. Это могло бы быть въ томъ случаѣ, когда душа наша была бы сложна, матеріальна, когда для каждого душевнаго акта была бы особая точка отправленія. Равнымъ образомъ и безконечное разнообразіе душевныхъ состояній, несмѣшивающихся 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.

<sup>1)</sup> Св. Іоан. Злат. о непостиж. пр. Аном. Хр. чт. 1842. 1. 29. 30.

<sup>2)</sup> Св. Іоан. Злат. на посл. къ Ефес. гл. 4. стр. 16. бесѣд. 11.

<sup>3)</sup> Св. Іоанн. Злат. о непост. пр. Аном. Хр. чт. 1842 г. 1. 29. 30.

<sup>4)</sup> Св. Ефр. Сир. ч. 7, стр. 73.

<sup>5)</sup> Св. Еф. Сир. Похв. сл. св. четыр. муч. стр. 248—249.



Наблюдая движеніе въ вещественныхъ предметахъ, мы видимъ, что никакое тѣло само въ себѣ не имѣетъ жизни и никакое тѣло не приходитъ въ движеніе само по себѣ безъ всякихъ стороннихъ вліяній. Въ основѣ всякаго наблюдаемаго нами движенія матеріальныхъ предметовъ и составляющихъ ихъ частицъ неперемѣнно лежитъ внѣшняя причина, безъ которой матерія мертва, недѣятельна, неподвижна, инертна. Такъ, всякое механическое движеніе, какъ свою необходимую причину, предполагаетъ внѣшній толчокъ, который, въ свою очередь, получаетъ движеніе отъ другой болѣе отдаленной причины. Въ основѣ химическихъ процессовъ также лежитъ движеніе, предполагающее измѣненіе внѣшняго положенія частицъ въ тѣлѣ относительно другъ друга. Инерція какъ существенное свойство матеріи, очень хорошо было извѣстно святымъ отцамъ. И тѣло наше, какъ часть той же матеріи, они признавали самимъ по себѣ недѣятельнымъ и неподвижнымъ безъ одушевляющаго его начала <sup>1)</sup>.

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 жизни <sup>2)</sup>. Что касается внутренней жизни самой души, то хотя значительная часть ея состояній и обусловливается воздѣйствіемъ внѣшняго міра на чувства, но гораздо больше въ ней тѣхъ явленій, которыя всецѣло получаютъ отъ нея свое начало. Область самопроизвольныхъ душевныхъ явленій, гдѣ душа обнаруживаетъ себя какъ причина жизненныхъ явленій и измѣненій, неисчерпаема. Природа души человеческой 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 нѣкое измѣненіе“, при которомъ человѣку дарована самостоятельная сущность. Человѣкъ оказывается измѣнчивымъ 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“.

<sup>1)</sup> Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 213.

<sup>2)</sup> Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 214.

Самое же „измѣненіе есть движеніе, 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 неперемѣнно устремляется произволеніе“ <sup>1)</sup>. Такъ изображаетъ св. Григорій Нисскій природу нашего духа, непрестанно движущагося собственнымъ своимъ произволеніемъ въ двухъ направленіяхъ. Ничего подобнаго 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 явленій остается необъясненной, или же она имѣетъ причину свободныхъ движеній своихъ внѣ себя. „Если душа—тѣло, рассуждаетъ въ этомъ направленіи св. Максимъ Исповѣдникъ, то она или изнутри движется или совнѣ; но совнѣ она не движется, потому что не толкается, или не тянется, какъ существа неодушевленные; ибо нелѣпо говорить о душѣ души. Итакъ она не тѣло, слѣдовательно, безтѣлесна“ <sup>2)</sup>.

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 внутренне неизмѣнное, но непрерывно 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 извѣстнаго 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 говоритъ-ли намъ о томъ же самомъ? Не такова наша душа.

<sup>1)</sup> Св. Григ. Нис. Больш. огл. слов., стр. 57.

<sup>2)</sup> De anima, tom. sec. pag. 197. У Кашм., 59.



Исключая собою всякую идею состава, сложения и дробления, 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 представленія 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 чему-либо другому, приличествуетъ наименованіе самостоятельной и нераздѣльной сущности, „поелику сущностью бываетъ одно и тоже и единственное числомъ, привимающее непремѣнно противоположности“ <sup>1)</sup>.

Самая жизнь и дѣятельность живого существа показываетъ, что имъ движетъ и руководитъ невещественная и безплотная душа, оживляющая и одушевляющая наше мертвое тѣло. Тѣло само по себѣ, какъ часть матеріи, не имѣетъ въ себѣ жизни и потому остается неподвижнымъ, недѣлательнымъ и мертвымъ, когда его покидаетъ одушевляющее начало. Органическая жизнь въ тѣлѣ поддерживается „самой душой, когда она, будучи невещественною и безплотною, дѣйствуетъ и движется сообразно съ своей природою, и свойственныя ей движенія обнаруживаетъ тѣлесными органами“ <sup>2)</sup>... Потому „если есть нѣчто одушевленное“, заключаетъ св. Іустинъ, „то необходимо быть и душѣ; ибо одушевленное становится одушевленнымъ отъ причастности души“ <sup>3)</sup>. 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“ <sup>4)</sup>, и, какъ противоположное ему, безплотна и невещественна.

Существенное отличіе души отъ тѣла въ томъ же отноше-

<sup>1)</sup> S. Maxim. de anima, tom. sec. pag. 196; ibid.

<sup>2)</sup> О душѣ и воскресеніи. Ч. IV, 213.

<sup>3)</sup> Iust. Martyr. Quaest. Graec. ad. christian. pag. 537, 538; у Камм. 166.

<sup>4)</sup> Ibid.

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

Невозможность доказать безъ противорѣчія логическимъ законамъ матеріальность нашей души побуждала нѣкоторыхъ допускать для объясненія душевныхъ явленій особую душу для души, какъ ея жизненное начало. Св. Максимъ Исповѣдникъ путемъ логическихъ построеній показывалъ полную несостоятельность такой попытки. „Всѣ предметы міра вещественнаго, 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 одушевленою, конечно, или сущностью, или силою, иначе сказать, случайностію“ <sup>3)</sup>... Отсюда представляются два возможныхъ вывода. Коль скоро душа свое жизненное одушевляющее начало имѣетъ 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 <sup>4)</sup> 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 самостоятельнаго начала, окажется, что „безсвободное и безипостасное будетъ животворящимъ и движущимъ сущностью“ <sup>5)</sup>. Итакъ душа нашей души должна быть признана са-

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

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> S. Max. Conf. epist. mixt. tom. sec. pag. 240. См. у Камм. 107.

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

<sup>5)</sup> S. Maxim. Confes. epist. mixt. tom. sec. pag. 240. См. у Камм. 107.



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 ученіе о семъ всегда будетъ приводить къ тѣмъ же самымъ нелѣпымъ изъ нелѣпыхъ путямъ мыслей, доколѣ не будетъ признано, что душа безтѣлесна“ <sup>1)</sup>. Признаніе для души особаго одушевляющаго начала несообразно и съ требованіями здраваго смысла, какъ заключающее въ себѣ внутреннее противорѣчіе. „Говорить, что душа одушевляется, тоже, что говорить: свѣтъ освѣщается, огонь согрѣвается,—всеконечно смѣшно“ <sup>2)</sup>.

Слѣдующимъ разсужденіямъ 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“. Общій выводъ всѣхъ этихъ разсужденій тотъ, что „душа не тѣло“, а слѣдовательно, какъ безтѣлесная, духовна <sup>3)</sup>.

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 одинаково съ нимъ жизнію, но существенно отличное отъ него бытіе. Этотъ естественный выводъ изъ мысли о безжизненности тѣла св. Іустинъ философъ заключаетъ слѣдующими словами: „если душа, говоритъ онъ, повелѣваетъ тѣлу, а тѣло повинуется велѣніямъ души, то дѣйствительно душа есть нѣчто другое, кромѣ тѣла“ <sup>4)</sup>.

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,

но душа владѣетъ и управляетъ тѣломъ. Она, конечно, замедляется въ своей быстротѣ, поскольку тѣло участвуетъ въ ея движеніи, но не теряетъ своего значенія. Ибо тѣло подобно орудію, а душа занимаетъ мѣсто художника. Какъ художникъ мсатъ по себѣ созидаетъ мысль произведенія, но медленно исполняетъ ее посредствомъ инструмента, по неподвижности матеріала, и быстрота его ума, связанная медленностью орудія, производитъ умѣренные 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 видѣнных“ <sup>1)</sup>.

Подобная аналогія о взаимномъ отношеніи души и тѣла, дающая основаніе для заключенія о безтѣлесности нашей души, приводится также и св. Іустиномъ Мученикомъ <sup>2)</sup>.

Если однако снова допустимъ, что душа матеріальна, полагая причину ея жизненныхъ явленій внѣ ея, какъ это видимъ въ предметахъ вещественныхъ, то и тогда логически придемъ 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 рѣшить, откуда же у насъ движеніе? И такимъ образомъ въ безпредѣльность, пока не дойдемъ до творенія безтѣлеснаго. Если же скажутъ, что мы движемся отъ Бога, какъ отъ первой причины, то поелику знаю, что большая часть нашихъ движеній нелѣпы и постыдны, по совершенной необходимости должны признать, что и въ нихъ виновно Божество“ <sup>3)</sup>.

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

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

<sup>2)</sup> Iust. martyr. Quaest. Graec. ad. Christ. pag. 537; у Камменск. 109.

<sup>3)</sup> S. Maxim. Confess. epist. ad. sanct. beat. tom. sec. pag. 239. У Камм. 106.

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid.



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

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 матеріальнаго началъ лежитъ гораздо глубже, чѣмъ доселѣ мы видѣли: въ идеѣ душевнаго начала содержится нѣчто большее, нежели простое отсутствіе признаковъ пространства, времени и движенія. Сущность душевнаго начала заключается въ его разумности и свободѣ. Въ то время, какъ матеріальныя вещи являются пассивнымъ орудіемъ и мертвымъ матеріаломъ для дѣйствующихъ въ нихъ міровыхъ силъ, душа, какъ сущность свободно-разумная, стоитъ въ отношеніи къ міру 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 свидѣлствуетъ о ея духовности и невещественности еще болѣе, чѣмъ всѣ другія приведенныя выше данныя. Тѣлу нашему отнюдь несвойственно обнаруженіе 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“ <sup>2)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> Против. Аном. V, т. I, кн. 1, стр. 528.

<sup>2)</sup> 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 нѣчто безтѣлесное, чему 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 происходить чувственно-духовное бытіе. „Двѣ 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 умствовать. А если такъ, то дѣйствительно есть нѣкоторая сущность безтѣлесная, которой свойственно умствовать“ <sup>1)</sup>.

Ученіе о невещественности нашей души, по ученію св. отцевъ церкви, находитъ для себя опору и въ священномъ писаніи. Повѣствованіе о сотвореніи человѣка по образу Божію 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 ученію, состоитъ въ такой тѣсной связи съ библейскимъ ученіемъ 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 (сотворены), когда мы не скажемъ, что душа по всему имѣетъ подобіе Первообраза? Ибо какъ мы образъ Умнаго именуемъ умнымъ,—Без-

<sup>1)</sup> Ibid. 108. 109.



смертнаго, Нетлѣннаго, Невидимаго, надѣленнымъ этимъ же самымъ: такъ называемъ безтѣлеснымъ (образъ) Безтѣлеснаго (Первообраза), т. е., не имѣющаго какой бы то ни было массы, какого бы то ни было измѣренія по разстоянію<sup>1)</sup>.

Итакъ душа человѣческая по природѣ сущность невещественная, безтѣлесная, или что тоже духовная. Само по себѣ понятіе духовности, какъ исключющее 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 безконечный Духъ безплотный, и ангелы, одаренные также духовною природою. Очевидно, что понятіе духовности не имѣетъ тождественнаго 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 усвоится 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 безконечный 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 безконечнымъ Божественнымъ существомъ и духовною сущностью души человѣческой и въ какомъ отношеніи,

<sup>1)</sup> S. Max. Conf. ep. mixt. tom. sec. pag. 241. У Кашменск. 105.

*Примѣч.* Впрочемъ бл. Θεодоритъ 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 обтекающій и востокъ и западъ, и сѣверъ и югъ, и небесное и преисподнее“. (На вн. Быт. ч. I. 30).

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

Что касается отношенія души нашей къ безконечному Духу Божественному, то отцы церкви признавали, что душа человѣка, какъ сущность сотворенная, тварная, а потому ограниченная, безконечно отстоитъ отъ Бога, своего всесовершеннаго Творца, и не имѣетъ никакого внутренняго существеннаго сходства съ Нимъ; но тѣмъ не менѣе, будучи сотворенною 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 одаренною 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 Нисскій, называя нелѣпыми разсужденія тѣхъ, которые приписываютъ душѣ человѣческой полное тождество съ Богомъ по существу<sup>1)</sup>.

Если же Григорій Назіанзинъ и называетъ человѣческую душу „дыханіемъ Божіимъ“<sup>2)</sup>, „струею невидимаго Божества“<sup>3)</sup> и Его „частицею“<sup>4)</sup>, то во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ не усволяетъ 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 матеріальнаго, такъ и о душѣ человѣка, только лишь родственной Богу, но не тождественной Ему.

Поэтому бл. Θεодоритъ, изъясняя слова Писанія: *сотвори*

<sup>1)</sup> О душѣ и воск. стр. 224.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> О душѣ.

<sup>4)</sup> Ibid.



*Богъ человека... и вдуху въ лице его дыханіе жизни* (Быт. 2. 7), — замѣчаетъ, что „дыханіе то не есть нѣкоторое изліяніе воздуха, которое исходитъ изъ устъ (ибо Богъ безтѣлесенъ, простъ и несложенъ), но самая природа души, которая есть духъ, одаренный разумомъ“<sup>1)</sup>.

Самое лучшее понятіе о душѣ отцы церкви даютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда называютъ ее „образомъ Божества“. По самому смыслу этого наименованія душа человека не можетъ обладать свойствами Божества въ безусловномъ значеніи, а должна быть лишь его отраженіемъ. Взаимное отношеніе образа и первообраза не допускаетъ полного 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“<sup>2)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> О природ. чел. Христ. Чт. 1846. IV, 59.

*Примѣчаніе.* Среди ученыхъ патрологовъ долгое время держалось мнѣніе будто бы самъ Іустинъ 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 Іустина заслуживаютъ полнаго вниманія. „То правда“, говоритъ Земишъ, „что въ отрывкѣ 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).

<sup>2)</sup> Объ устр. чел. гл. 16, стр. 142.

ловѣкомъ, „въ малости природы котораго сіяютъ образы невыразимыхъ свойствъ Божества“<sup>1)</sup>. 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 существеннаго и дѣйствительнаго тождества. Приведенныя сравненія достаточно уясняютъ, въ какомъ отношеніи отцы церкви представляли душу человѣческую къ Богу. Будучи премудрымъ Создателемъ человека, 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 божественнаго существа. Поэтому душа человека, будучи образомъ Божиимъ и отражая въ себѣ черты, „какими въ несозданномъ естествѣ отличается Первообразъ..., по свойству природы есть нѣчто иное съ Нимъ“<sup>2)</sup>. „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, неосязаемое, 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“<sup>3)</sup>. 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 Безтѣлеснаго,... называемъ ее по свойству природы инаковою въ отношеніи къ этому Первообразу; поелику это не былъ бы еще образъ, но непереиначенное тожество“<sup>4)</sup>. Однимъ словомъ, человекъ по духовной

<sup>1)</sup> О душѣ и воскр., стр. 225.

<sup>2)</sup> О душѣ и воскресеніи, стр. 225.

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

<sup>4)</sup> 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 существа <sup>1)</sup>. Отсюда выходитъ, разсуждаетъ св. Григорій Богословъ, что если Богъ есть Духъ безконечный, то и душа человѣческая есть также существо духовное, а не вещественное <sup>2)</sup>; если Богъ чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна <sup>3)</sup>; если Богъ существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа также свободна <sup>4)</sup>; наконецъ, какъ образъ Безсмертнаго <sup>5)</sup>, душа человѣческая должна быть безсмертною <sup>6)</sup>. Но будучи твореніемъ Божиимъ, 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“ <sup>7)</sup>. „Хотя душа, разсуждаетъ въ томъ же смыслѣ св. Исидоръ Пелусіотъ, и разумна и безсмертна, но она не единосущна Божественной и Безначальной природѣ, напротивъ, различествуется отъ нея столько, сколько тварь должна быть отлична отъ Творца“ <sup>8)</sup>. 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 насъ не должно смущать, что мы иногда бываемъ вынуждены одними и тѣми же

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 насъ и прочее..., въ чемъ мы, какъ причастники, заимствуемъ названіе отъ Бога, или Богъ отъ насъ, 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“ <sup>1)</sup>.

Итакъ, безтѣлесность или невещественность—понятіе относительное и въ приложеніи къ Богу и душѣ человѣческой понимается различно. Безтѣлесенъ Богъ, безтѣлесна и душа человѣческая, но Богъ, 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-

<sup>1)</sup> Св. Гр. Нис. Огл. Сл. Гл. 6, стр. 22—23.

<sup>2)</sup> Opat. XXXVIII, п. 11, col. 321, см. Догмат. уч. св. Гр. Бог. свящ. Ник. Виноградова, стр. 367.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Carm. dogmat. VIII, de anima. vv. 74—75, col. 452; ibid. 367.

<sup>6)</sup> Opat. XXXVIII, п. 11, col. 324; ibid.

<sup>7)</sup> Слово объ икон. Христ. Чт. 1823. XI. 144.

<sup>8)</sup> Письмо Исид. діак. Хр. Чт. 1828, XXXII. 45.

<sup>1)</sup> S. Max. Confess. ep. mix. tom. sec. pag. 240. 241. См. у Капменск. 115.



нію съ ними нужно приписывать духовность природѣ души человѣческой?

Отцы церкви никогда не признавали существеннаго различія между людьми и ангелами, относя тѣхъ и другихъ къ разряду существъ, одаренныхъ тою же духовно-разумною природою. Съ этой точки зрѣнія всю область бытія духовнаго они подраздѣляли на два рѣзко отличающихся одинъ отъ другого бытія: бытіе Бога, какъ безграничнаго и безконечнаго 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, вполне раздѣляя съ ними ту же „ипостась твари“, подверженную измѣненію <sup>1)</sup>. 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 учителя 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, Татианъ, Афинагоръ, Тертуліанъ, Оригенъ, Теоностъ, Меѳодій, Василиій Великій и Амвросій. Но всѣ они тѣлесность ангеловъ понимали въ высшемъ и особеннѣйшемъ смыслѣ, почему, если

<sup>1)</sup> Больш. Огл. Сл. Григ. Нис. ч. IV, 22—23.

приписывали имъ тѣла, то тѣла самыя тонкія,—огневидныя и эфирныя, 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, Теодоритъ, Іеронимъ, 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 ангелъ только по сравненію съ нами, ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, все оказывается грубымъ и вещественнымъ; одно Божество всецѣло невещественно и безтѣлесно <sup>1)</sup>“.

Изъ святоотеческаго ученія объ ангелахъ ясно усматривается, что между ангелами и душой человѣка нѣтъ существеннаго 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 имѣетъ видъ?“ и вслѣдъ за тѣмъ утвердительно отвѣчаетъ: „имѣетъ лице и видъ подобный ангельскому. Ибо какъ ангелы имѣютъ свое лице и видъ, и какъ внѣшній человѣкъ имѣетъ свое лице, такъ и внутренній человѣкъ имѣетъ свое лице, подобное ангельскому, и видъ, подобный человѣку“ <sup>2)</sup>. А св. І. Лѣстничникъ еще рѣшительнѣе утверждаетъ, что „духи одинаковы съ душею человѣческой по сущности“ <sup>3)</sup>.

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

<sup>2)</sup> Бесѣд. о мил. Христа въ чел. Хр. Чт. 1825, XIX. 272.

<sup>3)</sup> Слово 26, гл. 172. Москва. 1851 г., стр. 308.



Но если между ангелами и людьми нѣтъ различія по существу, то нельзя утверждать, чтобы между ними было полное сходство въ частныхъ особенностяхъ ихъ природы. Самое коренное различіе между ними заключается въ томъ, что ангелы суть чистые духи, человѣкъ же обладаетъ двойственною природою, состоящею изъ души и тѣла. Тогда какъ ангелы являются носителями свободного духа, нестѣсненного матеріальною плотію, человѣкъ объединяетъ въ себѣ и этотъ чистый духъ и вещественное тѣло. Въ этой двойственности человѣческой природы св. отцы искали особенностей, какими характеризуются люди въ сравненіи съ ангелами. Какъ бы продолжая выше приведенныя слова св. Макарія о ближайшемъ сходствѣ и подобіи людей ангеламъ, св. Иринеи 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, влитая въ сосудъ, будетъ имѣть форму самого сосуда, и если замерзнетъ въ немъ, то будетъ имѣть видъ сосуда, въ которомъ она замерзла: такъ самыя души имѣютъ образъ тѣла, поелику онѣ приспособлены бывають къ сосуду, какъ мы сказали“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, тѣсное общеніе души и плоти въ человѣкѣ является причиною того нравственного различія, какое мы видимъ между ангелами и людьми. Обладая „естествомъ 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 человѣкъ, „душа котораго облечена землистою частію“, наоборотъ, отяжелѣлъ подъ давленіемъ „гнетущаго внизъ“ тѣла и потому самому съ трудомъ воспаряетъ въ горняя, влача свою жизнь на землѣ<sup>2)</sup>. Естественно, что по этой причинѣ душа человѣка менѣе способна къ нравственному совершенствованію, нежели безплотные духи, не встрѣчающіе такихъ преградъ, полагаемыхъ человѣку плотію на пути къ достиженію

<sup>1)</sup> Lib. II, cap. XIX, 6. См. у Кашм. 114.

<sup>2)</sup> О млад. прежд. пох. смертію, стр. 339.

имъ нравственной цѣли своего бытія. Въ этомъ св. отцы полагають коренное различіе между ангелами и людьми; отсюда же выводять 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 созерцають истину; въ единеніи съ Нимъ же почерпають духовныя силы для укрѣпленія въ добрѣ, въ общеніи съ Нимъ получаютъ возможность наслаждаться блаженствомъ неизреченнымъ.

Въ то время какъ человѣкъ, окутанный туманомъ плоти, съ трудомъ различаетъ истину отъ лжи и всякое знаніе пріобрѣтаетъ 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 перваго Свѣта и просвѣщаясь Словомъ Истины“<sup>1)</sup>. Въ то время какъ высшіе духи не только по своей наклонности къ добру, но отчасти и въ силу природной необходимости весьма близки къ безгрѣшному состоянію<sup>2)</sup> и „неудободвижны“ ко злу<sup>3)</sup>, человѣкъ, 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“, „пійотъ отъ перваго Свѣта“ и вкушаютъ отъ Самаго Источника вѣчныхъ благъ<sup>4)</sup>, между тѣмъ какъ люди, связанные тѣмъ же матеріальнымъ 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

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

<sup>2)</sup> Orat. XLI, п. 11, с. 444; ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Orat. VI, п. 12, с. 737; ibid.



хотя между высшими безплотными духами и людьми и нѣтъ различія по существу, по ихъ субстанціальной природѣ, однако это различіе настолько важно, что никогда эти природы не могутъ отождествиться. Между ними будетъ лежать постоянная грань, переступить которую никогда не будетъ въ состояніи какъ человѣкъ, по причинѣ двойственного состава своей духовно-чувственной природы, такъ и ангелы—эти высшіе безтѣлесные духи, навсегда свободные отъ узъ матеріи. И такъ какъ это различіе между безплотными духами и людьми по самому понятію о нихъ обусловливается различіемъ 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 опредѣленнѣе 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 вполне точное сужденіе по сему вопросу св. Григорія Двоеслова. „Троякихъ жизненныхъ духовъ сотворилъ Богъ“, замѣчаетъ св. Григорій Двоесловъ: „одного, который не покрывается плотію; другого, который покрывается плотію, но не умираетъ съ плотію; третьяго, который и покрывается плотію и умираетъ съ плотію. Духъ, не покрываемый плотію, есть духъ ангельскій; плотію покрываемый духъ, но съ плотію не умирающій, есть духъ человѣческій; покрываемый плотію и съ плотію умирающій есть духъ скотовъ и всѣхъ неразумныхъ животныхъ. Потому человѣкъ... ниже ангела и выше скота, такъ что онъ имѣетъ нѣчто общее и съ высшимъ и съ низшимъ,—т. е. безсмертіе духа съ ангеломъ, смерть плоти со скотомъ, до тѣхъ поръ пока и самая смертность плоти не поглотится славою воскресенія“<sup>1)</sup>.

Послѣ того, какъ отрицательнымъ путемъ установлены

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

вполнѣ опредѣленные 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 Божественнаго существа въ абсолютномъ смыслѣ не можетъ быть приписана душѣ человѣка и безплотность ангельской природы является не вполне 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. Естественнo возбуждается вопросъ, въ какой же именно степени душа человѣческая есть существо невещественное и съ какими именно свойствами слѣдуетъ мыслить ея духовность?

Всѣ отцы и учителя 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“<sup>1)</sup> 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 неопредѣленно“, обозначая собою „все вообще, что не имѣетъ грубаго тѣла“<sup>2)</sup>, то отцы церкви, называя душу человѣческую духомъ или существомъ духовнымъ, обыкновенно присоединяли и другія опредѣленія, точнѣе обозначающія самый предметъ. Бл. Теодоритъ, говоря о душѣ, замѣчаетъ, что она есть „духъ невидимый, свободный

<sup>1)</sup> Бл. Теод. Толк. на кн. Бытія. Вопр. 24. Москва. 1855 г.

<sup>2)</sup> Св. Кирил. Іерус. Оглас. сл. Тв. св. отц. т. XXV. стр. 285.



отъ тѣлесной дебелости“ <sup>1)</sup>, а св. Григорій Нисскій именуетъ ее „существомъ духовнымъ, безтѣлеснымъ“ <sup>2)</sup>. То же понятіе о душѣ, какъ духѣ, въ смыслѣ ея свободы отъ всего матеріальнаго, высказывается и другими отцами церкви, которые называютъ душу „существомъ простымъ“ <sup>3)</sup>, „силой безтѣлесной“ <sup>4)</sup>, „существомъ тонкимъ и духовнымъ“ <sup>5)</sup>, „безплотнымъ“ <sup>6)</sup>, „безтѣлеснымъ... по причинѣ тонкости и простоты“ <sup>7)</sup>, однимъ словомъ, „невещественнымъ“ <sup>8)</sup>.

Будучи полнымъ отрицаніемъ всего матеріальнаго и чувственнаго, душа исключаетъ далѣе возможность всѣхъ тѣхъ опредѣленій ея, которыми предполагалась бы ея вещественность. Она прежде всего „безвидна“ <sup>9)</sup> и даже „тѣлесными очами по своей природѣ невидима“ <sup>10)</sup>, „неосязаема“ и „неизмѣряема“ <sup>11)</sup>, „нетлѣнна“ <sup>12)</sup>. Она не имѣетъ ни одного изъ тѣхъ качествъ и свойствъ, которыми характеризуется матерія <sup>13)</sup>. „Если же душа чужда всѣхъ свойствъ матеріальной природы и нераздѣляетъ ни одного изъ нихъ въ частности, то тѣмъ болѣе не соответствуютъ 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?“ <sup>14)</sup>.

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 опредѣленными. 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 опредѣленію св. Максима Исповѣдника всякій вообще „духъ“ есть сущность безвидная, завѣдывающая всякимъ движеніемъ“ <sup>1)</sup>. 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“ <sup>2)</sup> и „надѣленнымъ жизнію“ <sup>3)</sup>, „сущностью живою и самодвижною“ <sup>4)</sup>, „находящеюся въ постоянномъ движеніи“ <sup>5)</sup>, „существомъ пребывающимъ“ <sup>6)</sup> и „непрестанно текущимъ“ <sup>7)</sup>. 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 покоѣ, или во снѣ, а „душа—внутренно движется и созерцаетъ находящееся внѣ его, переносится въ другія страны, путешествуетъ, видится съ своими знакомыми“ <sup>8)</sup>... Въ этомъ смыслѣ отцы церкви приписываютъ душѣ человѣческой, по свойству ея духовности, необычайную быстроту и легкость,

<sup>1)</sup> Толк. на кн. Быт. Вопр. 24.

<sup>2)</sup> Сл. при вступ. въ пр. Четверед. Хр. Чт. 1835 г. I. 125. Сн. Злат. Бесѣд. 12 на кн. Быт. Хр. Чт. 1851 г. 5, стр. 195.

<sup>3)</sup> Бл. Феод. О человѣкѣ. Хр. чт. 1844. IV. 218.

<sup>4)</sup> Св. Іоан. Злат. Бесѣд. 28. О перем. им. Изд. 1849. Спб. т. II стр. 501.

<sup>5)</sup> Св. Вас. Вел. О смиренном. Тв. св. отц. IV, 330.

<sup>6)</sup> Св. Іоан. Лѣст. Сл. 26, гл. 172.

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

<sup>8)</sup> Greg. Nyss. de mortuis orat. tom. prim., pag. 580; ibid.

<sup>9)</sup> Св. Іоан. Дамас. Точн. изл. пр. вѣр. Москва. 1844. стр. 92.

<sup>10)</sup> Ibid. Сн. Злат. Сл. 1. на Пятнд. Хр. Чт. 1841. II. 203.

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

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

<sup>13)</sup> 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. кн. 1, гл. X.

<sup>14)</sup> 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.

<sup>1)</sup> De anima. Tom. sec. pag. 200; См. у Кашменск. 100.

<sup>2)</sup> Кир. Іерус. Огл. поуч. IV. О душѣ. Москва. 1855. стр. 60.

<sup>3)</sup> Irinei. Lib. II. cap. XXXIV. 4; См. у Кашменск. 39.

<sup>4)</sup> Iust. Qaest. et. respons. ad orthodox. pag. 466. 470; Ibid. 39.

<sup>5)</sup> Св. Ант. Вел. Настав. для нравств. гл. 166. Хр. Чт. 1821. I.

<sup>6)</sup> Св. Гр. Бог. О душѣ. Тв. Св. отц. IV.

<sup>7)</sup> Св. Гр. Бог. О Богослов. 5. Тв. св. отц. III. 116.

<sup>8)</sup> Св. Аѳ. Алек. О томъ, что челов. мож. позн. Бога. Хр. Чт. 1837. IV. 116. стр. 118.



называя ее „по природѣ ея удободвижною“ <sup>1)</sup>, „по чрезвычайной тонкости ея удободвижимою, быстролетною, неутомимою“ <sup>2)</sup> и „быстродвижною“ <sup>3)</sup>. Какъ „существо простое“ <sup>4)</sup> и потому безплотное, душа мало подвержена условіямъ и измѣненіямъ времени, и въ этомъ смыслѣ святыми отцами церкви она называется „безсмертною“ <sup>5)</sup>. Какъ начало жизненное, душа человеческая сообщаетъ жизнь и самому тѣлесному организму <sup>6)</sup>, оживляя его чувствами и движеніемъ, такъ что по справедливости, замѣчаетъ бл. Августинъ, „духъ, которымъ живетъ каждый человѣкъ, есть душа каждаго“ <sup>7)</sup>. Будучи духовною сущностью, душа постоянно обнаруживаетъ себя въ движеніи и въ жизни, какъ начало познающее, чувствующее и желающее. На этомъ основаніи душа человеческая постоянно именуется св. отцами и учителями церкви не просто только сущностью духовною, живою и самодвижною, но „твореніемъ умнымъ“ <sup>8)</sup>, „существомъ, одареннымъ разумомъ“ <sup>9)</sup>, „сущностью разумною“ <sup>10)</sup> и „словесно-разумною и умственною“ <sup>11)</sup>, „сущностью свободною, одаренною способностью хотѣть и дѣйствовать, измѣняемой въ волѣ“ <sup>12)</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10) Мах. Confess. De anima. tom. 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 воспріимлющую чувственное силу до тѣхъ поръ, пока свободная къ принятію того духовная природа оказывается состоятельною“ <sup>1)</sup>. Въ этомъ краткомъ опредѣленіи даны всѣ существенные признаки, которыми твердо устанавливается положеніе души человеческой 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 человеческой. 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 принадлежит св. Іоанну Дамаскину, который въ своемъ изложеніи православной вѣры учитъ: „душа есть сущность живая, простая и безтѣлесная, тѣлесными очами по своей природѣ невидимая, безсмертная, 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“ <sup>2)</sup>.

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

1) О душѣ и воскр., стр. 214.

2) Точн. из. пр. вѣры. Москва. 1844, стр. 92.

3) Св. Діонис. Ареопаг. Небесн. 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.



Божій<sup>1)</sup>, „имѣющее безпримѣрно близкое родство съ Богомъ“<sup>2)</sup>, какъ Его „образъ и дыханіе“, какъ „частица божественнаго и струя невидимаго Божества“<sup>3)</sup>, какъ существо „имѣющее 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 міра“<sup>4)</sup>, „безпримѣрнымъ и неописаннымъ по красотѣ“<sup>5)</sup> своей, „надѣленнымъ всѣми совершенствами, свойственными духу“<sup>6)</sup>. Въ невещественности души человѣческой и благолѣпіи ея духовнаго существа св. Іоаннъ Златоустъ полагаетъ причину особенной ея красоты. „Между тѣлами тѣ, которыя легче и тонѣе и уклонились на путь, ведущій къ безтѣлесному, душа несравненно лучше и превосходитъ другихъ. Небо прекраснѣе земли, огонь—воды, звѣзды—камней; а радугѣ мы дивимся болѣе, нежели фіалкѣ, розамъ и всѣмъ цвѣтамъ 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 души“<sup>7)</sup>.

Признавая важное значеніе за раціональными доказательствами въ пользу невещественности души, св. отцы церкви главной опоры для удостовѣренія въ этой истинѣ искали въ Св. Писаніи. Всѣ относящіеся сюда мѣста Св. Писанія<sup>8)</sup> христіанскими апологетами были уясняемы въ смыслъ невещественности душевнаго начала. Въ нихъ они полагали главное основаніе для признанія души духовной сущностью. „Тѣ, которыя имѣютъ слова Содѣтеля твари, различающія душу отъ тѣла, замѣчаетъ св. Іустинъ Философъ, не должны требовать

доводовъ достовѣрнѣе этихъ для утвержденія искомой истины. Ибо дарованіе діаволу власти поразить, какъ онъ хочетъ, *весь тѣлесный составъ* Іова, и запрещеніе прикасаться къ *его душѣ* показываетъ, что душа безтѣлесна и есть нѣчто другое, кромѣ пораженной его плоти. Такимъ же образомъ слова: *не убойтесь отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить*<sup>1)</sup>, показываютъ, что у убіеннаго человѣка есть нѣчто такое, что и по смерти тѣла пребываетъ въ безсмертіи.

Отрицательныя воззрѣнія языческихъ философовъ-материалистовъ 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 изложенныя выше<sup>2)</sup> святооческія сужденія, вопреки ученію материалистовъ, служатъ 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 отождествлялась то съ огнемъ, то съ кровью, то съ вѣтромъ<sup>3)</sup>.

Самъ христіанскій писатель Лактанцій, повидимому, раздѣлялъ первое изъ указанныхъ мнѣній, когда высказывалъ свой взглядъ на душу, какъ существо огневидное<sup>4)</sup>; но, уподобляя душу человѣческую огню, онъ далекъ былъ отъ мысли отождествлять ее съ природою самого огня. „Люди, полагающіе, что душа имѣетъ 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 имѣетъ чувствъ, можетъ видимъ быть и жжетъ, когда мы къ нему прикасаемся. Напротивъ того, душа имѣетъ весьма живое чувство, не можетъ видима быть и не жжетъ“.

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

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

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

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

4) Іоан. Злат. къ Θεод. пад. Хр. Чт. 1844. II; на 1 Кор. 1, 10. Хр. Чт. 1833. IV. 154.

5) 1 къ Θεод. 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 Θεод. падш. Хр. Чт. 1844. I. 389.

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

1) Мѣ. 10, 28.

3) Св. Гр. Бог. О душѣ.

2) См. выше стр.

4) Божест. наст. кн. 7.



намъ такого рода свидѣтельства. „Если“, обращается онъ къ дому Израилеву, „кто изъ пришельцевъ, которые живутъ между вами, будетъ ѣсть какую-нибудь кровь, то обращу лице мое на душу того, кто будетъ ѣсть кровь, и истреблю ее изъ народа, потому что душа тѣла въ крови“ <sup>1)</sup>. Воспрещая ѣсть кровь, законодатель Моисей въ другомъ мѣстѣ прямо говорить, что „душа есть кровь“ <sup>2)</sup>. Но всѣ эти приведенныя мѣста, на которыя 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 сѣдалищемъ и главнымъ двигателемъ жизни, но отнюдь не смѣшивалъ ее съ самою душою. „Плоти съ душею ея, съ кровію, говоритъ Моисей отъ лица Божія, не ѣшьте. Я взыщу кровь, въ которой жизнь ваша“ <sup>3)</sup>. Потому и всѣ, приведенныя матеріалами 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 нѣчто похожее на свѣтъ: она питается и содержится кровію, какъ свѣтъ масломъ“ <sup>4)</sup>.

Точно также ошибочно и опредѣленіе души языческимъ философомъ Варрономъ, который утверждаетъ, что „душа есть воздухъ заключающійся въ устахъ, оживляемый въ легкомъ, согрѣваемый въ сердцѣ и объемлющій все тѣло“ <sup>5)</sup>. 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“ <sup>6)</sup>. Поэтому „мечтающіе, что душа не иное

что, какъ вѣтеръ или движущійся воздухъ, весьма ошибаются, и заблужденіе ихъ происходитъ отъ того, что имъ кажется, будто дыханіе составляетъ нашу жизнь“ <sup>1)</sup>.

„Слѣдовательно, заключаетъ Лактанцій, ни одно изъ упомянутыхъ трехъ мнѣній несообразно съ истиной. Надобно однако признаться, что кровь, теплота и воздухъ значительно споспѣшествуютъ къ поддержанію нашей жизни. Душа обитаетъ только въ такомъ тѣлѣ, гдѣ эти вещи встрѣчаются <sup>2)</sup>.

Такое же опроверженіе всѣ вышеприведенныя мнѣнія находятъ и въ твореніяхъ другихъ отцевъ церкви и христіанскихъ писателей <sup>3)</sup>.

#### Святоотеческое ученіе о происхожденіи души человека.

Вопросъ о происхожденіи душъ человѣческихъ въ сильнѣйшей степени занималъ умы св. отцевъ и учителей христіанской церкви во весь, такъ называемый, патристическій и аполлогетическій періоды. Трудно указать хотя бы нѣкоторыхъ 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, которыя нарушали строгую систему христіанскаго 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 соотвѣтствующее значеніе и освѣщеніе такіе догматы христіанской религіи, какъ догматы о твореніи міра, грѣхопадѣніи прародителей, наслѣдственности грѣха, искупленіи, будущей загробной жизни и др. Если душа составляетъ простой продуктъ общихъ міровыхъ стихій, совершенно чуждый какому либо высшаго одухотворяющаго ихъ

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Св. Гр. Богосл. О душѣ; Ерм. Осм. яз. фил.; св. Иоан. Злат. на Мѣ. бесѣд. XXI. 1843. Москва, стр. 444.

<sup>1)</sup> Лев. 17. 10. 11.

<sup>2)</sup> Втор. 13. 23.

<sup>3)</sup> Быт. 9. 4. 5.

<sup>4)</sup> Лакт. о творч. Бож. гл. XVI. 1848 г., стр. 209.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Ibid.



начала, какъ учили древніе языческіе философы<sup>1)</sup>, то умѣстна ли нравственная вѣняемость человѣку его жизни и поведенія, имѣетъ-ли какой смыслъ наслѣдственность прародительскаго 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 божественнаго въ смыслѣ пантеистическаго эманационизма, какъ утверждали другіе языческіе философы<sup>2)</sup>, то опять всѣ догматы христіанства о паденіи, наслѣдственности, искупленіи и др. сами собою становятся излишними, какъ неимѣющіе нравственно-религіознаго 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 вполне соответствуетъ крайняя трудность его разрѣшенія. 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 поѣтому нѣкоторые изъ святыхъ отцевъ церкви

1) Св. Гр. Нис. О душѣ и воскр. 218 стр.

2) Иоан. Злат. Къ Ант. пар. бесѣд. IV.

относили этотъ вопросъ къ разряду совершенно неразрѣшимыхъ для разума и вѣдомыхъ одному Богу тайнъ, о которыхъ человѣкъ можетъ только судить гадательно и предположительно<sup>1)</sup>.

Указывая на трудность исполнѣ опредѣленнаго рѣшенія 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 ложно понимаемаго или преднамѣренно извращаемаго ученія о происхожденіи души человѣка, то оправдывая библейское ученіе объ этомъ предметѣ, то болѣе подробно разъясняя и раскрывая его въ строгомъ соотвѣтствіи мыслямъ Писанія. Вотъ главныя черты сего ученія.

Въ шестой день, повѣствуетъ бытописатель, Богъ, образовавъ изъ земли тѣло первосозданнаго человѣка, вслѣдъ за симъ вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, т. е. жезненную и животворящую душу, вслѣдствіе чего и сталъ человѣкъ душею 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, недопуская и иныхъ истолкованій, рассуждали всѣ св. отцы церкви<sup>2)</sup>, выводя изъ него

1) Опытъ пр. догм. Бог. Еп. Сильв. т. III. 339.

2) Фил. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 110—133.



то справедливое заключеніе, 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 библейскаго повѣствованія о происхожденіи души первосозданнаго человѣка и какъ глубоко изъясняли его, достаточно привести ученіе о семъ предметѣ св. Григорія Богослова. Слово, учить 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 твореннаго уже вещества тѣло, а отъ себя вложивъ дыханіе (что въ Словѣ Божіемъ извѣстно подъ именемъ разумной души и образа Божія), творить какъ бы нѣкоторый второй міръ—великій въ маломъ, помѣщаетъ на землѣ другого ангела, (своего) почитателя, составляемаго изъ разныхъ природъ, зрителя видимой твари, участника твари невидимой, владыку земли, поклонника небснаго царства; земного и небснаго, смертнаго и безсмертнаго, видимаго и невидимаго, который занимаетъ средину между величіемъ и ничтожествомъ, и который въ одно и то же время—и духъ и плоть...; творить живое существо, здѣсь приготовляемое и переселяемое въ другой міръ и, что составляетъ конецъ тайны, посредствомъ стремленія къ Богу достигающее обоженія“<sup>1)</sup>.

Библейское повѣствованіе о происхожденіи души первозданнаго человѣка безспорно возвышалось надъ ученіемъ языческой философіи. Вопреки ложнымъ взглядамъ языческихъ философовъ, отцы церкви неизмѣнно защищали и уясняли библейское ученіе о душѣ. Противъ матеріалистическаго отождествленія души человѣческой съ матеріальными силами природы они выставляли положительное ученіе о духовности или невещественности душевнаго начала<sup>2)</sup>, противъ пантеистическаго слиянія ея съ сущностью Божества—мысль о ея тварности и ея существенномъ отличіи отъ природы божественной<sup>3)</sup>.

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 выяснитъ одно, издавна высказывавшееся языческими философами сомнѣніе, одни ли наши прародители были непосредственно созданы Богомъ или, быть можетъ, были и другіе родоначальники, получившіе свое бытіе 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 нѣкоторые 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 Медиоланскій, Иринеи Ліонскій, Иларій и другіе отцы и учителя 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 любви<sup>1)</sup>.

Въ иномъ положеніи находится вопросъ о происхожденіи душъ послѣдующихъ людей. Какъ при рѣшеніи другихъ вопросовъ, такъ и въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи душъ, отцы церкви искали отвѣта прежде всего въ св. Писаніи. Но данныя Откровенія по сему предмету, къ сожалѣнію, не настолько ясны и опредѣленны, чтобы на основаніи ихъ можно

1) Всѣ относящіеся сюда мѣста собраны въ „Оп. догм. Бог.“ Еп. Сильв. т. III, стр. 299.



было прийти 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 предметѣ <sup>1)</sup>.

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 достаточною ясностью опредѣляетъ, въ какой зависимости должно находиться происхождение человѣческихъ душъ отъ прародителей. Такъ какъ здѣсь не отдѣляется плотское происхождение отъ духовнаго и предметомъ Божія благословенія служитъ 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, насколько они по своей природѣ могли быть таковыми, остальное предоставивши своей собственной непосредственной *творческой деятельности*“ <sup>2)</sup>.

Столь же неопредѣленную мысль заключаютъ въ себѣ и слова Бытописателя, что Адамъ родилъ сыны—Сиеа, „по подобію своему и по образу своему“ (Быт. 5, 3). Они даютъ одинаковыя основанія какъ для того вывода, что Сиеа путемъ рожденія получилъ отъ Отца во всемъ подобно ему духовно-тѣлесную природу, такъ и для того, что онъ унаслѣдовалъ отъ него только лишь внѣшній образъ по своему внѣшнему виду; а имя отца Адамъ могъ получить „вслѣдствіе внутренняго органическаго соединенія души съ тѣломъ на подобіе

<sup>1)</sup> Быт. 1 глав., Быт. II; Быт. III, 20; Быт. IV. 1, 2; Тов. 8, 6; Прем. 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.

<sup>2)</sup> Оп. пр. догм. богосл. Ел. Сильв. т. III, стр. 309—310.

того, какъ Пресвятая Дѣва была названа Матерью Божіею, вслѣдствіе только ипостаснаго соединенія Божества съ рожденнымъ изъ нея человѣчествомъ у Христа“ <sup>1)</sup>.

Но значеніе разсмотрѣнныхъ мѣстъ Писанія для точнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ еще болѣе ослабляется въ виду существованія другихъ мѣстъ того же Писанія, откуда видно, что Самъ Богъ является Творцемъ человѣческихъ душъ безъ всякаго, повидимому, участія родителей. Такъ въ книгѣ Екклесіастъ говорится: „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ; а духъ возвратится къ Богу, Который и далъ его“ (Еккл. 12, 7). Но какъ ни ясно эти слова говорятъ 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 Екклесіастъ черты, относимыя имъ къ каждому человѣку, беретъ съ человѣка перваго, созданнаго Богомъ по тѣлу изъ земной персти, а по душѣ чрезъ вдунуеніе Божіе, можно безъ большого насилія понять означенныя слова такъ, что Богъ есть податель душъ человѣческихъ не въ смыслѣ непосредственнаго творца ихъ, а только въ смыслѣ общаго виновника всего“ <sup>2)</sup>.

Точно также могутъ быть истолковываемы и всѣ другія мѣста Писанія (Пс. 32. 15; Ис. 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 „сердцевъ“, „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 скудно 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

<sup>1)</sup> Ibid. 131.

<sup>2)</sup> Ibid. 311.



сказать, чтобы употребляемого здѣсь наименованія Бога отцемъ духовъ или душъ человѣческихъ вовсе нельзя было безъ особеннаго насилія объяснять въ смыслѣ первоосновного или главнаго виновника, которому въ своемъ послѣднемъ основаніи обязано своимъ происхожденіемъ какъ все вообще въ мірѣ, такъ въ особенности души человѣческія<sup>1)</sup>.

Не находя въ св. Писаніи вполне 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 измѣняя и дополняя мнѣнія философовъ, высказывали свои особые мнѣнія и предположенія по этому предмету. Мы не станемъ излагать мнѣнія древне-языческихъ философовъ,—Пифагора, Платона, Плотина<sup>2)</sup>, Эмпедокла<sup>3)</sup>, въ связи съ которыми развивалось ученіе о происхожденіи души человѣческой у св. отцевъ. Несомнѣнно, что хотя вліяніе ихъ по настоящему вопросу весьма замѣтно сказалось, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ имѣть въ виду, что окончательное раскрытіе 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 рѣшеніе у св. отцевъ церкви, но постепенно выяснялся и раскрывался до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, христіанскою 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 рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ: 1) гипотеза предсуществованія душъ, 2) гипотеза креацианизма или продолжающагося творенія души, 3) гипотеза генераціанизма или традиціонизма, признающая непосредственную передачу или

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: „сотворимъ челоѣка 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, говорятъ онъ, что души ниспосылаются въ тѣла съ неба; другіе,—что они приходятъ въ бытіе вмѣстѣ съ тѣломъ, творимыя Богомъ; третьи, признавая, что челоѣкъ созданъ по образу Божію, думаютъ, что души происходятъ путемъ обыкновеннаго 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“<sup>1)</sup>. 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 удостоѣряетъ фактъ чрезвычайной трудности окончательнаго рѣшенія 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 челоѣческій не можетъ постигнуть того, „какимъ образомъ сущность души нашей производится и является къ бытію“, и что „по сему случаю пали тѣ, которые высказывали свое превратное понятіе о (душѣ)“<sup>2)</sup>.

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.

1) Ibid. стр. 313.

2) Блаж. Θεодор. О челоѣкѣ. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

3) Оп. Пр. догм. богосл. Еп. Сильв., т. III. стр. 319.



терныя черты распространившихся повсюду современныхъ учений о происхожденіи душъ человѣческихъ и отецъ западной церкви бл. Іеронимъ. Но и въ его ученіи по настоящему предмету, какъ и въ сужденіяхъ о томъ Св. Григорія Нисскаго, мы не только не видимъ увѣреннаго тона, но усматриваемъ даже нѣкоторое недоумѣніе, выражаемое св. отцемъ церкви касательно того, какому же изъ всѣхъ означенныхъ мнѣній слѣдовать. 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, соединятся съ человѣческими тѣлами? Или, дѣйствительно, какъ и учитъ Церковь, на основаніи словъ Спасителя: *Стенъ мой досель дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* <sup>1)</sup> и словъ Захаріи: *созидаю духъ челоука въ немъ* <sup>2)</sup> и Псалмопѣвца: *создавый наединѣ сердца ихъ* <sup>3)</sup>,—ежедневно творить (fabricatus) души Богъ, Коего хотѣніе есть уже дѣло и Который не перестаетъ быть Творцомъ“.

Если не обращать вниманія на нѣкоторые оттѣнки въ каждой изъ трехъ указанныхъ гипотезъ, то они будутъ единственными и характерными не только въ періодъ патристическій, 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 направленіе ученія по каждому изъ трехъ указанныхъ учений 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 интере-

<sup>1)</sup> Іоан. 5. 17.

<sup>2)</sup> Захар. 12. 1.

<sup>3)</sup> Псал. 32. 15.

сахъ догматическихъ, такъ и въ смыслѣ установки въ церковномъ ученіи одинаковаго 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 свидѣтельствуется объ этомъ бл. Θεодоритъ, 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 котораго содѣлавшіе какой-либо грѣхъ высылаются въ тѣла, дабы они, очистившись чрезъ сіе наказаніе, возвратились въ собственное мѣсто“ <sup>1)</sup>.

Благодаря авторитетному вліянію этихъ философовъ, это ученіе вскорѣ нашло многочисленныхъ послѣдователей не только среди язычниковъ, но и христіанъ. 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, Антитанты и Ефтихиты „единогласно утверждали, что души человѣческія существуютъ раньше тѣлъ и потомъ уже, когда появляются

<sup>1)</sup> Блаж. Θεод. „О челоука“ Хр. чт. 1844. IV. 218; Сп. его же „О природѣ челоука“ Хр. чт. 1846. IV. 50.



тѣла, *они* вселяются въ нихъ" <sup>1)</sup>. 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, имѣетъ для насъ особенное значеніе какъ по числу послѣдователей ея среди христіанъ, такъ и по ея наибольшимъ противорѣчіямъ христіанской догматикѣ. Въ числѣ послѣдователей Оригена по этому вопросу мы встрѣчаемъ такихъ отцевъ и учителей церкви, какъ Піерій Александрійскій, Дидимъ Александрійскій, св. Памфилъ, св. Меѳодій, Синезій, Іоаннъ Іерусалимскій, Арновій, Викторинъ и Евагрій. Но съ другой стороны, никакое другое ученіе не встрѣчало и столь рѣшительныхъ опроверженій со стороны св. отцевъ и христіанскихъ писателей, какъ тоже Оригеново. Оно, можно сказать, послужило главною причиною скорѣйшаго уясненія и раскрытія церковію одного изъ труднѣйшихъ вопросовъ христіанскаго вѣроученія, вопроса о происхожденіи душъ послѣ грѣхопаденія прародителей. Подлинное ученіе Оригена можно представить въ слѣдующемъ видѣ <sup>2)</sup>.

Гипотезою о предсуществованіи душъ, по ученію Оригена, предполагается, что души въ самомъ началѣ, еще до созданія чувственнаго міра, бывъ сотворены совершенно одинаковыми по своей природѣ, въ послѣдствіи времени, смотря по степени большаго или меньшаго охлажденія въ своей любви къ Богу, больше или меньше ниспали въ своемъ нравственномъ отношеніи, и что, поэтому, онѣ въ видахъ наказанія и исправленія, посылаются Богомъ въ тѣ или иныя тѣла, соотвѣтственно съ ихъ прежними состояніями и заслугами, а также соотвѣтственно съ тѣмъ обрекаются на тѣ или иныя внѣшнія состо-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> 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 ея легко разрѣшалось непонятное и для всѣхъ загадочное явленіе неравенства между людьми какъ по ихъ духовнымъ дарованіямъ, такъ и въ отношеніи къ ихъ внѣшнимъ состояніямъ и условіямъ, распредѣляемымъ 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 распредѣлены 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 Іисуса 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, но имже дано есть" <sup>1)</sup> Итакъ, неужели „ничего не значатъ: ни владычественный умъ, ни трудъ, ни слово, ни любомудріе, ни цость, ни бдѣніе, ни возлежаніе на голой землѣ, ни источаемые потоки слезъ..., но по такому то предъизбранію и Іеремія освящается, и иные отдѣляются еще въ утробѣ матерней" <sup>2)</sup>. Предостерегая отъ такого ложнаго, хотя и естественнаго вывода и объясняя истинное значеніе словъ, сказанныхъ Господомъ, св. Григорій Богословъ вмѣстѣ съ тѣмъ выражалъ справедливое опасеніе, чтобы въ объясненіе подобныхъ явленій неравенства между людьми не было примѣшиваемо ученіе о предсуществованіи душъ. „Боюсь, говоритъ онъ, чтобы не присоединялась къ сему нелѣпная мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потому уже соединена съ симъ тѣломъ, и за тамошнюю жизнь одни получаютъ здѣсь даръ пророчества, а другіе, жившіе тамъ худо, осуждаются" <sup>3)</sup>.

Гипотеза предсуществованія душъ, по мнѣнію Оригена, есть лучшее оправданіе мудрости и правды Божіей. Судьба Іакова и Исава, опредѣлившаяся еще до ихъ рожденія, въ смыслѣ предъизбранія одного къ господству, а другого къ по-

<sup>1)</sup> Гр. Богос. III. 226. <sup>2)</sup> Гр. Бог. III. 226. <sup>3)</sup> Ibid., 226.



рабоченію (Рим. 9. 11—13), была бы совершенно необъяснима съ точки зрѣнія Правды Божіей, если не предположить, что Іаковъ и Исавъ, прежде чѣмъ родились и сдѣлали что-либо доброе или злое въ этомъ чувственномъ мірѣ, уже существовали и жили въ мірѣ духовномъ, успѣвъ тамъ обнаружить свои различныя состоянія и склонности, соотвѣтственно съ чѣмъ и предназначена была имъ различная на землѣ участь; также произошло и то, что, тогда какъ одного Богъ возлюбилъ, другого возненавидѣлъ. Между тѣмъ, по Оригену, подобное разсужденіе имѣетъ мѣсто и въ примѣненіи къ общему, замѣчаемому между всѣми людьми, неравенству, по ихъ внѣшнимъ земнымъ условіямъ и состояніямъ. При взглядѣ на это неравенство людей, тоже можно спросить: „неужели неправда у Бога“? и также нужно отвѣчать: „никогда, никогда“.—Но почему же? Конечно, потому, что, подобно тому, какъ Іаковъ и Исавъ и всѣ люди, прежде чѣмъ имъ родиться на этотъ свѣтъ, уже существовали и жили, какъ духи, въ до-мірное время, тогда уже успѣли обнаружить свою значительную разность въ умственномъ и нравственномъ состояніяхъ, вслѣдствіе чего и посылаются въ различныя чувственныя тѣла, а также обрекаются на разныя въ этой земной исправительно-воспитательной жизни внѣшнія условія и положенія <sup>1)</sup>. „Мудрость и правда Божія требуютъ, чтобы дары природы и благодати были распредѣлены всѣмъ одинаково; только свободная дѣятельность духовъ, только ихъ собственныя заслуги, или преступленія, могли быть причиною того, что ихъ судьба столь различна“ <sup>2)</sup>.

Самое наименованіе души и соединяемое съ нимъ понятіе служитъ къ оправданію той же теоріи предсуществованія душъ. Такъ какъ на греческомъ языкѣ душа называется *ψυχή*, а съ словомъ *ψυχή* соединяется понятіе о холодѣ, то надобно думать, что духъ, охладѣвъ въ любви къ Богу, содѣлался душою, а потому и заповѣдуются, чтобы мы преуспѣвали въ любви къ Богу, и такимъ образомъ возвышали свою душу до

<sup>1)</sup> De princip. lib. 1. c. 6. n. 2; c. 8. n. 2. lib. 11. c. 1. n. 1; c. 9. n. 3, 5—7. lib. III. c. 3 n. 3, 5; c. 5. n. 4. См. Оп. пр. догм. бог. еп. Сильв.

<sup>2)</sup> Ibid. IV.

состоянія духа. Поелику же первоначально не всякій 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 человекъ является на свѣтъ <sup>1)</sup>.

Подобнымъ образомъ и тѣло, какъ темница души, во всемъ является приспособленнымъ для обитанія этой послѣдней. Тѣла, въ которыя души должны были низойти по своему паденію, представляютъ видъ и свойства душъ, принятыхъ ими, и служатъ 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 принадлежитъ. 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 человека отличенъ отъ вида другихъ. И съ извѣстнымъ состояніемъ духа точно гармонируетъ тѣло имъ посылаемое: уродство и красота, болѣзнь и здоровье, острота и тупость способностей, даже внѣшнія житейскія отношенія, до малѣйшихъ подробностей, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуютъ прежнему поведенію духовъ <sup>2)</sup>.

Дабы болѣе оправдать и подкрѣпить свои предположенія, Оригенъ ссылается на тотъ фактъ, что многіе люди съ самаго младенчества обнаруживаютъ крайне злыя расположенія и склонности, являясь какъ бы одержимыми демонами, тогда какъ, наоборотъ, другіе уже отъ груди матерней являются несказанно добрыми, кроткими, благопослушными и даже таковыми бываютъ еще во чревѣ матернемъ, привлекая этимъ къ себѣ благоволеніе Божіе, что видно на примѣрахъ Іакова (Рим. 9—11—13), Іереміи (Іерем. 1, 5) и Іоанна Крестителя (Лук. 1—14) <sup>3)</sup>.

Наконецъ Оригенъ указываетъ еще на общее всѣмъ людямъ

<sup>1)</sup> Ibid. II. 8.

<sup>2)</sup> De orat. p. 236. In Num. 278. In Ioh. XX. 310. C. Cels. IV. 534. Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. lib. 1. c. 7. n. 4. lib. II. c. 8. n. 4. lib. III. c. 3 n. 5.



высшее званіе божественнаго, какъ на такое званіе, которое будто-бы по своему существу есть ничто иное, какъ припоминаніе чего-то, повидимому, нѣкогда извѣстнаго, и на этомъ основаніи опять находятъ умѣстнымъ предположить, что души человѣческія являются въ сей жизни съ готовымъ духовно-нравственнымъ достояніемъ, изъ прошлой жизни, съ готовыми нажитыми тамъ настроеніями и расположеніями <sup>1)</sup>).

Ученіе Оригена произвело большую тревогу и опасенія среди благонамѣренныхъ и благочестивыхъ отцевъ церкви. Слова о знаменитомъ учителѣ распространилась 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 прочитавъ 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 Дидима, 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 безсмертны, 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, колеблется сомнѣніемъ, справедливо-ли такое ученіе, или нѣтъ. Прошу тебя, владыко, открой мнѣ истину, дабы я твердо держался ея и не погибъ“ <sup>2)</sup>).

Но такъ какъ и въ самой церкви не было опредѣленнаго сужденія по сему важному вопросу, то благочестивые учителя на первыхъ порахъ уклонялись отъ его разрѣшенія. Лучше невѣдѣніе въ доброй вѣрѣ, нежели ложное мудрованіе, оскорбляющее Бога, думали они. Въ такомъ же духѣ отвѣчалъ и Авва Варсонофій вопрошавшимъ его: „Если хочешь спастись, говорилъ онъ, не вдавайся въ такія мудрованія“ <sup>3)</sup>. Неложное

<sup>1)</sup> De orat. л. 24. Contr. Cels. lib. 1. п. 33. Ibid.

<sup>2)</sup> Ученіе св. Варсонофія о мнѣніяхъ Оригена, Евагрія, Дидима. Хр. Чт. 1827. XXV. 257.

<sup>3)</sup> Ibid. стр. 262.

основаніе для такого отвѣта было умолчаніе самимъ Писаніемъ о происхожденіи душъ. Если само Откровеніе не даетъ намъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ, думали нѣкоторые отцы церкви, то, конечно, потому, что не находятъ его для насъ полезнымъ, или необходимымъ. „Ученики Христовы сему не учили“, отвѣчалъ въ томъ же духѣ другой Авва Іоаннъ <sup>1)</sup>; притомъ же „принимающіе слово истины сего не принимаютъ“ <sup>2)</sup>. 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“ <sup>3)</sup>.

Гипотеза предсуществованія душъ не нашла себѣ полного 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. Θεодоритъ, Иринеи, Тертуллианъ, Григорій Нисскій, Варсонофій, Софроній, митр. Іерусалимскій, Іоаннъ Дамаскинъ, Григорій Богословъ, Григорій Назіанзенъ, Кириллъ и Климентъ Александрійскіе и Епифаній Кипрскій, бл. Іеронимъ, 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 ссылкой 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-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 262.

<sup>3)</sup> Св. Іоаннъ Дамаск. „По св. Велик. суб.“ Хр. Чт. 1846. II. 49.



вали прежде тѣлъ, 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 Церкви<sup>1)</sup>. Между тѣмъ, св. Григорій Назіанзенъ, въ рѣчи своей о предызбраніи выражалъ крайнее опасеніе, чтобы возвышенное ученіе о семъ не было повреждено нелѣпымъ мнѣніемъ о предсуществованіи душъ. „Боюсь, говорилъ онъ, чтобы (къ ученію о предызбраніи) не присоединилась нелѣпая мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потомъ уже соединена съ тѣломъ; допустить сіе крайне нелѣпо и не сообразно съ ученіемъ Церкви“<sup>2)</sup>.

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 тѣлъ, перетолковывая также и его нѣкоторыя слова. Но онъ въ 3-й книгѣ своего сочиненія о чело-вѣкахъ ясно и сильно опровергаетъ (сіе ученіе), какъ и блаж. Давидъ, св. Іоаннъ и Аѳанасій и всѣ прочіе святители и учителя церкви“<sup>3)</sup>.

Слабѣйшая сторона гипотезы предсуществованія душъ, 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 чело-вѣческія, говоритъ Иринеи Ліонскій, существовали гдѣ-либо до вселенія ихъ въ тѣла, то въ ихъ памяти и сознаніи не сомнѣнно остались бы какія-нибудь воспоминанія изъ этого періода ихъ жизни. Между тѣмъ всякій по собственному опыту можетъ сказать, что никакого періода 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“<sup>4)</sup>. Какъ бы въ предупрежденіе этого возра-

<sup>1)</sup> Уч. св. Варсоноф. о мнѣн. Оригена, Евагр. и Дид. Хр. Чт. 1827. XXV 265. 266.

<sup>2)</sup> Сл. Зл. на Мѳ. 19. I. ч. III, стр. 224.

<sup>3)</sup> Уч. св. Варсоноф. о мнѣн. Ориг., Евагр. и Дид. Хр. Чт. 1827. XXV 265. 266.

<sup>4)</sup> Irenaei Lib. II, cap. XXX III. 2 См. у Камменскаго, 141.

женія Платонъ замѣчаетъ, что „души чело-вѣческія, ниспедши на землю для того, чтобы соединиться съ тѣлами, позабыли о своемъ первобытномъ состояніи, но могутъ приводить себя на память это состояніе. Такая цѣль достигается посредствомъ созерцанія предметовъ и познанія идей. Можно даже сказать, что наше познаніе не иное что, какъ воспоминаніе“<sup>1)</sup>.

Тертуллианъ не только опровергаетъ это мнѣніе Платона, но даже смѣется надъ нимъ. „Какимъ образомъ, пишетъ онъ, ты можешь доказать, что душа потеряла сознаніе идей, облекшись тѣломъ, когда ты самъ уподобляешь ее Богу и считаешь вѣчною? Вѣчному и божественному не свойственно забвеніе.

Если эта божественная субстанція не способна была сохранить память о первобытномъ состояніи, то какимъ образомъ можетъ возвратитъ ее? Ты говоришь, что душа имѣетъ 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, слѣдовательно, 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 еслибы 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“<sup>2)</sup>.

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-

<sup>1)</sup> Фил. от. и уч. цер. К. Скворц. стр. 168. См. мнѣніе о томъ же Оригена. См. выше.

<sup>2)</sup> 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 непамято-способными вслѣдствіе соединенія ихъ съ тѣлами опровергается нашимъ собственнымъ опытомъ, изъ котораго мы знаемъ, что ихъ связь съ тѣлами нисколько не служитъ причиною забвенія, а напротивъ, по свидѣтельству св. Иринея Ліонскаго, является лучшимъ условіемъ для познанія и памятованія предметовъ міра вещественнаго и духовнаго <sup>1)</sup>. Что касается „сосуда забвенія“, на который указывали для объясненія домірнаго состоянія душъ, то этотъ вымеселъ 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 упоеваются отъ того духа, который начальствуетъ надъ этимъ вступленіемъ... 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“ <sup>2)</sup>.

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, рассуждаетъ св. Ириней Ліонскій, „если они выселялись для полной дѣятельности, то имъ должно было помнить то, что сдѣлано прежде, дабы воспользоваться, чего не доставало, а не трудиться такъ жалко, вертясь непрерывно возлѣ одного и того же“ <sup>3)</sup>.

Тертуллианъ видитъ несообразность именно въ томъ, что

<sup>1)</sup> Оп. пр. дог. Бог. еп. Сильв. III, стр. 314.

<sup>2)</sup> Irenaei lib. car. III. 2; См. у Камм. Сист. св. уч. св. отц. и. О душѣ чел. стр. 140—141.

<sup>3)</sup> 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 содѣянныхъ грѣховъ никакое покаяніе и исправленіе немыслимо и невозможно <sup>1)</sup>.

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 неискоренимыя въ нихъ влеченія къ добру и стремленія къ горнему, небесному и божественному <sup>2)</sup>. Всѣ эти увѣренія имѣютъ явно насильственный 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 несообразно съ ученіемъ Церкви, то пусть другіе забавляются такими ученіями, намъ же забавляться такими толками не безопасно“ <sup>3)</sup>.

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 человекъ, послѣ своего рожденія, принимаетъ

<sup>1)</sup> Еп. Сильв. Оп. пр. догм. бог. т. III, стр. 315.

<sup>2)</sup> Еп. Сильв. Оп. прав. догм. бог. стр. 321, т. III.

<sup>3)</sup> 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“ <sup>1)</sup>, то это мнѣніе, какъ вѣльное измышленіе матеріалистовъ, уничтожающее самую субстанціальность душевнаго начала, нашло себѣ въ своемъ мѣстѣ надлежащую оцѣнку.

Ученіе же о переселеніяхъ или странствованіяхъ душъ оцѣнено по достоинству св. Григоріемъ Богословомъ, Василиемъ Великимъ, Тертуліаномъ и др.

Ученіе о *переселеніи душъ* одно изъ древнѣйшихъ ученій, коему слѣдовали еще древніе индѣйцы, египтяне и другіе народы древнаго востока. Въ христіанскомъ же мірѣ оно встрѣчалось по преимуществу у еретическихъ гностиковъ. Пифагоръ, Платонъ и Плотинъ, эти главные виновники распространенія этого ученія, по словамъ бл. Θεодорита, 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—въ львовъ, коварныя—въ лисицъ; и другія тому подобныя выдумали нелѣпости“ <sup>2)</sup>. 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 человеческой. Фантастичность этого ученія и его пустоту и нелѣпость отмѣчаетъ и св. Григорій Богословъ. „Не умныхъ людей ученіе, а пустая книжная забава, говоритъ онъ въ своемъ трактатѣ „о душѣ“, будто бы душа постоянно мѣняетъ 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 Иксиона, заставляютъ ее быть то звѣремъ, то растеніемъ, то человѣкомъ, то птицею, то змѣею, то рыбою, а иногда тѣмъ и другимъ по два раза, если такъ оборотится колесо. Гдѣ же этому конецъ?“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Бл. Θεол. „О человѣкѣ“. Хр. Чт. 1844. IV. 218.

<sup>3)</sup> О душѣ, т. III. ч. 4. стр. 241, 242.

Съ какой бы стороны мы ни взглянули на ученіе о странствованіи душъ, оно одинаково будетъ несостоятельно. Въ нашемъ наблюденіи за жизнію растеній и животныхъ мы не встрѣчали фактовъ, подтверждающихъ это праздное измышленіе. Согласно этому ученію, въ дѣйствительности должны быть и въ растительномъ и въ животномъ царствахъ животныя и растенія одухотворенныя 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 соленой влагой“ <sup>1)</sup>. 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 плотію,—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, свойственныя 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 носилъ я напередъ, какую потомъ, 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?“ <sup>2)</sup>.

Св. Василій Великій не могъ вспомнить безъ негодованія о бредняхъ угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородною, и говорить о себѣ,

<sup>1)</sup> О душѣ, т. III. ч. 4. стр. 242.

<sup>2)</sup> 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 усиленіемъ готовъ утверждать, что когда писали сіе, были бессмысленнѣе рыбъ“<sup>1)</sup>.

Такое же мнѣніе христіанскаго апологета Тертуліана: „Странно, восклицаетъ онъ, мнѣніе Платона и Пифагора, которые доказывали, что живущіе рождаются отъ умершихъ! Въ началѣ вещей были только живые, а умершіе явились впоследствии: 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 слѣпога, дѣтству—старость, мудрости—безуміе. При томъ, по вашей гипотезѣ, каждый долженъ родить 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 человека для того, чтобы или наградить, или наказать ее. Но эта цѣль была бы достигнута тогда, если бы душа понимала жизнь прежнюю. Но опытъ говоритъ противное“<sup>2)</sup>.

Такое же отношеніе къ ученію о происхожденіи душъ мы видимъ и со стороны другихъ церковныхъ писателей. Всѣ они признаютъ это ученіе не болѣе какъ простою „баснею“<sup>3)</sup>, „нелѣпымъ и страннымъ пустословіемъ“<sup>4)</sup>, „пустою книжною забавою“, перенесенною въ христіанство „изъ языческихъ баснословныхъ ученій“<sup>5)</sup>, достойною „крика какихъ-либо лягушекъ и галокъ и безсловесныхъ рыбъ“<sup>6)</sup>.

Гипотеза предсуществованія душъ, при множествѣ слабыхъ въ ней сторонъ, давали широкій просторъ для отрицательной критики. Можно было вполне ограничиться изложеніемъ указанныхъ недостатковъ гипотезы, еслибы въ лицѣ Григорія

Нисскаго она не нашла себѣ самаго рѣшительнаго противника, который притомъ же, какъ глубокомысленный философъ, рассматриваетъ ее съ такихъ сторонъ, съ которыхъ она не подвергалась оцѣнкѣ у другихъ христіанскихъ писателей, и признаетъ это ученіе, какъ опасное<sup>1)</sup>, заслуживающимъ изученія со всѣхъ сторонъ<sup>2)</sup>.

Прежде всего св. Григорій Нисскій даетъ полную и всестороннюю оцѣнку ученія о предсуществованіи душъ съ точки зрѣнія человеческого разума; причемъ находитъ это ученіе во всѣхъ его видахъ несостоятельнымъ и полнымъ всякихъ противорѣчій и другихъ нелѣпостей<sup>3)</sup>.

Съ метафизической точки зрѣнія ученіе о предсуществованіи душъ является несостоятельнымъ въ томъ отношеніи, что „оно смѣшиваетъ несмѣшиваемое и соединяетъ несообщаемое“<sup>4)</sup>, сливаетъ свойства естества, смѣшиваетъ и путаетъ между собою всѣ вещи—безсловесное, словесное, чувствующее и безчувственное“<sup>5)</sup>. Камни и растенія, растенія и животныя, животныя и люди—всѣ эти виды бытія, какъ жилище того же духа, ничѣмъ существеннымъ другъ отъ друга не отличаются, ибо „одна и та же душа нынѣ дѣлается словесною и разумною..., потомъ опять кроется въ норы съ пресмыкающимися, или присоединяется къ стаду птицъ..., или дѣлается плотояднымъ, или живетъ подъ водою, или переходитъ въ безчувственное“<sup>6)</sup>... Тѣмъ болѣе уничтожается всякое различіе между самими людьми, въ которыхъ обитаютъ одни и тѣ же духи, различающіеся только степенью нравственнаго паденія, уничтожается различіе половъ и отвергается существенная связь тѣла съ душою. „Души изъ женскихъ тѣлъ (свободно) переходятъ въ мужскую жизнь или наоборотъ, въ женщинахъ бывають души, разлучившіяся съ тѣлами мужскими“<sup>7)</sup>.

Отсюда, наконецъ, въ силу требованій строгой послѣдовательности можно прійти къ мысли о необходимости самаго уничтоженія души. Подводя итогъ изложеннымъ выше мыслямъ,

1) Св. Вас. Вел. ч. I, стр. 139.

2) Ibid. 12. 40.

3) Бл. Феодор. О человекѣ. Хр. Чт. 1844. IV. 218

4) Св. I. Дамас. На св. вел. суб. Хр. Чт. 1846. II. 49

5) Гр. Бог. О душѣ, стр. 241.

6) Гр. Нис. Объ устр. чел. 193—194.

1) Гр. Бог. т. 1, стр. 227.

2) Св. Гр. Нис. Объ устр. человека, 193.

3) Объ устр. человека 193.

4) О душѣ. 288.

5) Ibid. 283.

6) Ibid. 284.

7) О душѣ. 288. 289.



св. Григорій Нисскій въ обличеніе защитниковъ этого ученія высказываетъ наконецъ и этотъ близкій къ полному абсурду выводъ объ окончательномъ истлѣніи и самоуничженіи души. Въ самомъ дѣлѣ, „душа, однажды поползнувшаяся къ жизни высшей, не возможетъ остановиться ни на какой мѣрѣ порока, но по склонности 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“<sup>1)</sup>.

Мало этого, по психологическимъ законамъ душевной жизни, соединеніе падшей 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 „неоставляющая тамъ, гдѣ она была“<sup>2)</sup>. Поэтому если она еще до соединенія съ тѣломъ, въ сферѣ чистыхъ духовъ, приобрѣла склонность къ злу, то въ чувственномъ и страстномъ тѣлѣ она „по необходимости должна сдѣлаться болѣе порочною“<sup>3)</sup> „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 прекратитъ дальнѣйшаго поступленія къ злу, когда достигнетъ природы неразумной, ибо зло кончается тамъ, гдѣ начинается упражненіе въ добродѣтели, которая между тѣмъ не можетъ быть свойственна неразумнымъ животнымъ. Потому душа въ постоянной смѣнѣ всегда будетъ впадать въ худшее, а та природа, въ которой она заключается, будетъ искать природы худшей“<sup>4)</sup>.

Нравственное очищеніе падшихъ душъ отъ порока, съ точки зрѣнія защитниковъ ученія о предсуществованіи душъ, не-

<sup>1)</sup> Объ устр. челов. стр. 195—196.

<sup>2)</sup> О душѣ, стр. 287.

<sup>3)</sup> Объ устр. человѣка, стр. 194.

<sup>4)</sup> 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 добраго противное; напротивъ того, по свойству сѣмени ожидаемъ и плодовъ“<sup>1)</sup>. Въ силу же присущихъ духовной природѣ человѣка двухъ противоборствующихъ другъ другу законовъ, изъ которыхъ одинъ движетъ насъ къ добру, а другой—къ злу<sup>2)</sup>, мы самымъ происхожденіемъ своимъ вынуждаемся дѣйствовать и развиваться только въ сторону зла и порока, ибо „если отъ порока приходимъ, то, конечно, и живемъ во всемъ сообразно съ порокомъ“<sup>3)</sup>. Прозвольное 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 причиною жизни признается порокъ, тѣ не пришли бы къ пожеланію добродѣтели, такъ какъ это не въ природѣ“<sup>4)</sup>.

Возвышенная нравственная цѣль, ради которой падшія души посылаются въ тѣла людей и другихъ существъ для исправленія, также не соотвѣтствуетъ 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, отождествляя ихъ до полного сліянія. 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

<sup>1)</sup> О душѣ, стр. 129.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> О душѣ, стр. 191.

<sup>4)</sup> Ibid, стр. 292.



утверждаютъ, почитается неизмѣннымъ, то какъ въ неизмѣнномъ имѣетъ мѣсто страсть? И если дальше, естество страстно, то какъ въ страстномъ преслѣдуетъ безстрастіе? Очевидно, что они смѣшиваютъ и соединяютъ природу бытія духовнаго, чувственнаго, разумнаго, съ неразумнымъ и безчувственнымъ<sup>1)</sup>.

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 нравственнаго 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 нравственнаго 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, круговращаясь на небѣ, опутывается порокомъ, и имъ совлеченная въ жизнь вещественную, снова возносится отсюда къ жителству на высотѣ“<sup>2)</sup>. Ничѣмъ, кромѣ справедливаго указанія на ихъ самопротиворѣчіе, „потому что охудавшее, по мнѣнію ихъ, ведетъ къ прекрасному, а почитаемсе лучшимъ даетъ въ душѣ поводъ наклонности къ худшему“<sup>3)</sup>.

Слабою стороною гипотезы предсуществованія душъ является и то, что она не объясняетъ намъ надлежащимъ образомъ самаго происхожденія людей. Если человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и тѣло рождается путемъ естественнымъ отъ родителей, то когда привходитъ въ него душа? Если въ моментъ зачатія тѣла, какъ думаютъ и сами сторонники сего ученія, то какимъ образомъ душѣ становится извѣстнымъ этотъ моментъ и почему зачатіе тѣла и паденіе души совершается одновременно, не имѣя между собою никакой причинной связи. Чтобы отвѣтить на эти вопросы, остается предпо-

<sup>1)</sup> О душѣ, стр. 287. 288.

<sup>2)</sup> О душѣ, стр. 287.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 288.

ложить, „что душа любопытствуетъ знать, когда сходятся живущіе въ супружествѣ, или наблюдаетъ зачатіе младенцевъ, чтобы войти въ раждающіяся тѣла“. Но и здѣсь возможны случайности. „А если мужъ окажется отъ брака, а жена освободится отъ мукъ роженія, то неужели тогда и порокъ не обременяетъ души?... Въ такомъ случаѣ, быть можетъ, „бездомною и скиталицею будетъ душа блуждать посреди, отпавъ отъ небснаго и не получивъ, если такъ случится, на долю себѣ тѣла“<sup>1)</sup>. Отсюда выходитъ, что жизнь человѣческая имѣетъ 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 событіемъ то безъ сомнѣнія, дѣлается случайнымъ и продолженіе оной“<sup>2)</sup>. Всякая причина должна имѣть связь и сродство 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 міръ“, а отъ дурного случая получили свое начало. Въ связи съ этимъ и дальнѣйшая жизнь наша опредѣляется не волею Божіею и Его Божественнымъ промысломъ, а тѣмъ же случаемъ. И не только наша жизнь, но и всякая другая будетъ управляться внѣ зависимости отъ Божественнаго промысла все тѣмъ же „самовольнымъ и случайнымъ движеніемъ“. Неудержимое стремленіе къ злу существъ, призванныхъ къ бытію дурнымъ и злымъ случаемъ, будетъ естественнымъ. Нравственное влеченіе 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“<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ человѣкъ лишается всякаго достоинства, превращается въ простую случайность неразумной судьбы, всецѣло подчиняясь ея господству.

<sup>1)</sup> О душѣ и воскр. 290.

<sup>2)</sup> Ibid. 290.

<sup>3)</sup> О душѣ и воскр. 220—231.



Ложная точка зрѣнія на внѣшній міръ, естественно вытекающая изъ гипотезы предсуществованія душъ, по ученію св. Григорія Нисскаго, 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 цвѣтокъ, или будетъ ловить птицъ, или зажжетъ костеръ дровъ?“ <sup>1)</sup> Въ силу нравственныхъ требованій и своего духовнаго сродства онъ „ко всему будетъ расположенъ одинаково“ <sup>2)</sup> и посему „или сдѣлается жестокимъ къ тѣмъ самымъ людямъ, которые пользуются въ природѣ жизнію“ и ничѣмъ не отличаются отъ скотовъ и деревьевъ, или станетъ любить природу и благоговѣть предъ нею, будь это деревья, звѣри и самые гады <sup>3)</sup> Это нравственное безразличіе въ отношеніи къ существамъ и предметамъ внѣшняго 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 самую 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“ <sup>4)</sup>, 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 анаѳема“.

<sup>1)</sup> О душѣ и воскр. стр. 285.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Объ устр. чел. 192.

### Гипотеза традиціонализма.

Почти одновременно съ гипотезой о предсуществованіи душъ въ христіанскомъ мірѣ возникло и распространилось другое ученіе, имѣвшее цѣлію дать болѣе удовлетворительное рѣшеніе вопроса о происхожденіи человѣческихъ душъ. Это ученіе, какъ замѣчено было выше, извѣстно въ богословской наукѣ подъ именемъ генераціанизма или традиціонизма, а въ переводѣ на русскій языкъ извѣстно подъ названіемъ гипотезы переведенія или просто преемственнаго рожденія душъ отъ родителей. Теорія традиціонизма съ особенною полнотою впервые была развита стоиками. Главнымъ же распространителемъ ея въ христіанскомъ мірѣ и послѣдовательнымъ защитникомъ является великій учитель христіанской церкви Тертуліанъ, 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 значенія <sup>1)</sup>, Тертуліанъ со всею рѣшительностью утверждаетъ, что души человѣческія происходятъ не другимъ какимъ способомъ, а только путемъ послѣдовательнаго 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 Тертуліанъ, 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 Тертуліану, зачинается вмѣстѣ съ тѣломъ силою человѣка, ибо въ актѣ зачатія участвуютъ не только тѣло, но и душа съ своими желаніями. Слѣдствіемъ акта бываетъ двойное 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

<sup>1)</sup> Он. пр. дог. бог. Еп. Сильв. III. т. стр. 315.



душа Евы произошла отъ его души“. Ставя вслѣдъ затѣмъ вопросъ, когда же именно душа привходитъ въ человѣка, онъ рѣшительно утверждаетъ, что „съ перваго мгновенія чело-  
вѣкъ имѣетъ душу; обрати вниманіе, говоритъ онъ, на святыхъ женъ: они во чревѣ матери не только дышали, но и пророче-  
ствовали, напр. Ревекка, Елизавета, Марія. Первый крикъ  
новорожденного дитяти свидѣтельствуешь, что оно чувствуетъ  
и понимаетъ. Нѣкоторые даже находятъ въ этомъ крикѣ ди-  
тяти предчувствіе несчастной жизни, въ которую оно имѣетъ  
вступить; если же душа такъ полна предчувствія, то не тѣмъ  
ли болѣе должна быть почитаема разсуждающею“? <sup>1)</sup>

Послѣ Тертуліана трудно указать сколько нибудь видныхъ  
защитниковъ традуціонизма въ ряду западныхъ отцевъ церкви.  
Изъ восточныхъ же отцевъ церкви на сторонѣ традуціонизма  
стояли только Макарій великій и Аѳанасій Пресвитеръ <sup>2)</sup>.

Теорія традуціонизма нѣкоторыми своими сторонами была весьма  
выгодна для еретическую христіанъ и потому была рас-  
пространена и долго держалась среди нихъ. По крайней мѣрѣ,  
по замѣчанію св. Григорія Нисскаго, Аполлинарій вмѣстѣ съ  
традуціоналистами утверждалъ, что „души рождаются, подобно  
какъ отъ тѣлѣ (тѣла). Онъ полагалъ, что душа происходитъ  
черезъ преемство отъ перваго человѣка къ рожденнымъ отъ  
него, подобно какъ чрезъ тѣлесное преемство“ <sup>3)</sup>. Сколько  
можно судить изъ письма бл. Іеронима къ Марцеллѣ, и онъ  
также причислялъ Аполлинарія къ послѣдователямъ того же  
ученія <sup>4)</sup>.

Поддерживаемая великимъ учителемъ христіанской церкви,  
гипотеза традуціонизма въ первое время своего существова-  
нія имѣла успѣхъ среди христіанъ на западѣ. Но скоро зна-  
ченіе ея было ослаблено не менѣе авторитетными учителями  
и отцами церкви, выступившими противъ нея со всею рѣши-  
тельностью. Въ своей оцѣнкѣ достоинствъ и недостатковъ ги-  
потезъ, они тщательно доказали внутреннюю несостоятель-  
ность этого ученія, несогласнаго съ духомъ христіанства, под-

<sup>1)</sup> De anima. 19, 25, 27. См. Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворцова, стр. 171.

<sup>2)</sup> Опр. пр. дог. Ев. Сильв. т. III, стр. 32.

<sup>3)</sup> Св. Гр. Нис. О душѣ. <sup>4)</sup> Опр. пр. дог. Бог. Ев. Сильв. т. III, стр. 323.

вергнувъ обстоятельному разбору всѣ главнѣйшія его поло-  
женія.

Нагляднымъ доказательствомъ гипотезы традуціонизма въ  
глазахъ ея защитниковъ является всѣми наблюдаемый фактъ  
душевнаго сходства дѣтей съ родителями. Но имѣетъ ли этотъ  
фактъ столь всеобщее и безусловное значеніе, чтобы на осно-  
ваніи его утверждать безусловную достовѣрность и несомнѣн-  
ность самой теоріи традуціанизма. „Естество родителя, замѣ-  
чаетъ св. Григорій Богословъ, и его порожденія требуютъ,  
чтобы порожденіе по естеству было тождественнымъ съ родив-  
шимъ“. 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 дѣйствитель-  
ности приходится наблюдать явленія поразительнаго сходства  
дѣтей съ родителями по ихъ духовнымъ дарованіямъ и распо-  
ложеніямъ, но такіе факты сравнительно весьма рѣдки, и, кромѣ  
того, ихъ безусловное значеніе для защитниковъ генераціа-  
низма значительно ослабляется фактами противоположнаго ха-  
рактера въ тѣхъ же самыхъ отношеніяхъ. „Иной, будучи Пав-  
ломъ, произведетъ на свѣтъ сына христоубійцу, беззаконнаго  
Анну или Каіафу, или даже какого-нибудь Іуду. А иной самъ  
во грѣхѣ, какъ Іуда, а именуется родителемъ божественнаго  
Павла или Петра, несокрушимаго камня, которому повѣряются  
ключи“ <sup>1)</sup>. Нерѣдко бываетъ, что отъ однихъ и тѣхъ же ро-  
дителей рождаются дѣти, не имѣющіе одинаковаго сходства не  
только со своими родителями, но и между собою. „Отъ одного  
первороднаго произошли и завистливый Каинъ и добродѣтель-  
ный Авель, приносящій богоугодную жертву“ <sup>2)</sup>.

Еще болѣе поразительно, когда дѣти однихъ и тѣхъ же ро-  
дителей и даже родившіеся отъ нихъ въ одно и тоже время  
бываютъ непохожи другъ на друга и на своихъ родителей. „И  
злонравный Исавъ и благонравный Іаковъ—Исааковы дѣти; и  
что всего замѣчательнѣе, близнецы и дѣти одного отца—ни въ  
чемъ не походятъ одинъ на другого“ <sup>3)</sup>. Такая наслѣдствен-  
ность наблюдается не только въ отношеніи къ нравственнымъ

<sup>1)</sup> Св. Гр. Бог. Похв. дѣйств. ч. V, стр. 68.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> 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, рождаютъ дѣтей весьма умныхъ“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, фактъ душевнаго сходства дѣтей съ родителями, выставленный 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 Тертуліанъ усиливается ослабить нѣкоторыми доводами. Вопреки ученію нѣкоторыхъ, утверждавшихъ, что весь человѣческій родъ по особенностямъ ихъ духовной природы можно раздѣлить на три класса: физиковъ, психиковъ и пневматиковъ, апологетъ говоритъ, что „различіе душъ, для которыхъ источникомъ служитъ душа Адама, произошло отъ причинъ случайныхъ, и слѣдовательно, есть нѣчто прившедшее, 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 несотворенное остается недвижимымъ и неизмѣняемымъ, а это прилично единому Богу. Св. Писаніе говоритъ, что Богъ можетъ и отъ „камene сего воздвигнуть чада Аврааму“<sup>2)</sup>.

Сила убѣдительности и доказательности приведеннаго оправданія сама собою очевидна.

Но гипотеза традиціонизма въ своихъ выводахъ, изъ нея 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 онѣ суть ничто иное, какъ части или отпрыски той же общечеловѣческой или родовой души Праотца. Отсюда слѣ-

дуетъ, 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<sup>1)</sup>.

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 кровнаго и неразрывнаго 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; сокрушаешься, когда тѣло изнемогаетъ, и радуешься, когда оно цвѣтетъ. Отецъ и досточтимая мать больше болѣзнуетъ 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 тебя матерью, то относительно худшей части“<sup>2)</sup>.

Не находить для себя подтвержденія это ученіе и въ сви-

<sup>1)</sup> Лакт. О творч. Бож. гл. XVIII. стр. 313.

<sup>2)</sup> De anima 20. 21. См. Фл. отн. и уч. церкв. К. Скворцова. Стр. 171—172.

<sup>1)</sup> Лакт. о творч. Бож. гл. XVIII стр. 312.

<sup>2)</sup> Св. Гр. Бог. Похвала дѣвству. ч. V, стр. 64.



дѣтельствѣ нашего внутреннего самосознанія, этомъ лучшемъ, по увѣренію св. отцевъ <sup>1)</sup>, 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 опытѣ, мы не находимъ данныхъ для удостовѣренія той истины, чтобы души человѣческія могли изъ себя производить подобныя же существа. Душевная жизнь представляетъ безконечный рядъ опытовъ продуктивности мыслей, чувствъ и желаній, выражающихся 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 особенною твердостью возставалъ противъ теоріи традиціонизма христіанскій писатель Лактанцій. Если душа, рассуждаетъ онъ, въ силу своей простоты, исключаящей дѣлимость, не можетъ удѣлять отъ своего существа новаго начала жизни, то нельзя ли допустить, что души родителей имѣютъ способность просто производить существа себѣ подобныя. Допускать такое предположеніе нельзя безъ противорѣчія основнымъ законамъ природы. По естественнымъ законамъ природы каждая тварь имѣетъ способность производить только себѣ подобное существо. Но чтобы тварь, оставаясь тварью, могла произвести другую тварь иной природы,—это внѣ естественныхъ законовъ природы. Тѣмъ болѣе нелѣпо допустить, чтобы человѣкъ, существо чувственно-тѣлесное, могъ быть творцомъ духовно-разумной сущности. „Отъ смертнаго человѣка, говоритъ Лактанцій, ничто не можетъ родиться, что не было бы смертно, также какъ онъ“ <sup>2)</sup>. Потому человѣкъ (можетъ быть) „бываетъ отцемъ не цѣлаго человѣка“, въ полномъ составѣ духовно-тѣлесной природы, „но только плоти и крови“ <sup>3)</sup>.

Допустивъ вмѣстѣ съ традиціоналистами, что души переходятъ

<sup>1)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

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 обоихъ <sup>1)</sup>. Сами традиціоналисты на поставленный вопросъ отвѣчаютъ просто, что душа есть результатъ взаимодействія обоихъ родителей, одинаково является плодомъ какъ души отца, такъ и души матери. „Но я, говоритъ Лактанцій, пріемлю 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, исключаящихъ 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 рожденномъ, то отсюда выводъ одинъ, что душа по природѣ существо сложное и дѣлимое, а слѣдовательно и разрушимое. Но такъ рассуждать возможно только о вещественныхъ и матеріальныхъ предметахъ, а не о духовной и простой сущности, какою является душа. „Тѣло можетъ произвести другое тѣло, сообщивъ ему часть своей сущности, но душа имѣетъ такую тонкую сущность, что не можетъ отдѣлится отъ себя никакой части“ <sup>2)</sup>.

Подобнымъ же образомъ рассуждали св. Иларій и Амвросій медиоланскій, не допуская той мысли, чтобы души человѣческія могли рождаться отъ подобныхъ себѣ душъ, какъ тѣла рождаются отъ тѣлъ путемъ естественнаго рожденія <sup>3)</sup>. А бл. Іеронимъ, какъ видѣли выше, признавалъ такое ученіе униженнымъ для человѣка, уподобляющимъ его неразумной твари <sup>4)</sup>.

Въ этомъ всеобщемъ убѣжденіи христіанской церкви относительно невещественности души человѣческой полагали основаніе для ниспроверженія теоріи традиціонализма и всѣ прочіе отцы и учителя 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

<sup>1)</sup> Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII. стр. 312.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Оп. пр. дог. Бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 322.

<sup>4)</sup> См. выше.



тѣлесному организму, и давали на него положительный отвѣтъ, подобно св. Іоанну Златоусту: „душа не рождаетъ и не рождается“ <sup>1)</sup>.

Въ гипотезѣ традиціонизма можно было усматривать то положительное достоинство, что она давала ясное и вполне удовлетворительное объясненіе ученію о наследственномъ прародительскомъ грѣхѣ. Устанавливая между людьми тѣсную и неразрывную связь, вплоть до самого Адама, эта гипотеза устраняла недостатки всѣхъ другихъ ученій, при объясненіи наследственности грѣха Адамова въ родѣ человѣческомъ. Въ этомъ полагалось ея исключительное и особенное значеніе. 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 причиною непосредственного перехода прародительскаго 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 прародительскаго грѣха съ точки зрѣнія 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 ученіе традиціонистовъ искало для себя основаній въ догматическомъ ученіи Церкви о рожденіи Сына Божія изъ существа Бога Отца. Если рожденіе 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-

<sup>1)</sup> Оп. пр. догм. богосл. Еп. Сильв. т. III. стр. 323. Въ этомъ же мѣстѣ 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).

творѣчія свойствамъ ея духовности и простоты. Но и это основаніе для оправданія теоріи традиціонистовъ ложно и не состоятельно. Происхожденіе Сына Божія отъ Отца не находитъ 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 вѣнъ самаго существа нашей души. Всѣ же мѣста Писанія, говоряція якобы о рожденіи Сына Божія отъ Отца, о сыновствѣ Его нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ, безъ противорѣчія догматическому ученію христіанской церкви <sup>1)</sup>.

Защитники гипотезы традиціонизма искали основаній для ея оправданія и въ другихъ мѣстахъ св. Писанія. Но всѣ эти ссылки <sup>2)</sup>, какъ мы видѣли выше, не представляя собою вполне ясныхъ и опредѣленныхъ доказательствъ въ защиту гипотезы традиціонизма, при другомъ ихъ истолкованіи даютъ скорѣе основанія для заключеній не въ пользу этой гипотезы <sup>3)</sup>.

Понятно, что при такихъ недостаткахъ гипотеза традиціонизма, несмотря даже на то, что находилась подъ защитой такого выдающагося христіанскаго апологета, какъ Тертуліанъ, 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 отвергнувъ <sup>4)</sup> теорію предсуществованія, она тѣмъ самымъ косвенно осудила ученіе о преемственномъ рожденіи душъ, какъ ложное и противное догматамъ христіанской церкви.

Въ связи съ рассмотрѣнными выше гипотезами предсуществованія душъ и ученіемъ традиціонизма почти одновременно возникла и третья гипотеза, извѣстная 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

<sup>1)</sup> Св. Гр. Бог. ч. III, 62—64.

<sup>3)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Быт. 1—28; Быт. 5. 3; Іоан. 3. 3.

<sup>4)</sup> См. выше.



созидаются Самим Богомъ въ то время, когда образуется для нихъ тѣло. Гипотеза креационизма встрѣтила въ церкви христіанской весьма благопріятный пріемъ. Въ то время, когда гипотезы рожденія и предсуществованія душъ признаны были противорѣчащими догматическому ученію церкви и несостоятельными во многихъ другихъ отношеніяхъ, гипотеза креационизма все болѣе и болѣе укоренялась въ сознаніи св. отцевъ и христіанскихъ писателей, пока, наконецъ, не заняла господствующаго положенія въ церквахъ восточной и западной.

Ученіе о непосредственномъ твореніи душъ Самим Богомъ взяли подъ свою защиту выдающіеся христіанскіе писатели, въ ряду которыхъ мы видимъ такихъ отцевъ и учителей церкви какъ св. Иринея, св. І. Златоустъ, св. Ефремъ Сиринъ, св. Кириллъ Александрійскій, бл. Θεодоритъ, св. Афанасій Александрійскій, и такихъ христіанскихъ писателей на западѣ, какъ Епиктетъ, Лактанцій, св. Иларій, св. Амвросій Медиоланскій, бл. Иеронимъ и Левъ Великій <sup>1)</sup>. Указанные отцы и учителя христіанской церкви раскрыли и уяснили истинное ученіе креационизма, обосновавъ его не только на почвѣ св. Писанія и Преданія, но и на доводахъ разума. Благодаря имъ это ученіе, возникшее первоначально въ смутномъ видѣ еще до Рождества Христова, приняло видъ стройной и вполне определенной системы, согласованной съ ученіемъ христіанскимъ.

Св. Іоаннъ Златоустъ не допускаетъ мысли о какомъ-либо иномъ способѣ происхожденія души, кромѣ непосредственнаго ея творенія самимъ Богомъ. Онъ прямо утверждаетъ, что „душа не рождается и не рождаетъ, и не знаетъ какого-либо отца, кромѣ того, кѣмъ сотворена“. Св. Ефремъ Сиринъ, Кириллъ Александрійскій и бл. Θεодоритъ также учили, что души творятся Самим Богомъ. Общій смыслъ ученія всѣхъ этихъ отцевъ церкви можно кратко выразить словами св. Афанасія Александрійскаго, который въ письмѣ къ князю Антиоху пишетъ по сему вопросу, что „душа происходитъ отъ Бога“. Но съ особенною силою отбѣняетъ мысль о происхож-

<sup>1)</sup> Въ до-христіанскій періодъ мнѣніе креационистовъ раздѣлялъ даже величайшій философъ Греціи Аристотель, который и принялъ это послѣднее, какъ самое вѣроятное разрѣшеніе важнѣйшаго вопроса о происхожденіи душъ. (Ист. уч. объ отц. церк. Арх. Филар. т. I, стр. 317).

деніи душъ отъ Бога учитель христіанской церкви Епиктетъ, который исключаетъ даже участіе родителей въ рожденіи душъ. „О, возлюбленный, взываетъ 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 безсмертную и влившій ее въ плоть твою, Его же повѣленіемъ зачату“ <sup>1)</sup>.

Подтвержденія мысли о происхожденіи души отъ Бога св. отцы старались искать въ самомъ св. Писаніи. Такъ, бл. Θεодоритъ приводитъ изъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта три мѣста въ подтвержденіе означенной мысли. Исповѣдуя предъ Творцомъ, говоритъ онъ, вѣру свою, праведный Іовъ взываетъ къ Богу: „вспомни, что Ты, какъ глину обдѣлалъ 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. Θεодоритъ, Іовъ указалъ, между прочимъ, какъ творятся души и соединяются съ тѣломъ. Подобнымъ образомъ и богоглаголивый Давидъ взываетъ: „руцѣ Твои сотвориште мя“. (Ис. 118, 73). Кромѣ писанія бл. Θεодоритъ въ подтвержденіе той же мысли ссылается еще и на свидѣтельство самой церкви, удостовѣряя, что въ его время это вѣрованіе сдѣлалось уже общецерковнымъ. „Церковь, говоритъ онъ, вѣря божественному Писанію, учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ..., по волѣ Творца“ <sup>2)</sup>.

Изъ западныхъ отцевъ церкви теоріи креационизма строго держался св. Иринея Ліонскій. Возставая противъ теоріи предсуществованія душъ, св. Иринея противопоставлялъ ей свое ученіе о непосредственномъ твореніи душъ Самим Богомъ и высказывалъ ту мысль, что „какъ каждый изъ насъ получаетъ свое тѣло чрезъ художество Божіе, такъ получаетъ (онъ) и свою душу“ <sup>3)</sup>. Правда здѣсь еще не рѣшается вопросъ о самомъ способѣ происхожденія душъ отъ Бога, появляются ли они путемъ непосредственнаго творенія ихъ Самим Богомъ, или только вслѣдствіе Его общепромыслительнаго воздѣйствія.

<sup>1)</sup> Бл. Θεол. о прир. чел. Хр. чт. 1846. IV. 60.

<sup>2)</sup> Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 325.

<sup>3)</sup> 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“ <sup>1)</sup>. Къ той же мысли, повидимому, склоняется и бл. Іеронимъ, который выразивъ сомнѣніе въ достовѣрности двухъ разсмотрѣнныхъ выше ученій по этому предмету, цѣлымъ рядомъ мѣстъ Св. Писанія подтверждаетъ истинность гипотезы креационизма (Іоан. 5, 17; Зах. 12, 1; Ис. 32, 15) <sup>2)</sup>. Еще яснѣе и опредѣленнѣе выражаетъ эту мысль св. Иларій, который писалъ, что „души каждый день появляются сокровенною и невѣдомою силою Божіею“ <sup>3)</sup>. Убѣжденія Иларія вполне раздѣлялъ и св. Амвросій Медиоланскій <sup>4)</sup>. 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 самымъ 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 убѣжденіе, 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 общій Отецъ и одинъ сохраняетъ въ сокровищницѣ Своей премудрости тайну нашего рожденія, такъ какъ Онъ одинъ власть надъ симъ рожденіемъ имѣетъ“ <sup>5)</sup>.

По сравненію съ гипотезами предсуществованія душъ и традиціонизма, теорія креационизма представлялась и болѣе разумною, и болѣе правдоподобною. Прежде всего въ ней не-

только не усматривалось чего-либо противорѣчащаго основнымъ догматамъ христіанства, но, напротивъ, она представлялась вполне соотвѣтствующею духу и смыслу Писанія. Въ особенности же выразительно это ученіе подтверждается тѣми мѣстами слова Божія, гдѣ Богъ является Творцемъ духовъ <sup>1)</sup>, и сердца въ человѣкѣ <sup>2)</sup>, и гдѣ говорится, что духъ возвратится къ Богу, иже даде его <sup>3)</sup> и др. <sup>4)</sup>.

Другою положительною стороною гипотезы является то обстоятельство, что она не противорѣчитъ, какъ на примѣръ гипотеза традиціонизма, понятію о самой душѣ, какъ самостоятельной и отличной отъ тѣла духовной сущности. Если души всякій разъ творятся Самимъ Богомъ, то они, безъ всякаго сомнѣнія, сохраняютъ ту духовную, общую всѣмъ человѣческимъ душамъ, природу, какою онъ благоволилъ создать душу первозданнаго человѣка. Но какъ можетъ сохраниться духовная природа человѣка путемъ физическаго рожденія и передачи ее отъ родителей къ дѣтямъ. Вѣдь „отъ смертнаго человѣка ничто не можетъ родиться, что не было бы смертно такъ же, какъ и онъ“ <sup>5)</sup>. Достоинствомъ этой же гипотезы является и то, что при посредствѣ ея легко объясняется ничѣмъ инымъ необъяснимое, необычайное разнообразіе индивидуальных особенностей, наблюдаемыхъ нами въ духовной природѣ человѣка. Единственнымъ успокоеніемъ человѣка въ данномъ случаѣ можетъ служить его увѣренность въ томъ, что Самъ Богъ по своей премудрости и благодати 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 ученыхъ (нерѣдко) дѣти рождаются глупые, равно какъ, наоборотъ, отъ глупыхъ рождаются умные“ <sup>6)</sup>.

Отмѣченныя достоинства и преимущества гипотезы креацио-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> См. выше.

<sup>3)</sup> Прав. дог. Бог. Арх. Филар. т. 1 стр. 317.

<sup>4)</sup> Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. стр. 326.

<sup>5)</sup> О твор. Бож. ч. XVIII, стр. 312. 313.

<sup>1)</sup> Евр. 12. 9.

<sup>2)</sup> Ис. 32. 15.

<sup>3)</sup> Евр. 12. 17.

<sup>4)</sup> Ис. 42, 5; Іер. 1, 5; Зах. 12. 1; Матт. 7, 22, 23; Іоан. 3. 6 и др.

<sup>5)</sup> Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. I I, стр. 325.

<sup>6)</sup> Лакт. О твор. Бож. гл. XVIII.



низма нельзя признать, однако-же, бесспорными. Что касается ссылки на разные мѣста св. Писанія, то какъ мы высказали въ своемъ мѣстѣ <sup>1)</sup>, всѣ эти мѣста могутъ быть изъясняемы и не въ пользу ученія креационистовъ и во всякомъ случаѣ даютъ столь же сильныя основанія для оправданія и ученій противныхъ указанному. А существованіе столь же опредѣленныхъ мѣстъ св. Писанія, оправдывающихъ теорію традиціонизма <sup>2)</sup> и даже предсуществованія душъ <sup>3)</sup>, 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, неравномѣрно 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 основательныя возраженія противъ этого, какъ высказываетъ ихъ Оригенъ по поводу ученія 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 зрѣнія 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 вполне здоровыми и красивыми, другіе наоборотъ съ тѣлами болѣзненными 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

<sup>1)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

знаютъ другой среды, кромѣ невѣжества, варварства, грубости и жестокости,—словомъ, одни съ самого дѣтства обрекаются на жизненныя условія сравнительно самыя благопріятныя, отрадныя и счастливыя, другіе же, наоборотъ, на самыя незавидныя, тяжелыя и нерѣдко съ большимъ трудомъ переносимыя. Чѣмъ же объяснить все это, если только души творятся Богомъ, и если они, тотчасъ по выходѣ изъ рукъ Творца, ровно ничего не могли сдѣлать такого, чѣмъ бы могла быть заслужена ими счастливая или несчастная участь на землѣ? Развѣ вмѣстѣ съ послѣдователями Маркіона, Валентина и Василида предположить, что причина сему, независимо ни отъ какихъ нравственныхъ заслугъ душъ, заключается въ одной безусловной волѣ Божіей, которая, единственно, по своему личному усмотрѣнію, однѣ души созидаетъ по самой ихъ природѣ совершенными или добрыми, другія же менѣе совершенными, а нѣкоторыя совершенно злыми, и соотвѣтственно съ симъ каждой изъ нихъ предопредѣляетъ ту или иную участь на землѣ? Но не будетъ ли этого значить изрѣкать клевету и хулу на Бога? ибо гдѣ тогда будетъ правда и святость Божія? <sup>1)</sup> Еще болѣе необъяснимо съ точки зрѣнія гипотезы творенія душъ то, какъ переходитъ наслѣдственная порча первороднаго 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 особенною силою указываетъ св. Григорій Двоесловъ, который признавалъ неразрѣшимой для разума загадкой, объяснить при посредствѣ теоріи креационизма важнѣйшій догматъ христіанства о наслѣдственной передачѣ первороднаго грѣха и его слѣдствій. Изъ рукъ всесовершеннаго 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“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Одн. пр. дог. бог. Еп. Сильр. т. III, стр. 317.

<sup>2)</sup> S. Gregor. Beg. Epist. lib. VII. indict. II. Epist. LIV. Fom. secund. pag. 820; см. у Лашменскаго. 149. 150.



Въ святоотеческой литературѣ мы не находимъ сколько нибудь удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ, а посему приводимъ отвѣтъ на него нашего строго-православнаго догматиста еп. Сильвестра. „На это, говоритъ онъ, приходится отвѣчать тѣмъ, что прародительскій грѣхъ не составляетъ личнаго грѣха, принадлежащаго однимъ прародителямъ, а только его послѣдствія, переходящія отъ прародителей ко всѣмъ потомкамъ, вслѣдствіе родового и моральнаго между ними единства. Послѣдствія же эти состоятъ, съ одной стороны, въ недостаткѣ утраченныхъ еще первородителями сверхъестественныхъ даровъ Божіихъ, а съ другой въ поврежденности, тяготѣнии къ чувственности и смерти, зарождающихся подъ вліяніемъ грѣховныхъ пожеланій, и вслѣдствіе своей внутренней связи съ душою и на душу вредоносно дѣйствующаго тѣла, а также въ духовно моральномъ вліяніи на дѣтей со стороны ихъ родителей, начиная съ утробы матерей. Но при этомъ, естественно, возникаетъ новый вопросъ: для чего же Богъ обрекаетъ на столь неблагопріятныя и тяжелыя условія неповинныя, Имъ Самимъ созидаемыя, души? На это, опять остается отвѣчать только тѣмъ, что Богъ, опредѣливши созидать человѣческія души для тѣлъ, имѣющихъ путемъ рожденія происходить отъ самыхъ прародителей, положилъ вмѣстѣ съ тѣмъ и соединить ихъ судьбу внутренно съ судьбою прародителей, вслѣдствіе чего, хотя онѣ, ставши членами человѣчества, должны были совместно съ прародителями подвергнуться всѣмъ тягостнымъ послѣдствіямъ ихъ паденія, но за то вмѣстѣ же съ ними имѣли сдѣлаться причастниками тѣхъ благъ, какія имѣли быть дарованы человѣчеству его Искупителемъ“<sup>1)</sup>.

Оставалось послѣ этого допустить одно, что все это разнообразіе 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 можетъ быть источникомъ зла и что зло, какъ явленіе духовной природы человѣка, возможно только въ области свободы.

<sup>1)</sup> Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 338.

Противники гипотезы творенія душъ выставляютъ противъ нея не мало и положительныхъ возраженій. Гипотеза креационизма, говорятъ они, несправедливо вводитъ въ естественный порядъ вселенной міра сверхъестественное твореніе и потому самому никакъ не можетъ быть примирена съ покоемъ Творца, закончившимъ въ шесть дней мірозданія новое творчество. (Быт. 22). Это возраженіе нельзя признать основательнымъ. Возвращаясь къ предложеннымъ выше основаніямъ гипотезы, въ опроверженіе только что указаннаго противорѣчія ея библейскому повѣствованію о міротвореніи, 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 промыслительной, ни творческой дѣятельности, поскольку она является необходимою для поддержанія жизни и производительности созданныхъ Имъ существъ. Такимъ свидѣтельствомъ служатъ слова Самого Іисуса Христа: „*Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю*“, 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, гдѣ при осуществленіи предначертаній Божіихъ оказываются безсильными вторичныя или посредствующія тварныя дѣятели“<sup>1)</sup>.

Гипотеза творенія душъ созидаетъ еще и то весьма важное затрудненіе, при которомъ совершенно непонятнымъ становится самое воплощеніе Спасителя. Если Христосъ такой же человѣкъ, какъ и всѣ люди, пріавшій 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, согласно этому ученію, получаетъ только одну плоть человѣче-

<sup>1)</sup> Опр. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 336.



скую, душа же ниспосылается Богомъ, ея непосредственнымъ Творцомъ. Стоитъ-ли распространяться, что такое учение о вочеловѣченіи Господа стоитъ въ противорѣчій съ догматическимъ учениемъ о семъ церкви христіанской.

При этомъ же ученіи, 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 посылаетъ ихъ въ тѣла для образованія челоѣка, то какъ будемъ судить о случаяхъ противузаконныхъ половыхъ связей, при которыхъ рождаются дѣти. Если мы согласимся въ этомъ случаѣ съ учениемъ креационистовъ, то поневолѣ должны будемъ подчинить творческую волю Божию дѣйствию преступныхъ страстей.

Впрочемъ и это послѣднее возраженіе въ значительной степени ослабляетъ Еп. Сильвестръ. „Если Богъ отъ начала предуставилъ, чтобы съ актомъ рожденія по плоти дѣтей отъ своихъ родителей всегда соединялся Его непосредственный актъ творенія душъ, то, понятно, что 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 расположеніями и склонностями людей, а единственно съ предначертаннымъ своимъ премудрымъ планомъ объ умноженіи людей. Можно ли требовать, чтобы Богъ отступалъ отъ предуставленнаго Имъ Самимъ закона происхожденія людей, ради того только, что къ акту плотскаго рожденія дѣтей примѣшиваются порочныя 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 потворствуя злу, а только допуская его силою дарованной Имъ челоѣку свободы“ <sup>1)</sup>.

Изложенныя затрудненія и неудобства гипотезы творенія

<sup>1)</sup> 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 челоѣческой души.

Попытки нѣсколько измѣнить смыслъ гипотезы творенія душъ и найти истину въ соглашеніи ея съ гипотезой традиціонизма дѣлались со стороны Григорія Богослова, бл. Оеодорита, св. Іоанна Златоуста и Григорія Нисскаго. Неизбѣжность и необходимость такого соглашенія двухъ указанныхъ ученій можно впрочемъ усматривать и въ словахъ Григорія Двоеслова, который, дѣлая оцѣнку каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, 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“ <sup>1)</sup>. Остается предположить одно, что души рождаются отъ душъ родителей, но не путемъ естественнаго плотскаго происхожденія, а при содѣйствіи Самого Бога, Который, не употребляя творческаго акта, даетъ бытіе имъ единственно по своему благоволенію.

Къ этому мнѣнію, хотя и съ особеннымъ ограниченіемъ и нѣкоторою нерѣшительностью, склонялся и св. Григорій Богословъ. Въ сущности онъ прямо не раздѣляетъ этого мнѣнія, относя сей предметъ къ области тайнъ, пріемлемыхъ вѣрою. Онъ утверждаетъ, что „душа прилѣпляется (къ тѣлу) невѣдомымъ образомъ, приходя со—виѣ въ перстный составъ, какъ знаетъ сіе Создавшій“ <sup>2)</sup>. Но нѣкоторыя разсужденія св. Григорія Богослова на первый взглядъ, повидимому, устраняютъ всякую возможность другого какого-либо истолкованія, кромѣ положительнаго утвержденія мысли о твореніи душъ Самимъ Богомъ. Проникаясь глубокимъ благоговѣніемъ къ Творческой Премудрости, проявившейся въ таинственномъ и непонятномъ сопряженіи души съ тѣломъ и оставляя всякія попытки про-

<sup>1)</sup> S. Gregos. Reg. Epist. lib. VII. См. Сист. св. уч. отц. о душѣ св. Ст. Кашмескаго.

<sup>2)</sup> Ibid.



никнуть въ сущность этой тайны, св. Григорій Богословъ съ изумленіемъ останавливается предъ этимъ вопросомъ, взывая: „Кто сотворилъ такъ премудро человѣка?“ спрашиваетъ онъ въ одномъ своемъ „словѣ“. „Кто соединилъ противоположное, сочеталъ персть съ духомъ, составилъ живое существо, видимое и невидимое, временное и вѣчное, земное и небесное, стремящееся къ Богу, но не постигающее Его, приближающееся къ Нему, но далеко отъ Него отстоящее“ <sup>1)</sup>. 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“ <sup>2)</sup>.

Итакъ, душа человѣческая, по ученію 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, Назіанзенъ замѣчаетъ, что „иной, пришедши на помощь,... смѣло и слѣдуя многимъ, присовокупилъ и слѣдующее заключеніе: „какъ тѣло, первоначально растворенное въ насъ изъ персти, сдѣлалось въ послѣдствіи потокомъ человѣческихъ тѣлъ и отъ первоначальнаго корня не прекращается, въ одномъ человѣкѣ заключающая другихъ: такъ душа, вдохнутая Богомъ, съ сего времени сопривходитъ въ образуемый составъ человѣка, раждаясь вновь изъ первоначальнаго“ (конечно духовнаго) сѣмени удѣляемая многимъ“ <sup>3)</sup>.

Отсюда ясно, что не только самъ Григорій Богословъ, но и многіе 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.

<sup>1)</sup> См. „Догм. уч. Гр. Бог.“ сваящ. Виногр., стр. 370—371.

<sup>2)</sup> Carm. moral. S. in laudem Virginitatis, vv. 492—496, col. 557—559. См. Догм. уч. Гр. Бог. сваящ. Н. Виногр., стр. 369.

<sup>3)</sup> Св. Гр. Бог. бл. I. о душѣ. VI. 240.

Болѣе опредѣленно выражаетъ эту мысль бл. Θεодоритъ. Отвергая предположеніе гипотезы креационизма 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. Θεодорита. „Младенецъ, говоритъ онъ, получаетъ душу, но не такъ, чтобы душа отъвнѣ привносила въ тѣло, и не такъ, чтобы рождалось отъ сѣмени“, т. е. отъ плоти и крови, „но потому, какой законъ Богъ отначала вложилъ въ человѣческую природу, получаетъ бытіе“ <sup>1)</sup>.

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. Θεодоритъ 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 созидаетъ изъ сущаго: первое небо создалъ изъ несущаго, а второе сотворилъ изъ водъ“ <sup>2)</sup>. При такомъ ученіи о твореніи не трудно понять, какимъ образомъ „переставшій въ седьмой день творить и приводитъ 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 сознанию 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

<sup>1)</sup> Бл. Θεодор. О „природѣ человѣка“. Хр. Чт. 1846. VI. 60.

<sup>2)</sup> Бл. Θεод. Толм. на кн. Быт. вопр. 15.



могутъ быть примирены въ одномъ опредѣленномъ и согласномъ ученіи.

Мы не станемъ упоминать объ извѣстной теоріи предсуществованія душъ, рассмотрѣнной 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 окончательнаго образованія ихъ?

Разборъ трехъ указанныхъ гипотезъ о происхожденіи душъ человѣческихъ приводитъ насъ къ тому заключенію, что ни одна изъ нихъ не даетъ намъ опредѣленнаго отвѣта на поставленный вопросъ и что всѣ они страдаютъ такими существенными недостатками, при которыхъ они ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приняты каждая въ отдѣльности. Но, съ другой стороны, каждая изъ рассмотрѣнныхъ 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 человѣскій, ни свидѣтельства отцовъ церкви не благопріятствуютъ вполнѣ ни одной изъ трехъ рассмотрѣнныхъ гипотезъ, хотя въ то же 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 имѣетъ въ свою пользу то или другое основаніе въ Писаніи, въ соображеніяхъ разума и въ твореніяхъ св. отцовъ церкви. Выдѣлить эту долю истины изъ каждаго ученія, объединить ее въ одномъ согласномъ ученіи, путемъ соглашенія всѣхъ трехъ гипотезъ и устраненія ихъ крайностей, и составляло прямую задачу нѣкоторыхъ отцовъ церкви въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи душъ человѣческихъ.

Принявъ лучшія стороны трехъ рассмотрѣнныхъ 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 то же 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 *pra-existentianismus*!

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, вліянной 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 дѣйствительнаго бытія свободною волею Божіею есть твореніе. Вотъ *creatianismus*! <sup>1)</sup>

Въ такомъ же смыслѣ принимала ученіе о происхожденіи душъ и христіанская церковь, которая открыто засвидѣтельствовала это ученіе, какъ общецерковное, формулировавъ его въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ. Пятый вселенскій соборъ, осуждая мнѣніе Оригена о предсуществованіи душъ выразился о семъ такъ: Церковь, послѣдуя божественнымъ словамъ, утверждаетъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, а не такъ, чтобы одно творилось прежде, а другое послѣ, по лжеученію Оригена <sup>2)</sup>. И такое мнѣніе было одинаково принято не только въ церкви восточной, но и западной. Вѣрованіе церкви восточной ясно и точно выразилъ бл. Теодоритъ. „Св. церковь, говоритъ онъ, вѣруя божественному Писанію, учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, но не такъ, чтобы съ самымъ сѣ-

<sup>1)</sup> Безмер. души и самоуб. Апол. опытъ Тихомирова. Москв. 188. г. стр. 10.

<sup>2)</sup> Прав. Исп. ч. I. отв. на воп. 28.



менемъ, изъ котораго образуется тѣло, и она получила бытіе, но что по волѣ Творца, она тотчасъ же является въ тѣло, по его образованію<sup>1)</sup>. Выразителемъ же вѣрованія Церкви западной, является св. Левъ Великій, папа римскій и бл. Иеронимъ. Точное опредѣленіе такого вѣрованія, принадлежащаго бл. Иерониму, изложено выше<sup>2)</sup>. 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“<sup>3)</sup>. Еще опредѣленнѣе 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 тѣлъ“<sup>4)</sup>.

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 сформулировано въ одобренномъ восточными патріархами православномъ исповѣданіи каѳолической восточной церкви, въ которомъ по вопросу (вопр. 28) о

происхожденіи душъ. читаемъ слѣдующее: „тѣло человѣческое отъ сѣмени Адамова происходитъ, но душа происходитъ отъ Бога, какъ говоритъ Писаніе: *прострый небо и основаяй землю, и созидаый духъ челоука въ немъ* (Зах. 12, 1) и въ другомъ мѣстѣ *и возвратится персть въ землю, якоже бы, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (Еккл. 12, 7). Дается же отъ Бога душа тогда, когда образуется тѣло, и сдѣлается способнымъ принять ее и когда она входитъ, то разливается по всему тѣлу подобно тому, какъ огонь въ раскаленномъ желѣзѣ“. Можно замѣтить, что мнѣніе о твореніи душъ осталось господствующимъ и въ западной церкви, какъ въ средніе вѣка, такъ и въ позднѣйшее время<sup>1)</sup>.

#### Святоотеческое ученіе о безсмертіи души человѣческой.

Никакая другая истина, относящаяся къ познанію души человѣческой, не имѣетъ 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 всякомъ ложномъ 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 нѣтъ 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 пошло просто: нѣтъ ни добродѣтели, ни порока“<sup>2)</sup>.

Вся, такъ сказать, эсхатологическая часть христіанской догматики, гдѣ трактуется о конечныхъ цѣляхъ міра и гдѣ Богъ является какъ исполнитель своихъ промыслительныхъ предначертаній о человѣкѣ, всецѣло опирается на безсмертіе души человѣческой. Безъ призванія 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

<sup>1)</sup> Крат. изл. Бож. догм. гл. IX. Хр. чт. IX. 44. IV. 221.

<sup>2)</sup> См. выше.

<sup>3)</sup> Epist. 15. ad. Turrib. c. 9; см. оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. 326.

<sup>4)</sup> Ibid. стр. 10.

<sup>1)</sup> Опр. пр. дог. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 327.

<sup>2)</sup> Св. І. Злат. бесѣд. на посл. къ Колосс.



пришествіе Христово становится излишнимъ, преобразование 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 религіи, а съ нимъ падаетъ и все христіанство.

Но истина безсмертія души человѣческой не есть только отвлеченная теоретическая истина, носящая чисто догматическій характеръ и не имѣющая жизненно-практическаго значенія. Напротивъ, эта истина принадлежитъ къ разряду тѣхъ вѣрованій человѣчества, которыя 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, благоустрояетъ и жизнь нашу, освобождаетъ и промыслъ Божій отъ всякаго обвиненія. Какъ невѣрованіе въ него растриваетъ 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 жизнію 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 злыя дѣла свои“<sup>1)</sup>.

Но если вѣра въ безсмертіе души сообщаетъ жизни глубокий 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-

<sup>1)</sup> 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 презрѣннѣе тварей, созданныхъ для насъ“<sup>1)</sup>).

Въ силу тѣсной связи своей съ истинной бытія Божія и со всѣми основными догматами христіанской религіи, 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 жизнію. Сомнѣніе въ ней или легкомысленное невѣріе является лишь результатомъ эгоизма или же насильственнаго внушенія со стороны. Не вѣруютъ 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 переменѣ къ лучшему, старается успокоить себя невѣріемъ“<sup>2)</sup>.

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“<sup>3)</sup>.

Понятно отсюда, почему отцы церкви безсмертіе души признавали самымъ существеннымъ свойствомъ души человѣческой, указывая на это свойство въ самомъ понятіи и опредѣленіи, какъ неотъемлемый и основной признакъ ея. Такъ опредѣляли и мыслили душу человѣческую св. Антоній Великій, Афанасій Великій, св. Кириллъ Іерусалимскій, св. Григорій Богословъ, св. Іоаннъ Златоустъ, св. Исидоръ Пелусіотъ, бл.

<sup>1)</sup> Тв. св. І. Злат. Бесѣд. на ев. Іоан. ч. I. 543 и на 1 посл. Коринто. ч. I. 304.

<sup>2)</sup> Idem.

<sup>3)</sup> Idem.



Теодоритъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, бл. Августинъ и другіе. Всѣ они на ряду съ прочими основными свойствами души указывали на безсмертіе, называя самую душу то „существомъ безсмертнымъ“ <sup>1)</sup>, „сущностью безсмертною“ <sup>2)</sup>, или просто „безсмертною“ <sup>3)</sup>, то „существомъ непрестанно текущимъ“, „струей Безконечнаго Свѣта“, „божественнымъ и неугасимымъ свѣтомъ“ <sup>4)</sup>, „естествомъ безсмертнымъ“ и другими многоразличными именами, всесторонне уясняющими ихъ положительное и твердое убѣжденіе въ неразрушаемости и безконечномъ бытіи души человѣческой.

Общее вѣрованіе церкви христіанской въ безсмертіи души отражалось въ воззрѣніяхъ святыхъ отцевъ и церковныхъ писателей и на смерть человѣка, которая не есть, по ихъ ученію, полное прекращеніе бытія, а лишь временное отрѣшеніе души отъ тѣла. На языкѣ святыхъ отцевъ церкви смерть называется, то „переходомъ“ души изъ жизни настоящей въ „обѣтія Господа“ <sup>5)</sup>, то „восхищеніемъ отселѣ“ и „освобожденіемъ отъ тенетъ вѣка“ <sup>6)</sup> или „отшествіемъ въ добрый и блаженный путь въ страну святую, святую и вѣчную“ <sup>7)</sup>, „Что блаженнѣе, восклицаетъ св. Кипріанъ, какъ, оставивъ міръ, идти къ небу, оставивъ людей, стать между ангелами, разорвавъ оковы вѣка, стать предъ лице Божіе“ <sup>8)</sup>. 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 Назіанзенъ, Василій Великій, Епифаній и др. <sup>9)</sup>. Что касается нашихъ церковныхъ богослуженій, то вѣрованіе въ безсмертную загробную жизнь составляетъ, можно сказать, самое существенное содержаніе ея церковно-богослужебныхъ

<sup>1)</sup> Св. Ант. Настав. для правств. гл. 124. Хр. Чт. 1821 I.

<sup>2)</sup> Хр. Чт. 1824. II. 222.

<sup>3)</sup> Св. Кир. Іерус. Огл. поуч. IV. О душѣ. Москв. 1855, стр. 60.

<sup>4)</sup> Св. Гр. Богосл. Тв. св. отц. III. 116. О мірѣ. IV. 227.

<sup>5)</sup> Св. Кипріанъ. Epist. 15; См. Пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. 458.

<sup>6)</sup> Idem. De mortalitate.

<sup>7)</sup> Св. Ефремъ. Слово о почивш. Хр. Чт. 1841. I.

<sup>8)</sup> Св. Кипр. Epist. 26; См. Пр. догм. бог. Арх. Филар. т. II. 458.

<sup>9)</sup> 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 <sup>1)</sup>, и на самую душу <sup>2)</sup>.

Все святоотеческое ученіе о состояніи душъ по смерти до всеобщаго суда также проникнуто мыслию 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 <sup>3)</sup>, а грѣшники, умершіе безъ раскаянія, отходятъ на мѣста мученія въ ожиданіи грознаго суда Божія <sup>4)</sup>. Общее вѣрованіе всѣхъ христіанъ въ необходимость молитвъ объ умершихъ подтверждаетъ ту же истину <sup>5)</sup>.

Ученіе отцевъ церкви о состояніи душъ умершихъ людей до всеобщаго суда не вполне достаточно уясняетъ истину безсмертія 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 всемірнаго суда. Восполненіемъ этой стороны въ ученіи отцевъ церкви о душѣ служить то общее ихъ вѣрованіе, по которому души умершихъ послѣ окончательнаго всеобщаго суда Божія получаютъ возмездіе каждая по мѣрѣ заслугъ своихъ; причемъ грѣшники за свое нечестіе подвергаются вѣчнымъ мученіямъ, а праведники въ удѣлъ свой получаютъ вѣчное блаженство въ единствѣ съ Богомъ. Подтвержденіемъ истины безсмертія души въ этой части ученія церкви служить и прямое сужденіе отцевъ церкви о состояніи осужденныхъ грѣшниковъ, преданныхъ вѣчному и неугасимому огню геенскому <sup>6)</sup>, и ясное ученіе ихъ о состояніи душъ праведниковъ <sup>7)</sup> и, наконецъ, общее

<sup>1)</sup> Св. Іуст. Мучен.

<sup>2)</sup> Св. Григор. Богосл. О мірѣ. IV. 227.

<sup>3)</sup> См. мѣста, сюда относящ. пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. стр. 457—459.

<sup>4)</sup> Ibid. 460.

<sup>5)</sup> Ibid. 514. 515.

<sup>6)</sup> Ibid. 461—462.

<sup>7)</sup> Ibid. 527.



вѣрованіе ихъ въ нескончаемость состоянія осужденныхъ <sup>1)</sup> и оправданныхъ.

Косвенное подтвержденіе истины безсмертія души находимъ также и въ ученіи церкви о преобразованіи міра, когда небо и земля подвергнутся огненному очищенію, а на мѣсто его явятся новыя небо и земля, гдѣ будетъ пребывать новый человѣкъ <sup>2)</sup>.

Таково общее вѣрованіе церкви христіанской въ истину безсмертія души человѣческой и такова положительная сторона святоотеческаго о семъ ученія. Но ближайшее разсмотрѣніе истины безсмертія души на основаніи святоотеческой литературы открываетъ въ этой истинѣ не мало разныхъ сторонъ, требующихъ тщательнаго изслѣдованія. И прежде всего долженъ подлежать нашему рѣшенію вопросъ о томъ, какъ понимали святые отцы церкви самое безсмертіе и всѣ ли они соединяли съ этимъ свойствомъ души человѣческой одинаковое понятіе?

Умѣстность и необходимость рѣшенія вопроса о безсмертіи 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 имѣетъ двоякое значеніе: смерть физическая, прекращающая жизнь тѣлесную и способствующая отрѣшенію души отъ тѣла, и смерть духовная, состоящая въ удаленіи человека отъ Бога, какъ источника свѣта и добра. Въ этомъ смыслѣ именуются смертными души грѣшниковъ <sup>3)</sup> и вообще людей, потерявшихъ вѣру въ Бога и утратившихъ истинное вѣдѣніе <sup>4)</sup>, или же страдающихъ уныніемъ, смущеніемъ, круженіемъ, оцѣпенѣніемъ и тьмою <sup>5)</sup>. Соотвѣтственно 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,

„но какъ скоро приметъ эту тягость, отлагаетъ мертвость и воспринимаетъ жизнь“ <sup>1)</sup>. Такъ какъ безсмертіе есть жизнь, не имѣющая предѣла во времени, то и оно понималось отцами церкви различно. Безсмертіе принадлежитъ душѣ прежде всего по ея природѣ, какъ духовной сущности, продолжающей свое самостоятельное существованіе по смерти тѣла. Въ этомъ смыслѣ душа именуется безсмертною всѣми отцами церкви. Безсмертіе души по ея духовной природѣ, не могущей подвергнуться уничтоженію, отличается отъ безсмертія по ея заслугамъ и благодати. Въ этомъ значеніи отцы церкви называютъ безсмертіемъ 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 безсмертную опредѣляетъ какъ „ощущеніе въ Богѣ“ <sup>2)</sup> и ощущеніе безсмертной жизни, какъ „видѣніе Бога“ <sup>3)</sup>. Въ этой блаженной жизни человѣка въ общеніи съ Богомъ полагаетъ залогъ безсмертія души человѣческой и св. Иринеи Ліонскій, выражающій эту мысль яснѣе и полнѣе другихъ отцовъ церкви. „Человѣкъ“, говоритъ онъ, „умерщвленъ грѣхомъ, и потому только въ источникъ жизни можетъ снова почерпнуть для себя жизнь. Мы не могли бы иначе получить безсмертіе и нетлѣніе, если бы не были соединены съ безсмертнымъ и нетлѣннымъ (т. е. съ Богочеловѣкомъ); тогда только тлѣнное будетъ поглощено нетлѣннымъ и смертное безсмертнымъ... Тѣхъ, которые хранятъ любовь свою къ Богу, Господь ведетъ въ общеніе съ Собою; общеніе же съ Богомъ есть жизнь, свѣтъ и наслажденіе всѣми находящимися у него благами. Поелику невозможно жить безъ жизни, существо же жизни въ общеніи съ Богомъ, общеніе же съ Богомъ состоитъ въ томъ, чтобы созерцать Бога и пользоваться его любовью,—то слѣдуетъ, что люди узрятъ Бога и будутъ жить, заимствуя безсмертіе отъ созерцанія Бога“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. 518.

<sup>2)</sup> Ibid. 503. 504.

<sup>3)</sup> Тв. св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 2. стр. 210.

<sup>4)</sup> Св. Кир. Алекс. тв. св. отц. 1882 г. кн. 1. стр. 77.

<sup>5)</sup> Св. Ефр. Сир. тв. св. отц. 1850 г. кн. 3. стр. 217. 218.

<sup>1)</sup> Св. Ермъ. Рус. пер. Преображ. стр. 236.

<sup>2)</sup> Св. Ир. Сир. тв. св. отц. 1854 г. кн. 3. стр. 197.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Св. Ир. Ліон. т. III. 19. IV, 37. V, 27.



Такое понятіе о безсмертіи души, какъ вѣчномъ общеніи и близости съ Богомъ, источникомъ жизни, дастъ, 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, нѣкоторые отцы церкви, хотя и не отрицаютъ безсмертія души по ея природѣ, но главное основаніе для него полагаютъ не въ ней самой, а въ Богѣ, благоволившемъ призвать ее къ безсмертію. „Богъ, сотворилъ человѣка, пишетъ св. Оеофилъ Антиохійскій, ни смертнымъ, ни безсмертнымъ, но... способнымъ къ тому и другому, чтобы, если устремится онъ къ тому, что ведетъ къ безсмертію, исполняя заповѣдь Божию, получилъ отъ Него въ награду за это безсмертіе и сдѣлался бы Богоподобнымъ, если же уклонится къ дѣламъ смерти, не повинувшись Богу, самъ былъ бы виновникомъ своей смерти“<sup>1)</sup>

Не отрицая за душой безсмертія по ея природѣ и бытію, Св. Іустинъ истинное безсмертіе полагаетъ въ той безконечной блаженной жизни, которую даруетъ Богъ соотвѣтственно нашимъ нравственнымъ заслугамъ. „Мы научены, пишетъ Св. Іустинъ мученикъ, „что обезсмертятся одни только приблизившіеся къ Богу, по святости и добродѣтели, и вѣруемъ, что жившіе неправедно и не перемѣнившіеся наказываются въ вѣчномъ огнѣ“<sup>2)</sup>, конечно, продолжая свое существованіе и сохраняя сознаніе.

Согласно съ этимъ воззрѣніемъ Оеофила Антиохійскаго, самое безсмертіе, понимаемое въ этомъ смыслѣ, даруется Богомъ какъ награда, ибо „почести..., замѣчаетъ Іоаннъ Карпаескій, даются вмѣстѣ съ безсмертіемъ“. Углубляясь въ эти два различныя понятія о безсмертіи души по ея духовной и нетлѣнной природѣ и по дѣйствию благодати Божіей, св. Григорій Двоесловъ называетъ душу человѣка въ одно и тоже время и смертною, хотя она никогда не прекращаетъ своего бытія, и безсмертною, хотя и можетъ умереть для вѣчнаго блаженства. „Поелику, говоритъ онъ, жизнь именуется двояко, то двояко

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 безсмертна. Смертна потому, что лишается блаженной жизни; безсмертна 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 безсмертна, ущербъ неущербляемый, конецъ безконечный“<sup>1)</sup>.

Эту же самую мысль св. Григорій Двоесловъ кратко выражаетъ въ другомъ мѣстѣ: „Душа человѣческая, говоритъ онъ, такъ безсмертна, что можетъ умереть, и такъ смертна, что не можетъ умереть..., скажу кратко: она и безсмертно-смертна и смертно-безсмертна“<sup>2)</sup>.

Какъ же понимать свойство безсмертія души человѣческой по самой ея духовной природѣ?

Безсмертіе души, по воззрѣнію отцевъ церкви понималось въ смыслѣ вѣчнаго и нескончаемаго существованія, превосходящаго всякіе предѣлы времени. Однако идея абсолютной вѣчности Божества не допускаетъ, чтобы безсмертіе души было тождественнымъ съ Божественною вѣчностью, и отцы церкви ясно отличали понятіе вѣчности въ примѣненіи къ Богу отъ такого же понятія въ отношеніи и къ душѣ человѣческой, приписывая этой послѣдней только относительную вѣчность.

По опредѣленію 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“<sup>3)</sup>. 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 бу-

<sup>1)</sup> S. Greg. Dial. lib. IV cap. XLV. tom. secund. pag. 301. См. сист. св. уч. св. отц. церкви о душѣ. Свещ. Камм. стр. 170—171.

<sup>2)</sup> S. Greg. Moral. lib. IV. in. cap. III ibid. стр. 170.

<sup>3)</sup> Orat. XXXVIII. См. догм. бог. св. Гр. Бог. свещ. Н. Виногр.

<sup>1)</sup> Ad. Antholic. lib. II и 27; см. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв., т. III. стр. 249.

<sup>2)</sup> Apolog. 1. 21. pag. 56.



детъ, или лучше... Онъ всегда существуетъ. Онъ—*Сый*, потому что, соединяя въ семь все, онъ имѣетъ бытіе безначальное и безконечное и представляетъ Собою какъ бы нѣкоторое безмѣрное и безпредѣльное море естества, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и ествѣ<sup>1)</sup>. Напрасно доказывать, что никто изъ св. отцевъ церкви не соединялъ и не могъ соединять тождественнаго понятія къ безсмертію души человѣческой. Св. Исидоръ Пелусіотъ, называя душу „разумною и бессмертною“, въ тоже время объясняетъ, что „она не единосущна Божественной и Безначальной природѣ, напротивъ, различествуется отъ Нея столько, сколько тварь должна быть отмѣнена отъ Творца<sup>2)</sup>. Смѣшеніе двухъ духовныхъ природъ, тварной и абсолютной, какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ отношеніи продолжительности бытія и не имѣетъ мѣста 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 образомъ<sup>3)</sup>. Но имѣетъ 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“<sup>4)</sup>.

Указывая на эту зависимость души человѣческой по ея бытію по волѣ Всемогущаго Творца, св. Іустинъ Философъ не усматриваетъ ничего невозможнаго въ томъ, что она по той же самой причинѣ и вовсе прекратитъ свое существованіе. „Если душа живетъ“, разсуждаетъ онъ, „то живетъ не

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Св. Ис. Пел. Письм. Исид. діак. Хр. Чт. 1828 XXXII 45.

<sup>3)</sup> Iren. lib. cap. XXXIV 2. См. у Кашм. стр. 192.

<sup>4)</sup> 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 несвойственно жить такъ, какъ Богу“<sup>1)</sup>.

Такое понятіе о безсмертіи 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. Иринеи Ліонскій, можетъ быть признана бессмертною и вѣчною въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ бессмертна 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 погрѣшитъ, 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“<sup>2)</sup>.

Какое же увѣреніе въ истинѣ безсмертія души представляютъ съ своей стороны св. отцы и учителя 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 самымъ 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-

<sup>1)</sup> Dialog. cum. Tryh. n. 6.

<sup>2)</sup> Ib. II 64—65.



шихъ временными благами ради вѣчнаго блаженства, всею своею многострадальною жизнію 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, предавшіе тѣла свои на такія мученія ради будущей жизни, и всѣ святые были въ заблужденіи. Видишь ли, несчастный, сколько святыхъ, и не только святыхъ, но и Владыку всѣхъ святыхъ скверныя уста твои содѣлали лжецами?“ <sup>1)</sup>.

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 <sup>2)</sup> и Новаго <sup>3)</sup> Завѣта по вопросу о безсмертіи души мы встречаемъ 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“ <sup>4)</sup>.

Еще опредѣленнѣе свою вѣру въ безсмертіе души выражаетъ Св. Давидъ, который, по словамъ Иринея, говоритъ: „и душа моя Тому будетъ жить“. (Пс. 21. 30) <sup>5)</sup> „Что душа безсмертна“, пишетъ Св. Епифаній, „сему явно научилъ Господь, и прямо Самъ и черезъ Соломона“, говоря: „души пра-

<sup>1)</sup> Тв. Еф. Сир. т. III. 204—209.

<sup>2)</sup> Быт. 15, 1; Быт. 25, 8, 9; 49, 32; Ис. 3, 6; Матѳ. 22, 32; Быт. 45, 9; Ис. 6, 4; 1 Пар. 29, 15; Быт. 37, 35; Чис. 16, 30; Іов. 3, 11, 19; Ис. 14, 9; Быт. 37, 35; Пс. 72, 96; Евкл. 12, 7.

<sup>3)</sup> Мѳ. 10, 29; Лук. 16, 19, 31; Іоан. 12, 25; Матѳ. 19, 29; Іоан. 14, 19; 1 Петр. 1, 3—5; Евр. 9, 12.

<sup>4)</sup> S. Iren. V. cap. VI. I; См. у Кашм. стр. 173.

<sup>5)</sup> S. Eriphan. adv. haeres. lib. 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 погибелью, 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 христіанскаго писателя Лактанція, всѣ направляются къ тому, чтобы свидѣтельствовать о высшемъ назначеніи человѣка, состоящемъ въ его служеніи Богу и въ полученіи чрезъ это вѣчнаго блаженства <sup>1)</sup>.

Тою же мыслию о безсмертіи души проникнуто и все новозавѣтное ученіе. Призывая коринѣскихъ 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 имѣетъ власть надъ душою и тѣломъ“ (Мѳ. 10, 28; Лук. 12, 45) <sup>2)</sup> 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. Афанасій Великій, ссылаясь на то же мѣсто слова Божія, говоритъ, что Сынъ Божій и Слово Іисусъ Христосъ ясно научаетъ насъ смертности тѣла и безсмертности нашей души, говоря это. „Ясно, что душа безсмертна“ <sup>3)</sup>. Ту же истину удостовѣряетъ Господь въ другомъ мѣстѣ вразумительною притчею „о богатомъ и Лазарѣ“, изъ которыхъ одинъ представляется покоющимся 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“ <sup>4)</sup>.

Излишни и бесполезны поэтому всѣ мудрованія людей, отвергающихъ и вѣчность мученій,—слово Господне непреложно

<sup>1)</sup> Лакт. Бож. наст. кн. 4, стр. 124.

<sup>2)</sup> Св. Клим. Еп. Римс. пер. Преображ. стр. 122.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Тв. св. Ефр. Сир. т. 5. 128.

<sup>5)</sup> Ibid.



и исполнится въ точности. Св. Василій Великій учитъ: „Господь то рѣшительно говоритъ, что *идутъ сіи въ муку вѣчную* (Мѡ. 25, 46), то отсылаетъ иныхъ *во огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его* (41), а въ другомъ мѣстѣ именуетъ *геену огненную* и присовокупляетъ: *идѣже червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ* (Марк. 9, 47, 48), и еще древле о нѣкоторыхъ предрекъ черезъ пророка, что *червь ихъ не скончается и огонь ихъ не угаснетъ* (Исаіи 66, 24). поэтому если при такомъ числѣ подобныхъ свидѣтельствъ, находящихся во многихъ мѣстахъ богодуховнаго Писанія, многіе еще, какъ бы забывъ о всѣхъ подобныхъ изрѣченіяхъ и опредѣленіяхъ Господнихъ, общаютъ 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: *вѣчный*“<sup>1)</sup>.

Безсмертіе души, по ученію отцевъ церкви, предполагается также ученіемъ священнаго Писанія о воскресеніи. Изъясняя слова апостола Павла: „подобаетъ тлѣнному сему облещися въ безсмертіе“ (1 Кор. 15, 53)—св. Іоаннъ Златоустъ спрашиваетъ: „мертвенному—чему? душѣ или тѣлу? очевидно, тѣлу, потому что душа по природѣ безсмертна, 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 человекомъ въ составѣ двухъ его природъ“<sup>2)</sup>.

Наконецъ, послѣднимъ завершительнымъ доказательствомъ безсмертія 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

ни было, отсутствуютъ факты, наглядно и убѣдительно свидѣтельствующіе объ истинѣ. Воскресеніе же Христово есть величайшій изъ всемірно-историческихъ фактовъ, 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 событіи свидѣлствуетъ намъ тотъ ангелъ, который проповѣдалъ воскресеніе и сказалъ женамъ, что „*воста отъ мертвыхъ Христосъ, начатокъ умершимъ бысть*“. Начатокъ, чѣмъ бы былъ началомъ, если не воскресающихъ бысть? И какъ Онъ былъ бы началомъ, если не воскреснутъ тѣ, которыхъ онъ началъ. *Аще мертвіи не встанутъ, то ни Христосъ воста*; такъ одно соединено съ другимъ“<sup>1)</sup>. Уже по одному тому, что Христосъ проповѣдалъ истину безсмертія 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 свидѣлствуетъ, никто да не сомнѣвается, но всѣ вкупѣ согласно воззовемъ ко Господу и поклонимся ему, говоря: поклоняюсь и вѣрую, что увижу воскресеніе мертвыхъ и жизнь будущаго вѣка“<sup>2)</sup>.

Раскрытіе и уясненіе свойствъ безсмертія души, въ виду обстоятельствъ времени, въ силу особеннаго 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 отцами<sup>3)</sup>, даетъ основаніе и для заключенія о безсмертіи души, какъ свойствѣ также противоположномъ природѣ конечной матеріи. Такое

<sup>1)</sup> Св. Вас. Вел. т. 5. 345.

<sup>2)</sup> Св. Амвросій, Тертул., Кирилл. алекс., Евсев., Григор., см. прав. догм. бог. Арх. Филар. т. II, стр. 489.

<sup>1)</sup> Св. Іоан. Злат. Бесѣд. на 1 посл. къ Кор. ч. 2, 330, 332, 334. Тв. т. II. 471.  
<sup>2)</sup> Тв. Св. Еф. Сир. т. 3. 209. <sup>3)</sup> См. выше



заключение вытекает из анализа коренных особенностей духовной природы души—такъ называемой простоты или несложности души и ея самостоятельности. На основаніи этихъ свойствъ построилъ свои доказательства о безсмертіи души св. Афанасій Александрійскій, Григорій Нисскій, Максимъ Исповѣдникъ, Лактанцій, священно-мученикъ Иринеи и др.

Отцы церкви ясно представляли, что если душа противоположна тѣлу въ коренныхъ своихъ началахъ, то она должна быть противоположной 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. Афанасій 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 безсмертною потому самому, что она не подобна тѣлу“<sup>1)</sup>.

Но этотъ аргументъ, приводимый Афанасіемъ Александрійскимъ, только отчасти приводитъ насъ къ мысли о безсмертіи души. Логическое заключение отъ несходства духа и матеріи въ коренныхъ своихъ началахъ къ заключенію о несходствѣ и противоположности во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ имѣетъ значительную часть вѣроятности, но не можетъ заключать въ себѣ полной достовѣрности и доказательности. Чтобы сообщить полную доказательность истинѣ безсмертія души, необходимо обосновать ее на существенныхъ свойствахъ самой души, составляющихъ полную противоположность матеріи. Въ этомъ случаѣ, истина безсмертія, заимствуя свою силу изъ доказанной раньше 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“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Св. Афан. Алек. О томъ, что чел. мож. поз. Бога. Хр. чт. 18, 37. IV. 121.

<sup>2)</sup> Gregor. Nyssen. Cathchet. oratio cap. VIII. Tom. prim. pag. 422. См. у Кашки.

Въ самомъ дѣлѣ, будучи существомъ простымъ и несложнымъ, чуждымъ матеріальной сложности, душа наша не можетъ подлежать раздробленію, разложенію или окончательному уничтоженію, подобно вещественному предмету. Всякій матеріальный 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 матеріальныхъ 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 дѣйствию 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 „безсмертіе должно слѣдовать за простотою“ и дальше уясняетъ, какимъ образомъ первая истина съ неизбежностью слѣдуетъ за второю. Въ этомъ разсужденіи христіанскаго философа особенно нужно отмѣтить мысль, по которой душа наша безсмертна не только потому, что она не вещественна, проста и недѣлима, а потому еще, что она, какъ существо духовное, не находитъ внѣ себя причинъ, которыя бы подвергли ее разрушенію. Въ природѣ самой души мы не можемъ искать такой причины, такъ какъ никакое бытіе, ни духовное, ни матеріальное само собою не разрушается безъ воздѣйствія сторонней причины. Поэтому мы должны искать означенную причину внѣ существа нашей души, слѣдовательно, въ природѣ матеріальной. Но никакая физическая причина не можетъ уничтожить простого и недѣлимаго бытія. Отсюда слѣдуетъ неизбежное заключеніе, что душа безсмертна.

Вотъ какъ разсуждаетъ объ этомъ самъ 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 многократно;



слагающееся изъ частей, разумѣется, изъ различныхъ частей слагается; различное не тоже самое: слѣдовательно, душа, будучи простою, не состоящею изъ различныхъ частей, несложною и неразрѣшимою, потому самому будетъ нетлѣнна и безсмертна<sup>1)</sup>.

Несложность и простота души является причиною безсмертія и по ученію св. Иринея. „Душа, какъ не состоящая изъ матеріальныхъ частей, по ученію Иринея, не подвержена разрушенію или потери своего жизненнаго начала. Въ противоположность тѣламъ, которыя съ принятіемъ души получаютъ жизнь, а съ удаленіемъ ея теряютъ, душа безсмертна, потому что жизненное начало есть принадлежность ея существа“<sup>2)</sup>.

Душа чужда всѣхъ свойствъ и качествъ матеріальной природы, а потому несомнѣнно безсмертна. „Нетлѣнная сущность“, говоритъ Ипполитъ, „не раждается 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“<sup>3)</sup>.

„Все же подверженное“, какъ бы продолжаетъ ту же мысль Лактанцій, „чувствамъ зрѣнія и осязанія, можетъ истреблено быть силою и потому не можетъ быть вѣчнымъ, а все, что не подвержено чувствамъ зрѣнія и осязанія и даетъ о себѣ знать только по своимъ дѣйствіямъ, принадлежитъ вѣчности, потому что не можетъ терпѣть никакого посторонняго насилія. Слѣдовательно, тѣло подвержено смерти, потому что подвержено зрѣнію и осязанію, а душа безсмертна, потому что симъ чувствамъ не подвержена“<sup>4)</sup>.

Доказательство безсмертія души было бы неполно и односторонне, еслибы оно опиралось исключительно на одномъ свойствѣ души, ея невещественности или простотѣ, обуславливающей ей вѣчное существованіе. Безспорно, что душа въ

<sup>1)</sup> S. Maximi Confessoris. De anima. Tom. secund. pag. 198. См. Камм.

<sup>2)</sup> Фил. отц. и уч. церков. К. Скворц. стр. 123.

<sup>3)</sup> Фил. отц. и уч. церкви. К. Скворцова. стр. 134.

<sup>4)</sup> Лакт. Бож. наст. кн. 7. гл. XI. стр. 117.

силу свойственной ей простоты недѣлимости, неразрушима и безсмертна; 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 разрушенія нашего тѣлеснаго организма она должна существовать, какъ таже простая и безкачественная сущность безъ всякихъ признаковъ сознанія и личности и съ потерю всѣхъ разнообразныхъ состояній, мыслей, чувствъ и желаній, каковыя ею переживались только во взаимоотношеніи ея съ нашимъ тѣломъ. Къ такому выводу съ логическою необходимостью мы приходимъ, остановившись на одномъ свойствѣ души человѣческой,—ея простотѣ. Вотъ почему святые отцы церкви, признавая недостаточнымъ изложенное выше доказательство истины безсмертія души, восполняли его пробѣлъ 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 живетъ и развивается самостоятельно, независимо отъ сторонней причины, тѣло наше свою жизнь и движеніе 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 внѣ этихъ условій, развиваясь изнутри собственной сущности дѣйствіемъ собственныхъ, одной душѣ присущихъ силъ и способностей. Со всею 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 приводитъ въ движеніе тѣло, между тѣмъ какъ сама ничѣмъ постороннимъ не приводится въ движеніе: то ясно, что она движется сама собою. Не душа умираетъ, но тѣло, какъ скоро разлучается съ душою. Итакъ, ежели бы душа была приводима въ движеніе тѣломъ, то слѣдовало бы ей, по удаленіи отъ нея сего движителя, умереть; но если душа движетъ тѣломъ, то тѣмъ болѣе она можетъ приводить въ движеніе саму себя; а когда она имѣетъ силу дѣйствовать сама собою, то несомнѣнно будетъ жить и по смерти тѣла“<sup>1)</sup>.

Въ связи съ этимъ свойствомъ души Тертуліанъ находитъ доказательство безсмертія въ состояніи сна. „Ничего нѣтъ“, говоритъ онъ, „естественнѣе сна, который служитъ для подкрѣпленія силъ нашихъ. Но въ этомъ естественномъ явленіи мы видимъ свидѣтельство о нашемъ безсмертіи и нашемъ будущемъ состояніи. Богъ предлагаетъ твоимъ взорамъ тѣло, обнятое 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 безсмертной природы; но находится въ постоянномъ движеніи и мечтаетъ безъ отдыха; она путешествуетъ и по

<sup>1)</sup> Св. Аѳ. Алекс. О томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт. 18.37 IV. 122.

землѣ 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? <sup>1)</sup>.

Какъ начало самодѣтельное, изнутри себя развивающее жизнь, душа живетъ сознательною, самодѣтельною личною жизнью. Будучи же духовною сущностью, простою и невещественною, она, безъ всякаго сомнѣнія, будетъ жить этою жизнью вѣчно. „Движимое чѣмъ-нибудь постороннимъ“, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ, „жизненность имѣетъ не отъ себя, а отъ движущаго, и пребываетъ таковымъ дотолѣ, пока держится дѣйствующею на него силою. Какъ скоро сила перестанетъ дѣйствовать, растается и то. А движимое не постоянно чѣмъ-нибудь, но имѣющее движеніе 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—безсмертно. Слѣдовательно, если душа сама движна, какъ доказано выше, то она будетъ нетлѣнна и безсмертна, по вышеизложенному умозаключенію“<sup>2)</sup>.

Какъ начало саможизненное, душа человѣческая проявляетъ себя такими чертами, которыя положительно удостовѣряютъ насъ въ ея безсмертіи. Прежде всего душа мыслитъ о такихъ предметахъ, которыя могутъ быть допустимы только существу безсмертному. „Ибо если душа“, разсуждаетъ св. Аѳанасій, „будучи заключена въ тѣлѣ, не ограничивается и не воспрещается въ своей дѣятельности малостію тѣла, напротивъ, часто въ то время, когда тѣло лежитъ на постѣли безъ движенія и спитъ какъ бы смертнымъ сномъ, она, дѣйствуя собственною 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-

<sup>1)</sup> De anima 43. См. Сковрцова.

<sup>2)</sup> S. Masimi, Confess. De anima Tom secund. pag. 198—199. См. у Каши.



цаетъ она, что превъше земли; ежели душа, нерѣдко оставляя область земного, возносится къ святымъ и ангеламъ и ободряется чистотою своего ума, приближается къ нимъ; то не яснѣйшее ли она получить познаніе о безсмертіи тогда, когда по изволенію 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 рассуждаетъ о безсмертіи и вѣчности, что сама она безсмертна; и если потому самому, что тѣло смертно, чувства его постигаютъ только смертное: то необходимо допустить что душа созерцающая безсмертное и сама безсмертна, и вѣчно жива, ибо мысли и представленія о безсмертіи никогда не оставляютъ ее, но всегда присущи ей и какъ бы питаютъ и поддерживаютъ въ ней силу безсмертія. Поэтому же самому душа имѣетъ понятие о Боге, сама для себя есть путь, изъ себя самой, а не извнѣ получаетъ познаніе о Словѣ Божіемъ<sup>1)</sup>.

Какъ бы объединяя силу доказательствъ безсмертія души, опирающихся на двухъ свойствахъ ея—простотѣ и самодѣтельности,—Лактанцій подтверждаетъ, какъ несомнѣнную истину, что въ этихъ существенныхъ свойствахъ ученіе о безсмертіи имѣетъ самую твердую опору. „Мы не должны сомнѣваться“, говоритъ онъ, „чтобъ душа была не безсмертна, потому что то, что не видимо и не осязаемо, и само собою имѣетъ непрерывное движеніе, долженствуетъ всегда длиться“.

И не только предметъ человѣческихъ мыслей, но и самый характеръ ихъ указываетъ на безсмертіе души. „Что сказать о дѣяніяхъ тѣла и ума?“ восклицаетъ Лактанцій. „Не доказываютъ ли они, что душа изъята отъ смерти? Тѣло, будучи тлѣнно и смертно, производитъ и дѣла такого же рода... Но мы видимъ, что произведенія ума длятся всегда. Люди, презирающіе мірскія блага, оставили по себѣ потомству памятники своего ума и добродѣтели и приобрѣли безсмертную славу. Такъ какъ произведенія тѣла подвержены смерти, потому что и самое тѣло ей подвержено: то изъ того можно заключить,

<sup>1)</sup> Св. Алек. О томъ, что чел. мож. поз. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 122. 123.

что душа изъята отъ смерти, потому что изъята отъ нея и произведенія ея<sup>1)</sup>.

Оставаясь вѣрными своему взгляду на душу, какъ существо огневидное, Лактанцій видитъ доказательство безсмертія въ томъ, что человѣку извѣстно 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 безсмертномъ состояніи<sup>2)</sup>.

Главнѣйшимъ и положительнымъ основаніемъ, на которомъ, по мнѣнію святыхъ отцевъ, должна непоколебимо опираться вѣра cadaго въ безсмертіе души и съ котораго она съ несомнѣнностью должна слѣдовать,—это наша вѣра въ Самого Бога, ея Творца, благоволившаго создать душу человѣческую безсмертною, для участія ея въ своей вѣчно блаженной жизни. Отсюда душа человѣческая обязана своимъ безсмертіемъ не столько природѣ своей и ея свойствамъ, сколько безначальному 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 безсмертна, но развѣ Тотъ, Кому обязана своимъ бытіемъ, не можетъ совѣмъ уничтожить ее, хотя бы не подлежащую уничтоженію. Логика и сила мысли оказываются безсильными тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ Божіихъ. Равнымъ образомъ пусть душа наша по природѣ существо самодѣтельное, въ себѣ самомъ заключающее залогъ безсмертія и вѣчной жизни; но опять, развѣ Всемогуцій виновникъ ея самодвижности не можетъ остановить ея жизни и навсегда прекратить ея существованіе. Въ виду этихъ соображеній отцы церкви, не отвергая силы логическихъ доказательствъ

<sup>1)</sup> Бож. наст. кн. 7. г. XI. стр. 117.

<sup>2)</sup> Лак. Бож. наст. кн. 7. гл. XI стр. 116.

<sup>3)</sup> Лактанц. Бож. наст. кн. 7. гл. VIII. стр. 109.



истины безсмертія души, свою глубокую увѣренность въ ней полагали не столько въ самой природѣ души человѣческой и усматриваемыхъ въ ней задаткахъ безсмертія, сколько въ свойствахъ Вѣчнаго, Премудраго, Правосуднаго, Всеблагаго и Всемогущаго Творца ея.

Св. Софроній Іерусалимскій, Иринеѣ Ліонскій и Аѳанасій Александрійскій прямо утверждаетъ, что душа человѣческая безсмертна по благодати, сохраняющей ее отъ тлѣнія и смерти. Хотя, правда, рассуждаетъ св. Софроній, въ природѣ души человѣческой есть задатки безсмертія, но все же этимъ безсмертіемъ она обязана Благодати Божіей. Признавая тотъ всеобщій фактъ нашего знанія и вѣры, „что души человѣческія никогда не умираютъ и не разрушаются, подобно чувственнымъ вещамъ, которыя текутъ и проходятъ“, св. Софроній такъ Любомудрствуетъ далѣе: „души безсмертны 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 безсмертны Ангелы, не потому, какъ сказано, что имѣютъ природу подлинно неразрушимую и сущность подлинно безсмертную, но потому, что получили *благодать, ведущую къ безсмертію* и доставляющую имъ нетлѣніе“ <sup>1)</sup>.

Допуская, что душа безсмертна по природѣ, мы станемъ въ затрудненіе и передъ тѣмъ неразрѣшимымъ вопросомъ о ея происхожденіи, въ силу котораго душа наша, явившись во времени, сдѣлалась выше условій этого времени, какъ безсмертная. Въ данномъ случаѣ возможно такое недоумѣніе, что если душа, какъ сущность простая и невещественная, въ силу означенныхъ свойствъ своихъ, безсмертна, 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 необходимостью 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

<sup>1)</sup> Св. Софроній, патр. Іерус. собор. посл. Хр. 1840. IV. 339.

нашъ не даетъ намъ основанія для ученія о вѣчности души нашей и ея безначальности, а также о ея предсуществованіи. Святоотеческое ученіе, минуя указанное затрудненіе, разрѣшеніе сей тайны полагаетъ въ томъ же утвержденіи, что душа наша, хотя и имѣетъ начало во времени, однако безсмертна по волѣ Божіей, какъ его даръ для насъ. „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*“ <sup>1)</sup>.

Какія же именно свойства Божіи даютъ основаніе для несомнѣнной увѣренности въ безсмертіи души?

### 1) Премудрость Божія.

Доказательство безсмертія души, основанное на вѣрѣ въ Премудрость Божію, въ святоотеческомъ ученіи о душѣ имѣетъ особенную силу и значеніе. Какъ премудрый Творецъ, Богъ создалъ міръ цѣлесообразнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Нѣтъ ничего во вселенной такого, чтобы имѣло случайный характеръ и не было бы направлено къ осуществленію опредѣленной цѣли: всѣ силы природы и всѣ законы бытія и жизни осуществляютъ собою разумныя, Творцомъ предуказанныя, цѣли. Эта величайшая истина цѣлесообразности вселенной въ лицѣ вдохновеннаго философа, святителя Іоанна Златоуста, нашла себѣ глубокое и всестороннее раскрытіе. Изобразивъ цѣлесообразное теченіе природы въ разнообразныхъ ея картинахъ—движеніи луны и стройномъ теченіи солнца,—св. Златоустъ замѣчаетъ, что подобныя 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. <sup>2)</sup>

И чѣмъ выше мы будемъ подниматься по ступенямъ развитія природы, тѣмъ съ большею ясностью и отчетливостью намъ будетъ представляться истина разумнаго и цѣлесообразнаго устройства міра. „Что можетъ быть меньше и безобраз-

<sup>1)</sup> S. Iren. Lib. II, cap. XXXIV. 2. См. у Капм.

<sup>2)</sup> Св. Іоан. Злат. Твор. т. III кн. 2 стр. 511, 512. 1897 г.



нѣе пчелы? Что негоднѣе муравья и стрекозы? А между тѣмъ и эти насѣкомыя громогласно свидѣтельствуютъ о промышленной силѣ и премудрости Божіей<sup>1)</sup>.

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 неразумныя и даже неодушевленные.

Непоследовательно 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. Златоустъ<sup>2)</sup>.

Если даже допустить послѣ этого, какъ утверждали современные святымъ отцамъ матеріалисты, что душа есть сущность матеріальная, то и тогда мы не въ правѣ лишить ее разумности и цѣлесообразности. Какъ въ природѣ неразумной всякая вещь имѣетъ свою опредѣленную цѣль, такъ и здѣсь въ душѣ каждая ея способность и всякое ея движеніе имѣетъ свой смыслъ и разумность. Будучи же твореніемъ высшимъ и богоподобнымъ, душа безконечно возвышается надъ природою чувственною 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“<sup>3)</sup>.

Но къ чему же смерть, такъ рѣшительно свидѣтельствующая о нашемъ уничтоженіи, для чего созданный безсмертнымъ умираетъ и не есть ли эта смерть послѣдній предѣлъ бытія человѣка. Съ точки зрѣнія той же цѣлесообразности св. Іоаннъ Златоустъ не только опредѣляетъ смыслъ

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 112.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 114.

<sup>3)</sup> Ibid. 511, 512.

смерти, но вмѣстѣ даетъ неложную надежду всѣмъ вѣрующимъ на жизнь иную, загробную и безсмертную. „И жизнь и смерть, говоритъ онъ, въ рукахъ Божіихъ, и въ томъ и въ другомъ проявляется безконечная Премудрость Божія“<sup>1)</sup>.

Если въ мірѣ все цѣлесообразно, а въ природѣ человѣческой, какъ духовно-разумной, цѣлесообразность должна обнаруживаться съ особенною силою, то и всѣ силы, способности и стремленія души не только должны имѣть разумныя цѣли, но находить осуществленіе этихъ цѣлей. Безъ достиженія 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 исполнѣ 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 свидѣлствуетъ 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 непременно осуществлены. Внѣшняя природа и міръ существъ неразумныхъ, какъ созданныхъ для человѣка<sup>2)</sup>, исполняютъ свое назначеніе по необходимости. Изъ всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ не достигаетъ на землѣ своего назначенія. Каждое животное, слѣдуя своему инстинкту, этому материнскому дару природы, идетъ вѣрно и неизмѣнно къ своей цѣли; но человѣку не дано такого инстинкта<sup>3)</sup>. Одинъ человѣкъ является неразрѣшимой загадкой, настойчиво требующей своего разумнаго рѣшенія. Единственный исходъ для примиренія

<sup>1)</sup> Ibid. 514.

<sup>2)</sup> Ibid. 515.

<sup>3)</sup> Св. Аѳинагоръ. О воскрес. См. фил. отц. и уч. цевкв. К. Скворцова стр. 77.



явныхъ противорѣчій, неизмѣнно возникающихъ у насъ въ данномъ случаѣ, заключается въ признаніи будущей жизни, въ признаніи того, что есть лучший міръ и онъ также существуетъ для человѣка<sup>1)</sup>, какъ и весь настоящій видимый міръ.

Для болѣе яснаго и всесторонняго раскрытія 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 ученію святыхъ отцевъ церкви, главнѣйшія способности нашего духа, въ которомъ отразился Образъ Божій, указываются въ разумѣ или разумности души<sup>2)</sup>, въ ея волѣ или свободѣ<sup>3)</sup>, и, наконецъ, въ ея чувствѣ или способности къ любви<sup>4)</sup>. Въ развитіи этихъ высшихъ богоподобныхъ свойствъ души человѣческой и полагается истинная ея жизнь и безконечное усовершенствованіе. Во всѣхъ же этихъ силахъ души человѣческой есть самыя положительныя указанія на высшія цѣли человѣка, недостижимыя въ предѣлахъ настоящей жизни.

Указаніе на высшее назначеніе человѣка и безконечное 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 чувственнаго, но и далеко за предѣлы его. Важнѣйшій и первый предметъ познанія есть наша душа<sup>5)</sup> и вообще весь человѣкъ, а выше человѣка самъ Богъ, познаніе Котораго составляетъ истинную жизнь души человѣческой<sup>6)</sup>, а невѣдѣніе Его является причиною духовной смерти<sup>7)</sup>.

Итакъ, видимый міръ, человѣкъ и Богъ суть главнѣйшіе предметы человѣческаго познанія, составляющіе потребность и какъ бы духовную пищу для разума нашего.

<sup>1)</sup> Св. І. Злат. твор. т. 3, кн. 2, стр. 514.

<sup>2)</sup> Относящіяся сюда мѣста святоотеческихъ твореній собраны у Еп. Сильв. „Опр. пр. дог. бог.“ стр. 266.

<sup>3)</sup> Ibid. 271.

<sup>4)</sup> Ibid. 503. 272.

<sup>5)</sup> Преп. Март. Слово о постѣ. Хр. Чт. 1834. II. 255.

<sup>6)</sup> Св. Григ. Нис. О млад., 341.

<sup>7)</sup> Idem. 340.

Но ни въ одной изъ указанныхъ областей разумъ не достигаетъ полнаго и совершеннаго знанія. Чѣмъ ближе, видимому, подходитъ онъ къ идеалу истины, тѣмъ больше она удаляется отъ него, не переставая его влечь къ себѣ съ неумолимою силою. И если спросить человѣка, посвятившаго всю жизнь изслѣдованію истины, онъ не усумнится сказать что мы видимъ теперь, какъ бы чрезъ тусклое стекло, гадательно, и только въ царствѣ Божіемъ душа познаетъ истину, обнаженную отъ всякаго покрова, когда узритъ Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12)<sup>1)</sup>. Огражденная внѣшними чувствами и обличенная чувственною оболочкой, душа наша получаетъ познанія о внѣшнемъ мірѣ, только чрезъ ихъ посредство. Вслѣдствіе этого ея познанія несовершенны, недостаточны и ложны. Даже для удовлетворенія нуждъ земной жизни степень познанія далеко не удовлетворяетъ человѣка. Сознавая это, душа всегда силится освободиться отъ стѣсняющихъ ее узъ и прибѣгаетъ ко всякаго рода искусственнымъ способамъ познанія.

Если мы обратимъ вниманіе на изученіе нами внѣшняго міра, то уже и здѣсь увидимъ несовершенство и ограниченность нашего познанія<sup>2)</sup>. Еще менѣе человѣкъ можетъ знать собственную душу<sup>3)</sup>. А что сказать послѣ этого о познаніи человѣкомъ Самого Бога, когда познаніе природы и насъ самихъ является однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ къ его постиженію. „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“<sup>4)</sup>.

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 стремленіи къ познанію истины, если далѣе жажда

<sup>1)</sup> Св. Гр. Нис. О жизни Моис. стр. 267.

<sup>2)</sup> Св. Григ. Нис. О душѣ и воскр. стр. 210. 212.

<sup>3)</sup> Св. Вас. Вел. Бесѣд. на шестодн. тв. св. отц. V. 170.—171.

<sup>4)</sup> 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 приобрѣсти на землѣ, и если самой продолжительной жизни не хватитъ 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 и онъ долженъ найти когда-либо для себя полное удовлетвореніе. Подобную дилемму предлагаетъ разрѣшить Аѳинагоръ. Какъ существо духовное и разумное, человѣкъ имѣетъ 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 благораствореннаго. Тѣ прекрасныя растенія, которыя 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 дѣйствительности такъ и есть. „Знаніе“, разсуждаетъ св. Григорій, „имѣетъ нѣсколько ступеней, въ послѣднемъ прохожденіи которыхъ состоитъ 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 періода, 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 сверхчувственнаго. Теперь мы познаемъ предметы духовные не въ собственномъ ихъ существѣ, а въ отображеніяхъ, лишь

приблизительно соответствующихъ истинной ихъ природѣ. Такъ, Бога мы не можемъ созерцать лицомъ къ лицу, но для познанія Его нуждаемся въ посредствѣ чувственнаго міра, который Имъ созданъ и есть какъ бы видимая сторона Его существа“<sup>1)</sup>.

„Совершенѣйшее знаніе откроется тогда, когда душа, отрѣшившись отъ земной оболочки, предстанетъ лицомъ къ лицу предъ Высочайшимъ Источникомъ истины,—по примѣру Моисея, снявшаго предварительно обувь, и потомъ уже удостоившагося созерцать свѣтъ горящей картины<sup>2)</sup>. 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 узритъ Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12). „Въ будущемъ вѣкѣ, когда преидетъ все видимое, по слову Господа..., и мы перейдемъ въ ту жизнь, которая выше зрѣнія, и слуха, и мысли, тогда не отчасти уже и не изъ дѣлъ только, какъ теперь, познаемъ мы природу Благаго и не при посредствѣ видимаго уразумѣемъ невидимое, но безъ сомнѣнія, будемъ постигнуть родъ неизрѣченнаго блаженства, и откроется иной способъ наслажденія, которому нынѣ несвойственно взойти и на сердце человѣку“<sup>3)</sup>.

## 2) Правосудіе Божіе.

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 „естественный законъ“, вложенный въ природу человѣческую Верховнымъ законодателемъ—Богомъ<sup>4)</sup> для того, „чтобы мы знали, что надобно дѣлать и чего не дѣлать“. <sup>5)</sup> Сила обязательствъ внутренняго закона, возвышаемаго нашею совѣстью, настолько велика, что мы не можемъ отказаться отъ него, какъ отъ

<sup>1)</sup> О душѣ и воскр. 210.

<sup>2)</sup> О жизни Моисея 267.

<sup>3)</sup> На пѣснь Пѣсней. Бесѣд. XI. стр. 290. Тв. св. Гр. Нис. ч. 3.

<sup>4)</sup> Григ. Бог. т. III, стр. 30.

<sup>5)</sup> Иоан. 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 безсмертія 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 полного соотвѣтствія, когда сила одерживаетъ верхъ надъ правомъ, коварство и хитрость—надъ 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 всякій 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 попиравшихъ правду божескую и человѣческую. Подобнаго рода явленія на-

столько укоренились въ обществѣ, что всѣ человѣческія усилія къ ихъ устраненію оказываются безсильными.

Однимъ изъ средствъ, созданныхъ потребностью нравственнаго закона,<sup>1)</sup> являются гражданскіе и церковные законы и государственныя учрежденія, имѣющія цѣлію оградить личность и право каждаго отъ произвола и насилія 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.“<sup>2)</sup> 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, корестолубцевъ, грабителей избѣгли наказанія.“<sup>3)</sup>

Но если человѣческіе законы и учрежденія безсильны оградить правду и дать каждому нравственное удовлетвореніе соотвѣтственно его поступкамъ, то, можетъ быть, внутренній голосъ совѣсти окажется безпристрастнымъ судіею нашихъ дѣйствій и помышленій, всякій 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 спокойствіемъ, и наоборотъ, переживаетъ мучительные укоры совѣсти человѣкъ съ чутко развитою натурою, хотя бы и обладающій высокими нравственными качествами.<sup>4)</sup>

Гдѣ же послѣ всего этого человѣкъ можетъ найти нравственное удовлетвореніе, если нѣтъ его ни въ насъ самихъ, ни внѣ насъ? Очевидно, что ни здѣсь на землѣ, человѣкъ

<sup>1)</sup> Св. Іоан. Злат. на 1 кор. Бесѣд. и прав. 2.

<sup>2)</sup> Его же тв. т. II. Слово 17, стр. 93.

<sup>3)</sup> Св. Іоан. Злат. Бесѣд. о соверш. любви. Сбор. Дерябина т. II. 513.

<sup>4)</sup> Св. Ефрем. Сир. Твор.



долженъ искать правды и возмездія; взоръ его долженъ обращаться въ другую сторону и тамъ, въ жизни будущей, долженъ ожидать полного восстановленія закона правды. Еще древніе языческіе философы, по словамъ Іустина Мученика, понимая необходимость вѣры въ будущую жизнь, въ видахъ нравственнаго воздаянія каждаго по его заслугамъ, учили не только о существованіи душъ за гробомъ, но и объ ожидающихъ ихъ тамъ за грѣхи мученіяхъ.<sup>1)</sup> „Настанетъ, непременно настанетъ судъ и воскресеніе, и не отщтитъ 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.“<sup>2)</sup>

Но ссылаясь на внѣшнія свидѣтельства, св. Іустинъ Мученикъ и св. Іоаннъ Златоустъ выражаютъ и сами ту же увѣренность въ необходимости нравственнаго возмездія.

Признавая истину безсмертія души истинною достовѣрною и несомнѣнною, св. Іустинъ Философъ основаніе для своей увѣренности почерпалъ изъ глубокаго убѣжденія въ томъ, что необходимо въ силу разумности и обязательности нравственнаго закона должна быть иная лучшая жизнь, когда будутъ сглажены несовершенства и противорѣчія настоящей жизни.

„Мы поэтому держимся того убѣжденія, 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“<sup>3)</sup>.

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 каждаго. Безъ нея же все теряетъ свой смыслъ.

<sup>1)</sup> De resurrext. n. 10 Apolog. 1n. 8; См. Оп. догм. бог. Еп. Сильв. т. III. 248.

<sup>2)</sup> Св. Іоан. Злат. Бес. на посл. къ Колосс.

<sup>3)</sup> Еп. Сильв. Оп. пр. догм. т. III. 243. 248. Св. Іоан. 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 самую жизнь ради правды и добра. Чрево—Богъ, а чувственно-эгоистическія 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?“<sup>1)</sup>

Великая польза добродѣтели, какъ бы отвѣчаетъ на это отъ лица всѣхъ вѣрующихъ въ безсмертіе св. Ефремъ Сиринъ, только „потерпите дѣлающіе правду и подъемлющіе труды за истину Божию. Ибо труды временной жизни пріобрѣтутъ 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“<sup>2)</sup>

Но иной отвѣтъ слышимъ мы изъ устъ невѣрующаго въ безсмертіе. Нѣтъ никакого смысла, утверждаетъ онъ, въ всемъ. Каждый долженъ избирать для себя то, что для него полезнѣе, выгоднѣе, пріятнѣе и легче. А такъ какъ безпорно, 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. Іустинъ 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 злыя и беззаконныя въ худшемъ, ожидая здѣсь времени суда“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Gregor. Nyssen. De resusr. orat. III. Tom. prim. pag. 735. См. у Кашменскаго.

<sup>2)</sup> Тв. св. Ефрем. Сир. т. 3. 195. 570. 196. 199.

<sup>3)</sup> Св. Іуст. 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 благодѣи и правдѣ; тогда добродѣтель была бы нелѣпостью, угроза суда—крайне смѣшною, наслаждение всякими удовольствіями—величайшимъ благомъ“<sup>1)</sup>. Въ противномъ случаѣ человекъ, возмущенный зрѣлищемъ несправедливости, естественно могъ бы возстать противъ виновника своихъ страданій. Но оставимъ эти кощунственныя разсужденія, свойственныя людямъ потерявшимъ вѣру въ загробную жизнь и воздаяніе. „Нѣкоторые видя, что люди кроткіе, цѣломудренныя и живущіе по правдѣ, терпятъ бѣдность, бывають притѣсняемы, подвергаются клеветамъ, страдаютъ и продолжительною болѣзнію, и тяжкими недугами, а обманщики, нечестивцы изобилуютъ богатствомъ, роскошествуютъ, 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 отвѣтитъ, а умѣющій 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, непременно получить воздаяніе за труды свои, а развратники и обманщики подвергнутся наказанію за свое нечестіе и неправедныя удовольствія“<sup>2)</sup>.

„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 несоотвѣтствіе земного счастья съ добродѣтелью, часто ропщутъ на

<sup>1)</sup> Филос. отц. и уч. церкв. К. Скворц. стр. 75; Св. *ibid.* 200 363. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв. т. III, стр. 252.

<sup>2)</sup> Тв. У Злат. т. II. 458. 466.

свою тяжкую долю и возмущаются 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. *Воспріалъ еси благая въ животъ твоимъ, а Лазарь такожде злая: нынѣ же здѣ утѣшается, 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 сію же ночь 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 дѣйствіе; 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. Лучшее сего для разумной природы доселѣ ничего не изобрѣталъ еще разумъ“<sup>1)</sup>.

Поэтому и наше инстинктивное требованіе должнаго возмездія добродѣтельнымъ и злымъ есть не болѣе, какъ удовлетвореніе Правды Божіей, а вмѣстѣ съ тѣмъ требованіе 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*“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Тв. Вас. Вел. т. I 353.

<sup>2)</sup> Св. Злат. къ подвиж. Старшю одерж. дем. слово 1-е т. III. стр. 280  
1-е изд. Спб. 1852 г.



Такой христіанскій апологетъ, какъ Татіанъ, который признавалъ душу человѣческую по ея природѣ способною къ разрушенію, и тотъ вопрошаетъ въ недоумѣніи: „Неужели же Тотъ, Кто вложилъ въ наше сердце чувство справедливости, Самъ содѣлается виновникомъ несправедливости? Неужели злодѣй, проливающий потоки крови человѣческой, не будетъ никогда наказанъ? Неужели святые мученики за свои ужасныя страданія не получаютъ никакой награды? Нѣтъ, Богъ есть всемогущій и всеправедный Судья! Если онъ дозволилъ, чтобы въ этомъ мірѣ было смѣшеніе благъ и несчастій, то никогда не попуститъ, чтобы одинаковая участь постигала вѣрнаго исполнителя закона и ужаснаго преступника“ <sup>1)</sup>.

Если душа погибнетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, развиваетъ ту же мысль Лактанцій, то самая добродѣтель будетъ бессмысленной и противной природѣ, будетъ зломъ. Стремясь сообразовать нашу жизнь съ добродѣтелью, мы часто дѣйствуемъ въ ущербъ себѣ, вопреки чувственно эгоистическимъ стремленіямъ и склонностямъ нашей природы и такимъ образомъ добровольно обрекаемъ себя на цѣлый рядъ страданій и лишеній. Но добродѣтель не только не противна нашей природѣ, но составляетъ ея врожденную потребность, и если составляетъ для насъ большой подвигъ, то, очевидно, имѣетъ свою цѣль въ будущей жизни, а не здѣсь. Изъ этихъ соображеній заимствуетъ доказательство безсмертія 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 во вредъ въ теченіи настоящей жизни“ <sup>2)</sup>.

Полагая высшее благо въ жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ признавая добродѣтель, ради которой люди жертвуютъ самою жизнію, выше всего въ мірѣ, тотъ же учитель дѣлаетъ отсюда естественный выводъ, что высшая награда за добродѣтель будущая безсмертная жизнь.

„Если добродѣтель не зло, если она поступаетъ благоразумно,

<sup>1)</sup> Фил. отц. и уч. церкви. К. Сковцова стр. 51.

<sup>2)</sup> 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 *получить въ возмездіе* такое благо, которое было бы превосходнѣе благъ, ею покидаемыхъ. Но какого блага ожидать нужно послѣ смерти, какъ не вѣчности?“ <sup>1)</sup>

Къ такому заключенію приводитъ его и та особенность добродѣтели, въ силу которой она не только не получаетъ, но не можетъ получить полного 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 исполнитъ весь свой долгъ и совершитъ всѣ труды свои. Но сего *никогда не бываетъ прежде смерти*, потому что главнѣйшій долгъ добродѣтели состоитъ въ томъ, чтобы съ радостью принять смерть и перенести ее мужественно. Итакъ добродѣтель награду свою получаетъ послѣ настоящей жизни“ <sup>2)</sup>.

Въ виду этого Климентъ Александрійскій въ загробной жизни усматриваетъ единственную возможность человѣку достигнуть и нравственного совершенства. „Наше воспитаніе“, говоритъ онъ, „не оканчивается съ этою жизнію; но различными отдѣленіями 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 движеній; слѣдствіемъ этихъ очищеній будетъ покой, радость, миръ. Мы достигнемъ совершеннаго познанія Бога; мы содѣлаемся богами, въ полномъ смыслѣ слова блаженными существами“ <sup>3)</sup>.

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 безсмертіемъ.

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Str. VI. 637. Рас. 1. 95. См. Сковцовъ.



3) *Всемогущество Божіе.*

Всемогущество Божіе въ соединеніи съ Божественнымъ Правосудіемъ не оставляетъ сомнѣнія и въ томъ, что Богъ не только долженъ, но и можетъ продлить жизнь души чело-вѣческой въ долготу дней. „Мы вѣримъ“, пишетъ Аѳинагоръ, „въ духовность души, вѣримъ въ Бога Всемогущаго, и Пра-восуднаго, и потому не сомнѣваемся въ безсмертіи души. . Богъ создалъ насъ не для того, чтобы мы подобно скотамъ погибли и уничтожились. Мы убѣждены, что оставивъ на-стоящую жизнь, будемъ жить другою жизнію, лучшею здѣш-ней, 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“<sup>1)</sup>.

Точно также учить о семъ пустынный философъ Исаакъ Сиринъ Указавъ мотивы нравственной дѣятельности на пер-выхъ двухъ низшихъ ступеняхъ ея, онъ присоединяетъ: „на третьей же ступени любовь къ правдѣ снѣдаетъ сердце (че-ловѣка) его, и естественно потому онъ творитъ правду“<sup>2)</sup>. „Ты большую получишь награду“, въ томъ же духѣ продол-жаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, „если дѣлаешь не въ надеждѣ награды. Говорить о наградахъ и напередъ вычислять оныя означаетъ больше наемника, нежели вѣрнаго слугу. Надобно сдѣлать все для Христа, а не для награды. Для того угро-жалъ Онъ гееною, для того обѣщалъ царство, чтобы Его воз-

<sup>1)</sup> 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 особенною настойчивостью указывало на то, что самое высшее совершенство челоѣка состоитъ въ томъ, когда онъ исполняетъ долгъ ради долга, дѣлаетъ добро ради добра. Такое иде-альное и возвышенное понятіе о добродѣтели мы слышимъ изъ устъ ве-ликихъ христіанскихъ отцевъ церкви. „Истинно богомудрые и боголюби-вые“, пишетъ Григорій Богословъ, „любятъ общеніе съ добромъ ради са-мого добра, а не ради почестей, уготованныхъ за гробомъ. Ибо эта уже вторая степень похвальной жизни,—дѣлать что либо изъ-за награды и воздаянія, и третія избѣгать зла по страху наказанія“<sup>2)</sup>.

<sup>2)</sup> Св. Гр. Бог. твор. т. I. Слово прот. Юліана стр. 120.

<sup>3)</sup> Нрав. уч. св. отц. Ис. Сир. Изд. Карабл. 1874, стр. 134.

любили мы. И такъ, возлюбимъ Христа, сколько любить дол-жно. Вотъ высокая награда, вотъ царство и удовольствіе, вотъ наслажденіе и слава и честь, вотъ свѣтъ, вотъ тысяче-кратное блаженство, котораго не можетъ ни слово выразить, ни умъ постигнуть“<sup>1)</sup>.

Въ качествѣ возраженія, высказаннаго впервые современ-ными св. отцами противъ необходимости соотвѣтствія между добродѣтелью и счастьемъ, можно указать на то, что добро-дѣтель и счастье одно и то же и что потому добродѣтель, не-зависимо отъ внѣшняго возмездія, сама по себѣ дѣлаетъ сча-стливымъ того, кто преуспѣваетъ въ ней, точно также какъ и порокъ несетъ заслуженное наказаніе самъ за себя безъ всякаго сторонняго воздѣйствія. Если же добродѣтельный че-ловѣкъ счастливъ одною своей добродѣтелью, то и соотвѣт-ствіе между добродѣтелью и наградою за нее и вытекающая отсюда необходимость признанія души челоѣческой безсмерт-ною не составляетъ необходимаго требованія нравственнаго закона. Отсюда будущая жизнь и вѣчное блаженство, какъ побужденіе къ добродѣтели, не только не составляютъ какого-либо необходимаго требованія, но разрушаютъ самую нрав-ственность, заставляя дѣлать добро не для добра, а изъ за награды.

Такимъ образомъ и отцы церкви главнѣйшимъ побужде-ніемъ къ добродѣтели также признавали самую добродѣтель и въ ней полагали верховное благо. Ихъ ученіе о семъ пред-метѣ было еще болѣе возвышенно и идеально, чѣмъ совре-менное 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 челоѣческой. Пусть добродѣтель въ себѣ самой заключаетъ начало счастья и нравственной удовлетворенности, пусть по-рокъ въ нашей совѣсти несетъ заслуженное наказаніе, этого не отрицаетъ святоотеческое ученіе, а напротивъ, отмѣчаетъ, какъ естественное слѣдствіе возмездія нашей совѣсти въ душѣ неиспорченной.

<sup>1)</sup> На посл. къ римл., изд. 2, 1844 г. Бесѣд. V, стр. 97—98.



## 4) Духовность Божества.

Какъ на самое сильное завѣреніе истины безсмертія 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 лице его дыханіе жизни, тѣмъ самымъ сотворилъ его вѣчно живымъ и безсмертнымъ. Если даже животныя, лишенныя души въ ея высшемъ значеніи, какъ низшая тварь, заключаютъ въ себѣ нѣкоторую долю саможизненности, то кто можетъ сомнѣваться въ томъ, чтобы человѣкъ, получившій въ удѣлъ 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 смертію и жизнью тварей и человѣка. „Умирать“, говоритъ священномученикъ Ириней, „значитъ лишиться жизненной способности и послѣ остаться 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)...<sup>1)</sup> никто не можетъ сказать, чтобы это существующее *дыханіе жизни* было смертію“<sup>2)</sup>.

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; <sup>3)</sup> если Богъ чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна <sup>4)</sup>; если Богъ—Существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа должна быть свободною <sup>5)</sup>; наконецъ, какъ „образъ Безсмертнаго“ (εἰκὼν ἀθάνατος) <sup>6)</sup>, душа человѣческая должна быть безсмертною <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> S. Irenaei. Lib. V cap. VII. 1. См. у. Камменскаго.

<sup>2)</sup> S. Irenaei. ibid. См. у. Камм.

<sup>3)</sup> Ibid. col. 324.

<sup>4)</sup> Ibid. c. 321.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 12, c. 324.

<sup>6)</sup> Carm. dogmat. VIII. de anima vv. 74—75, col. 452.

<sup>7)</sup> Orat. XXXVIII, n. 11, col. 324.

## 5) Благодѣтельность Божія.

Ни происхожденіе изъ рукъ Создателя, ни свобода, ни богоподобность и другія свойства души человѣческой не даютъ такой увѣренности въ ея безсмертіи, какъ неложная вѣра въ милосердіе и благодѣтельность 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, безсмертное „по благодати Бога“ <sup>1)</sup>. Туже мысль высказывали и другіе отцы и учителя церкви <sup>2)</sup>.

Безсмертіе души, утверждаетъ св. І. Мученикъ, находится въ полной зависимости отъ воли Божіей, а не составляетъ безусловную принадлежность ея природы. Самая природа души человѣческой, какъ твореніе Божіе, могла быть создана и смертной и безсмертной, 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 безконечной благодѣтельности Создателя, надѣлившая душу человѣческую величайшимъ даромъ безсмертія, ясно обнаруживается и въ словахъ св. Іоанна Златоуста, утверждающаго, что „смертною Богъ не сотворилъ (душу), но попустилъ ей быть безсмертною“ <sup>3)</sup>. Тоже самое утверждаетъ св. Афанасій Великій, поставляя безсмертіе 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 сіе и создалъ ее Словомъ Своимъ, Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ,“ <sup>4)</sup>. Воля Божія, замѣчаетъ преп. Кассіанъ, всегда желаетъ, чтобы созданный имъ человѣкъ не погибъ, но во [вѣки жилъ,“ <sup>5)</sup>.

Самимъ сильнымъ и очевиднымъ доказательствомъ того мнѣнія, что душа прекращаетъ свое существованіе вмѣстѣ съ тѣ-

<sup>1)</sup> Оглас. поуч. IV.

<sup>2)</sup> І. Злат. бесѣд. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

<sup>3)</sup> Св. І. Злат. Бесѣд. 18. Хр. чт. 1843. кн. 8. стр. 424.

<sup>4)</sup> Св. Афан. Алек. О томъ, что чел. мож. позн. Бога. Хр. чт. 1837. IV. 123.

<sup>5)</sup> Преп. І. с. Пис. стр. 406.



ломъ, всегда служилъ фактъ смерти. Непосредственному сознанию каждого ясно представлялось, что со смертію 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 безсмертія фактами, а такихъ фактовъ, удостовѣряющихъ насъ въ безсмертіи 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 осязательныя доказательства истины безсмертія души, отцы церкви указывали на фактъ нетлѣнія прославленныхъ мощей святыхъ чудотворцевъ, источавшихъ безчисленныя чудеса милости Божіей. Сила этого доказательства для всѣхъ очевидна. „Такому доказательству“, говоритъ діаконъ Петръ въ бесѣдѣ съ святителемъ Григоріемъ Двоесловомъ, „думаю, ничего противопоставить основательнаго. Въ немъ предметы видимые заставляютъ насъ вѣрить тому, чего мы не видимъ“.

Фактъ нетлѣнія мощей святыхъ чудотворцевъ, наглядно удостовѣряющій насъ 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 высоко, что жертвовали нерѣдко самою жизнію. 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 воздѣйствіяхъ природы сохраняющія 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 преодолевать и измѣнять естественныя законы природы. Въ жизни тѣла и останковъ святыхъ мы почерпаемъ глубокое убѣжденіе въ томъ, что несомнѣнно жива и безсмертна 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 движеніямъ 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 безсмертія души служитъ наблюденіе богопросвященныхъ людей надъ исходомъ души изъ тѣла. „Что же тутъ удивительнаго“, 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, почтешь 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 невидимо“ <sup>1)</sup>. „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 рассказать тебѣ, какъ видимы были исходящія души... Во второй книгѣ этого сочиненія я скажу, что достопочтенный мужъ Венедиктъ, какъ я узналъ отъ вѣрныхъ учениковъ его, находясь вдаль отъ города Капуи, въ полночь узрѣлъ душу Германа, епископа того города, несомую Ангелами въ огненномъ окруженіи къ небу“ (in globo) <sup>2)</sup>.

„Изъ рассказовъ 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, воззрѣлъ и видѣлъ, что душа Спеціоза, родного брата его, такъ далеко отъ него находящагося, выходитъ изъ тѣла; тогда же онъ объявилъ это братіи, поспѣшно отправился и нашелъ, что братъ его уже погребенъ, однакоже узналъ, что онъ отошелъ отъ тѣла въ тотъ именно часъ, въ который онъ видѣлъ“ <sup>3)</sup>.

„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“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> S. Gregor. Dialogorum. lib. IV. cap. V, tom. secund. pag. 230.

<sup>2)</sup> S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. VII. Tom. secund. pag. 233.

<sup>3)</sup> S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. VIII. Tom. secund. pag. 236.

<sup>4)</sup> S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. IX. Tom. secund. pag. 236.

„Находясь еще въ монастырѣ, я узналъ изъ донесенія одного достопочтеннаго 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 таинственное пѣніе псалмовъ, предавши всю душу свою молитвѣ. И вся присутствующая при семъ братія увидѣла, что изъ устъ его вышелъ голубъ 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“ <sup>1)</sup>.

Въ четвертой книгѣ своихъ разговоровъ св. Григорій Двоесловъ рассказываетъ и о другихъ подобныхъ случаяхъ <sup>2)</sup>.

Отрицательныя мнѣнія по вопросу о безсмертіи души и ихъ оцѣнка.

Высокое значеніе истины безсмертія души, какъ главнѣйшей основы человѣческой нравственности и христіанской догматики, 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 рѣшеніе вопроса о безсмертіи 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 безсмертія имѣютъ за собою одинаковую силу и рѣшающее значеніе. При разсмотрѣніи сего вопроса всегда нужно помнить, что истина безсмертія души, какъ и всякая религіозная истина, не можетъ и не должна быть усвояема исключительно путемъ одного разсудка. Разсудокъ и философія безсильны тамъ, гдѣ требуется сердечная вѣра; они получаютъ свою силу только при содѣйствіи

<sup>1)</sup> S. Gregor. Dialog. lib. IV. cap. X. Tom. secund. pag. 236. 237.

<sup>2)</sup> Филаретъ. 459.



этой послѣдней. Недаромъ сердце признается источникомъ нашихъ убѣжденій и предубѣжденій. Сама вѣра по ученію православія, есть ничто иное, какъ увѣренность и, хотя принадлежитъ сердцу, но начинается въ мысляхъ. Вотъ почему попытка философіи рѣшить вопросъ о безсмертіи внѣ религиозной вѣры приводила къ самымъ скуднымъ результатамъ въ то время, какъ въ простотѣ вѣрующіе люди, даже необразованные, постигали ту же истину безъ всякаго труда. „О чемъ страннымъ образомъ гадалъ Пифагоръ“, замѣчаетъ бл. Іеронимъ, „чему не вѣрилъ Демокритъ, о чемъ, по обрешеніи на смерть, въ утѣшеніе себѣ бесѣдовалъ Сократъ въ темницѣ,—я разумѣю истину безсмертія души, по отрѣшеніи 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“<sup>1)</sup>.

Но прежде чемъ перейти къ опроверженію отрицательныхъ воззрѣній языческихъ философовъ, отмѣтимъ нѣсколько не вполне соответствующихъ христіанскому ученію взглядовъ, принадлежавшихъ христіанскимъ апологетамъ. Признавая душу безсмертной, Татіанъ это безсмертіе понималъ не въ смыслѣ личнаго бытія, а въ смыслѣ безсознательнаго существованія. „Когда я, не существуя прежде рожденія, не зналъ, что я былъ, я только пребывалъ въ сущности плотскаго вещества, а когда я, не имѣвшій 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“<sup>2)</sup>.

Что касается христіанскаго апологета Арновія, то онъ вовсе отвергаетъ безсмертіе души человѣческой<sup>3)</sup>.

Ученіе о безсмертіи души, опирающееся на свойствахъ природы самой души, всегда было принадлежностью разума и философіи современной святымъ отцамъ. Такъ древне-греческій философъ Платонъ несомнѣнно означенной истины всецѣло выводилъ изъ свойствъ ея природы—простоты и самодвижности.

<sup>1)</sup> Блаж. Іерон. Письмо къ Епис. Иліодору. Хр. чт. 1832. XLVIII. 177, 178.

<sup>2)</sup> Фил. отц. и. К. Скворцовъ.

<sup>3)</sup> Ibid.

Вслѣдъ за нимъ и въ связи съ его ученіемъ о душѣ и святые отцы церкви, какъ мы видѣли, заимствовали данныя для раскрытія и уясненія истины безсмертія души изъ ея же природы. Но слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что, раздѣляя философскія убѣжденія современниковъ, святые отцы воздерживались отъ рѣшительныхъ сужденій о томъ, чтобы душа человѣческая сама въ себѣ могла имѣть конечную причину своего безсмертія и вѣчной жизни. Въ виду платоническаго ученія о безсмертіи души, Св. Іустинъ Философъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что хотя душа человѣческая и безсмертна, но безсмертіемъ своимъ обязана больше Богу, нежели своей природѣ; самая природа ея, какъ дарованная Богомъ, находится въ полной зависимости отъ его воли<sup>1)</sup>.

Исходя изъ ложнаго воззрѣнія на тѣло человѣка, какъ незаменимое 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 безсознательнаго усыпленія и полной бездѣятельности. Современные Іоанну Златоусту „садукеи и самаряне, какъ называлъ святитель людей, отвергавшихъ воскресеніе мертвыхъ, также не признавали истиннаго и дѣйствительнаго безсмертія души. Мнѣніе о безсознательномъ состояніи душъ за гробомъ (ψυχοπαυσία) поддерживалось несторіанами<sup>2)</sup>, а также нѣкоторыми послѣдователями анабаптизма и социализма<sup>3)</sup>.

Подобнаго рода еретическія ученія о загробномъ состояніи душъ совершенно протирѣчатъ святоотеческому ученію о немъ. Истинное и дѣйствительное безсмертіе души человѣческой, по воззрѣнію 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

<sup>1)</sup> Разг. съ Триф. См. Оп. пр. догм. бог. Еп. Сильв.

<sup>2)</sup> Пр. догм. бог. Арх. Фил. Т. II, стр. 457.

<sup>3)</sup> Ibid.



души не только не прекращается, но получает больше свободы и простора въ отрѣшеніи отъ чувственной оболочки, стѣснявшей ея духовное развитіе. Человѣкъ по смерти становится „Божіимъ человѣкомъ“ <sup>1)</sup> и будетъ „свободно владѣть царствомъ безъ всякаго недоумѣнія“ <sup>2)</sup>, пребывая со Христомъ какъ его „сонаслѣдникъ“ <sup>3)</sup>, „не въ образѣ, не вѣрою, но какъ говорится лицомъ къ лицу“ <sup>4)</sup>. Здѣсь всѣ высшія, стремленія души не встрѣтятъ никакихъ препятствій, „ибо можно ли представить большее блаженство, чѣмъ „радости вѣчности““ <sup>5)</sup>. Такъ будутъ жить праведники каждый по мѣрѣ заслугъ своихъ. Сообразно съ тою же мѣрою заслугъ будутъ жить и грѣшники: „не всѣхъ постигнуть разныя наказанія—однихъ болѣе тяжкія, другихъ—менѣе“ <sup>6)</sup>. 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 умершихъ и наоборотъ <sup>7)</sup>.

Такимъ образомъ, смерть не прерываетъ существованія человека, 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 душею знаній, чувствъ и настроеній. Поэтому „будемъ на землѣ учиться тому, знаніе чего будетъ неразлучно съ нами на небѣ“ <sup>8)</sup>. Самое „вѣдѣніе есть“ уже „ощущеніе безсмертной жизни“ <sup>9)</sup>, а безсмертная жизнь есть сознательное „ощущеніе въ Богѣ“ <sup>10)</sup>. Непрерывность и тождество личности есть существенный признакъ истиннаго безсмертія, хотя нельзя отвергать того, что характеръ всѣхъ свойствъ духовной природы человека послѣ смерти человека существенно долженъ измѣниться <sup>11)</sup>.

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 ея существованіе не только въ связи съ тѣломъ и послѣ его смерти, но и до соединенія съ нимъ, другими словами, мы должны допустить ея 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 начинались“ <sup>1)</sup>. Но ни опытъ не говоритъ ничего намъ о предсуществованіи душъ, ни разумъ не даетъ основанія допускать его, не вызвавъ безчисленныхъ и неразрѣшимыхъ затрудненій. Св. Григорій Богословъ рѣшительно замѣчаетъ по поводу означеннаго мнѣнія, что душа, равно какъ и природа ангеловъ и „начинались и не прекратятся. Слѣдовательно, несправедливо ихъ положеніе, что имѣющее прекратиться началось“ <sup>2)</sup>. Есть много путей и способовъ происхожденія душъ безсмертныхъ, а потому нѣтъ нужды усиливаться доказывать идею предсуществованія свойствомъ безсмертія душъ человѣческихъ. „Изъ того, что души человѣскія“, писалъ св. Софроній, патріархъ Іерусалимскій, „изъяты, по благодати Божіей, отъ разрушенія,... мы не заключаемъ, что они существовали прежде тѣлъ; или мы не думаемъ, что они еще прежде сотворенія и устройства сего видимаго міра всегда жили какою-то жизнію вѣчною, небесною, безплотною и безтѣлесною въ небѣ, еще не существующемъ, какъ думалъ неразумный Оригенъ и его сообщники Дидимъ и Евагрій и прочіе любители басней. Сіи люди, напившись языческимъ ученіемъ и оскорбляя честь христіанской вѣры, заблуждаются въ этомъ, проповѣдуя и другія безчисленныя нелѣпости“ <sup>3)</sup>.

Дерзость неблагомыслящихъ простиралась до того, что нѣкоторые изъ нихъ въ подтвержденіе своего ложнаго ученія о душѣ человека, какъ существѣ смертномъ, ничѣмъ не отличающемся отъ души животныхъ, ссылались даже на нѣкоторые мѣста

<sup>1)</sup> Ibid. 458

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Ibid. 516.

<sup>7)</sup> Ibid. 460, 461.

<sup>9)</sup> Твор. Ефр. Сир. 1854, кн. 3. 197.

<sup>8)</sup> Бл. Іерономъ. II. 85. Къ Павлину.

<sup>10)</sup> Ibid. <sup>11)</sup> О душѣ и воскр. 271.

<sup>1)</sup> Св. Григ. Бог. ч. III. 66.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Св. Софр. Патр. Іерус. Соборн. посланіе. Хр. чт. 1840. IV. 340.



Св. Писанія и въ особенности на слова Екклезіаста о тождествѣ 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“ <sup>1)</sup>).

Но такая ссылка, повидимому, подтверждаетъ мнѣніе о тлѣнности души человѣческой, ибо вытекаетъ изъ ложнаго толкованія приведеннаго мѣста внѣ всякой связи его съ контекстомъ рѣчи. Св. Григорій Двоесловъ, обращая вниманіе на связь указаннаго 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 Божию совершенно невѣроятна. Въ словахъ Екклезіаста рѣчь идетъ о *малоланіи* сыновъ человѣческихъ (Екк. 3. 18) и говорится это отъ лица неблагомыслящихъ людей, мнѣніе коихъ подлежитъ осужденію <sup>2)</sup>).

Въ ряду древнѣйшихъ противниковъ безсмертія души человѣческой наибольшую извѣстность среди христіанскихъ писателей является выдающійся ученый язычникъ Лукрецій, который явился, можно сказать, выразителемъ современнаго ему отрицательнаго направленія въ христіанскомъ ученіи о душѣ. Всѣ возраженія его, направленные противъ безсмертія души, Лукрецій изложилъ въ третьей своей книгѣ извѣстной подъ заглавіемъ: „De natura deorum“.

Ученіе Лукреція нашло справедливую оцѣнку со стороны не менѣе выдающагося и глубокомысленнаго христіанскаго писателя Лактанція, который въ своемъ сочиненіи „Бож. наст.“ подвергъ обстоятельной и тщательной критикѣ всѣ болѣе

важныя мнѣнія языческаго ученаго и представилъ съ своей стороны взаимнѣе этого и положительное ученіе о томъ же предметѣ.

Психологическій матеріализмъ Лукреція имѣлъ не только современнѣйшій св. отцамъ церкви интересъ, но во многихъ отношеніяхъ сохраняетъ свою силу и для настоящаго времени. Доводы и основанія, приводимыя имъ въ защиту мнѣнія о матеріальности душевнаго начала, въ общихъ своихъ чертахъ остались тѣ же; измѣнилась лишь самая форма излагаемаго ученія, его слова и логическія построенія. Поэтому считаемъ весьма важнымъ изложить противныя идеѣ безсмертія души ученія древности съ опроверженіями ихъ со стороны христіанскихъ писателей.

Первымъ и для всѣхъ будто-бы очевиднымъ основаніемъ, противнымъ идеѣ 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 старѣется вмѣстѣ съ нимъ. Когда, наконецъ, могучее время уничтожаетъ тѣло и члены упадаютъ, такъ какъ сила ихъ истощилась, то упадетъ и духъ. Такъ все существо души разрушается и разсѣвается, какъ дымъ въ воздухѣ. Такъ какъ она рождается въ одно время съ тѣломъ, то и растетъ съ нимъ и изсякаетъ отъ старости“ <sup>1)</sup>).

Насколько приведенное возраженіе пользуется популярностью среди современныхъ намъ матеріалистовъ, доказательствомъ этого служитъ замѣчаніе Фейербаха, „что, по его мнѣнію, ничего нельзя сказать лучше противъ сочетанія смертнаго существа съ безсмертнымъ“. Но если указанное положеніе древняго матеріализма остается въ силѣ и для настоящаго времени, то въ тѣмъ болѣе долѣ мы должны признать совершенно основательнымъ опроверженіе его со стороны христіанскаго писателя Лактанція. Видимыя явленія внѣшняго сходства души и тѣла коихъ происхожденію и смерти могутъ быть и въ дѣйствительности оказываться обманчивымъ и зак-

<sup>1)</sup> Екклес. 3.—19—20—21.

<sup>2)</sup> Систем. св. уч. св. отц. и. о душѣ ч. Свящ. С. Каменскій.

<sup>1)</sup> Лакт. Бож. наст. кн. 7 гл. XIII—XIV стр. 108—124. См. *ibid*, стр. 192—199.



лючать на основаніи ихъ о тлѣнности 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 внѣшнія 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 нисколько ни грубости, ни тяжести земли, какъ и Платонъ полагаетъ“<sup>1)</sup>.

Будучи же чуждою всего матеріальнаго, она не подвергается и обычнымъ законамъ вещественнаго бытія, а живетъ собственной жизнію, свободною отъ всякаго сторонняго насилія. „Тѣло видимо, осязательно и подвержено смерти, потому что составлено изъ вещества тяжелаго, подлежащаго порчѣ. Душа безсмертна, потому что утончена и не подвержена чувству осязанія; она свободна отъ всякаго посторонняго насилія“<sup>2)</sup>.

Но не только по природѣ душа не подвержена уничтоженію, какъ утверждалъ Лукрецій, но и по самому происхожденію своему она должна быть безсмертна. 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, какія ей свойственны“<sup>3)</sup>.

Если даже допустить не вполне 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, приѣмлющимъ 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 котораго взято, а душа, сотворенная Духомъ Божиимъ, становится безсмертною, потому что Духъ Божій вѣченъ“<sup>4)</sup>.

Самъ поэтъ Лукрецій высказываетъ ту же самую мысль,

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid.

незамѣтно для себя проповѣдуя истину, которую только что отвергъ. „То, что извлечено изъ земли“, говоритъ онъ, „возвращается въ землю, а то, что исходитъ отъ неба, возвращается опять къ небу“<sup>1)</sup>. „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 ложно и можетъ быть обращено противъ него самого“<sup>2)</sup>.

Противъ того же Лукреція говорятъ и нѣкоторые частные факты, наблюдаемые въ дѣйствительности и не подтверждающіе того, чтобы тѣло, по разлученіи съ душою, тотчасъ бы погибало. „Оно остается“, напримѣръ, „цѣлымъ нѣсколько дней, и сохраняется долго, когда будетъ бальзамировано. Еслибы 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 бrenно, не вдругъ, по разлученіи съ душою, разрушается и обращается въ землю, изъ которой взято: то надобно заключить, что душа, не имѣя ничего въ себѣ бrenнаго, возвращается на небо, какъ въ мѣсто своего происхожденія, и вѣчно тамъ пребываетъ“<sup>3)</sup>.

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 то же 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 имѣетъ видѣнія, составляющаго нѣчто Божеское; то она приобрѣтаетъ его,

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.



слушая и поучаясь, и не только не теряет его въ преклонныхъ лѣтахъ, но болѣе и болѣе въ немъ преуспѣваетъ, а особливо, когда предается ему заблаговременно и не проведетъ дурно первыхъ лѣтъ жизни своей“ <sup>1)</sup>).

При этомъ весьма нерѣдко наблюдаются случаи, когда душевная жизнь сохраняется и развивается, несмотря даже на ослабленіе и упадокъ физической жизни. Ничего нѣтъ удивительнаго и въ томъ, когда въ связи съ ослабленіемъ организма или его болѣзненнымъ состояніемъ ослабляется душевная дѣятельность. Заключать на основаніи этого факта о необходимой и неразрывной связи души съ тѣломъ значило бы не вполне понимать отношеніе души къ тѣлу, какъ своему орудію. Тѣло есть жилище души <sup>2)</sup>, 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, отверженіе 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?“ <sup>3)</sup>.

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, „созрѣвающий въ дѣтахъ, крѣпость поселяемая ими въ многолетнихъ людяхъ и ослабленіе, терпимое ими въ старикахъ, служитъ очевиднымъ признакомъ, что душа смертна“ <sup>4)</sup>. Сила приведеннаго возраженія, повторяемаго въ наше время материалистомъ Бюхнеромъ, въ значительной степени ослабляется его

принципіальною несостоятельностью въ томъ отношеніи, что въ немъ смѣшиваются понятія субстанціи и ея проявленій, души и ея способностей. „Между 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, лишаящее насъ употребленія разума, не отнимаетъ у насъ жизни, потому что люди, имъ объятые, именуются сумасшедшими, но не называются мертвыми. Стало бытъ 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 времени своего сотворенія до того момента, когда освободится изъ темницы тѣла и возвратится въ мѣсто своего происхожденія“ <sup>1)</sup>.

Поэтому теряютъ всякое значеніе и указываемые материалистами факты опьяненія и нравственныхъ страданій, какъ доказательство слабости и тлѣнности души человѣческой <sup>2)</sup>.

Въ такомъ возраженіи нѣтъ даже опредѣленнаго 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 переноситъ какое либо безчинство, а потомъ дабы черезъ воздержаніе свое преодолѣть удовольствіе напиться до пьяна и вкушать вещи чувствамъ лстящія“ <sup>3)</sup>.

Точно также нисколько не говоритъ противъ безсмертія души и нарушаемое иногда во время физическихъ болѣзней равновѣсіе въ отношеніи души и тѣла. „Душа“, говоритъ Лукрецій, „участвуетъ въ болѣзняхъ тѣла: она какъ бы сама себя забываетъ, изнемогаетъ и потомъ уже восприметъ обычную свою силу“ <sup>4)</sup>. Отсюда противники выводятъ то заключеніе, что душа не только не представляетъ собою самостоятельной сущности, но находится въ зависимости отъ

<sup>1)</sup> Ibid.<sup>2)</sup> Ibid.<sup>3)</sup> Ibid.<sup>4)</sup> Ibid..<sup>1)</sup> Ibid.<sup>2)</sup> Ibid.<sup>3)</sup> Ibid.<sup>4)</sup> Ibid.



тѣлеснаго организма, страдаетъ и болѣзнуетъ 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 добродѣтель необходима, чтобы препятствовать душѣ упасть духомъ подъ бременемъ отягощающихъ тѣло скорбей и чтобы она не забывала и не терялась, какъ это случается съ умомъ. Такъ какъ умъ обитаетъ въ известной части тѣла: то когда эта часть бываетъ уязвлена, умъ изъ нея выходитъ и не прежде въ нее возвращается, какъ она будетъ уже исцѣлена“<sup>1)</sup>. Это явленіе объясняется недостаткомъ силы и мужества самой души. Весьма нерѣдко она преодолеваетъ 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 полного совершенства. „Когда душа“, говоритъ Лактанцій, „не имѣетъ добродѣтели, она раздѣляетъ болѣзни тѣла, съ которымъ соединена и чувствуетъ его слабости и бѣдствія; но какъ скоро разлучится съ тѣломъ, то избавится отъ сообщаемыхъ имъ ей недостатковъ и наслаждается свойственною ей крѣпостію“<sup>2)</sup>.

Факты всеобщаго естественнаго стремленія къ самосохраненію и продолженію жизни не подлежатъ 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 безсмертія души. „Если бы“, говоритъ онъ, „душа была безсмертна, то никто бы умирая никогда не жаловался на свое разрушеніе; а напротивъ

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

того, каждый изъ умирающихъ радовался бы, что возвращаетъ себѣ свободу и покидаетъ свое тѣло, подобно какъ змѣи веселятся, сбрасывая кожу“<sup>1)</sup>.

Разсматривая возраженіе Лукреція въ первой его половинѣ, Лактанцій находитъ его несоотвѣтствующимъ 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 разглагольствовалъ 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“<sup>2)</sup>.

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 полного прекращенія чувствительности, то въ состояніи опасныхъ болѣзней и въ предчувствіи рокового исхода переживаютъ страхъ предъ смертію 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 безсмертія, а въ пользу его. Коль скоро въ человѣкѣ живетъ страхъ предъ смертію и естественное стремленіе жить, то значитъ душѣ несвойственно умирать; ей чужды тѣлніе и разрушеніе, коимъ подвергается тѣло, и она инстинктивно содрагается при видѣ происходящаго въ человѣкѣ несвойственнаго ей разложенія. Съ особенною силою такой страхъ обнаруживается въ людяхъ, недостаточно выполнившихъ на землѣ свое назначеніе и отходящихъ въ загробную жизнь безъ надлежащей нравственной подготовки.

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.



Вотъ почему души праведныхъ и святыхъ людей, ясно сознающихъ свое назначеніе и съ успѣхомъ прошедшихъ свое жизненное поприще, не только не испытываютъ страха предъ смертію, но жаждутъ того момента, когда они, освободившись отъ связывающихъ ихъ оковъ, перейдутъ въ царство вѣчности, гдѣ нѣтъ ни болѣзней, ни печали, но жизнь безконечная<sup>1)</sup>.

Свидѣтельства эти со всею положительностью утверждаютъ въ мнѣніи, что человѣку непосредственно присуща идея безсмертія и вѣчной жизни. Неправъ поэтому Лукрецій и во второй 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 возвратиться въ отечество свое“<sup>2)</sup>.

Но нельзя ли предположить, что эти два начала находятся между собою въ такой тѣсной связи и зависимости, что существованіе одного становится невозможнымъ безъ существованія другого, или иными словами: можетъ-ли душа существовать въ отрѣшеніи отъ тѣла? Такого рода недоумѣніе было высказываемо въ древности въ числѣ другихъ и языческимъ поэтомъ Лукреціемъ, который аналогическимъ путемъ доказывалъ свое мнѣніе. „Подобно тому, какъ глазъ“, говорилъ онъ, „не можетъ видѣть, когда будетъ вырванъ, такъ и душа не въ состояніи чувствовать, когда отдѣлится отъ тѣла; а это заставляетъ думать, что она есть только часть его“<sup>3)</sup>. Безспорно, что между душою и тѣломъ существуетъ тѣсное взаимодействіе. Органы души служатъ вмѣстѣ и органами тѣла; здоровое состояніе первыхъ бываетъ причиною нормальнаго состоянія и души, и наоборотъ, ослабленіе ихъ или полное расстройство влечетъ за собой ослабленіе и расстройство душевной дѣятельности. Тѣмъ не менѣе дѣлать отсюда выводъ, что смерть одного есть вмѣстѣ уничтоженіе другого, нельзя безъ нарушенія истины. Самая аналогія, на которой строится доказательство, замѣчаетъ Лактанцій, невѣрна, а отсюда выводъ-

<sup>1)</sup> Пр. догм. бог. Арх. Фил. т. II. стр. 458.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

мое изъ нее заключеніе не можетъ быть истиннымъ<sup>1)</sup>. Дѣйствительно-ли съ такою необходимостью обуславливается существованіемъ тѣла существованіе души, что съ разрушеніемъ 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“<sup>2)</sup>. 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<sup>3)</sup>, что она не есть нѣчто сложное, составное, но составляетъ самостоятельную субстанцію въ двухсоставной природѣ человѣка<sup>4)</sup>, которая, будучи независима отъ тѣла, властвуетъ надъ этимъ послѣднимъ и повелѣваетъ имъ<sup>5)</sup>. Такая сущность, замѣчаетъ Лактанцій вопреки Лукрецію, „не можетъ перестать жить и чувствовать, раставаясь съ тѣломъ, потому что она заставляла самое тѣло жить и чувствовать“<sup>6)</sup>. Итакъ, возраженіе поэта Лукреція само собою падаетъ, какъ несостоятельное въ своемъ принципѣ и истекающихъ изъ него выводахъ. Оно могло сохранить за собою силу лишь въ томъ случаѣ, если бы душа и тѣло были признаны, не только однородными, но и по существу тождественными началами.

Тѣмъ болѣе слабымъ и до нѣкоторой степени наивнымъ представляется другой выводъ того же Лукреція, коимъ онъ старается опредѣлить самую постепенность умиранія души такъ, „что душа отдѣляется отъ тѣла не вдругъ, но начиная съ нижнихъ частей, по мѣрѣ ихъ охлажденія. Кто умираетъ отъ меча, у того душа немедленно выходитъ изъ тѣла; а кто изнуряется болѣзнію, у того она выходитъ мало-помалу, по мѣрѣ какъ жаръ горячки усиливается и кровь исчезаетъ, или примѣрно, какъ огонь въ моментъ угасаетъ отъ недостатка масла. Не надобно воображать чтобы душа теряла

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> 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" <sup>1)</sup>).

Ни свидѣтельства Писанія, ни доказательства разума, ни очевидные факты не могутъ быть настолько убѣдительны для увѣренія въ безсмертіи 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 безсмертія, какъ бы подтверждая и скрѣпляя высказанныя имъ мысли. „Не стану“, говоритъ онъ, „я для того приводить свидѣтельства Пророковъ, которыхъ всѣ убѣжденія стремятся къ убѣжденію нашему, что человѣкъ рожденъ для служенія Богу и для полученія чрезъ таковое безсмертіе; 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 безсмертнымъ 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 проникательныхъ людей: то они и дерзнули утверждать, что душа подвержена смерти“ <sup>2)</sup>).

Закончимъ словами св. Іоанна Златоуста, который, обращаясь къ невѣрующимъ въ безсмертіе, говоритъ: „Невѣрующіе въ судъ и воздаяніе послѣ сей жизни говорятъ: кто пришелъ послѣ смерти и возвѣстилъ объ этомъ? Если такіа слова и шутка, и то ужъ нехорошо; ибо о подобныхъ вещахъ шутить не должно. Если же ты и въ самомъ дѣлѣ не думаешь, что будетъ что-либо послѣ сей жизни, то почему называешь себя

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Бож. наст. кн. 7. гл. VIII—XIV. стр. 108—124. См. у Камменскаго.

христіаниномъ? Для чего принимаешь ты купель? Для чегоходишь 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 вѣруетъ 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?“ <sup>1)</sup> А потомъ „убѣдимъ ли мы противорѣчищихъ, что ученіе 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 сонмахъ, тамъ обитающихъ, одѣтыхъ въ бѣлую 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 непременно попадетъ въ нее“ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Св. І. Злат. Бесѣд. на посл. къ Колос.

<sup>2)</sup> Св. І. Злат. Бесѣд. о соверш. любви. (Сбор. Дерябина, т. II. 516. 518).



# ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
4	филофамъ	философамъ
11	видѣль	видѣть
11	мѣчъ	мечъ
17	въ ученіе	въ ученіи
25	сосредотивается	сосредоточивается
81	телѣснаго	тѣлеснаго
106	духовныхъ	духовнымъ
114	безчувственную	безчувственною
120	не бойтель	не бойтесь
131	меаъ	самъ
151	святооческія	святоотеческія
153	къ	—
157	человѣчества	человѣчества
158	насколко	насколько
158	сыны	сына
160	въ связи	въ связи
162	Стецъ	Отецъ
164	христіанской	христіанскоі
168	Слова	Слава
175	съ соленой	въ соленой
179	пресущими	присущими
180	Страсть	Страсть
186	искусствъ	искусствъ
187	непосредственно	непосредственно
188	разсуждаетъ	разсуждаетъ
190	людьми	людьми
200	чредначертаннымъ	предначертаннымъ
210	мнѣгразличными	многоразличными
220	если	—
221	фиктовъ	факты
221	остальныя	остальные
222	арументъ	аргументъ
227	постѣли	постели
245	блага	блага
250	доказательсва	доказательства
255	протириѣчать	противорѣчать
255	въ соединіи	въ соединеніи
255	организномъ	организмомъ



IX - 10<sup>2</sup>/<sub>8</sub>

Сочиненія проф. Императорскаго Харьковскаго Университета  
прот. Т. И. Буткевича

(г. Харьковъ. Газетный переулокъ д. № 5).

1. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт изложенія евангельской исторіи съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. Изданіе второе, исправленное и дополненное. Спб. 1887.
2. Нагорная проповѣдь. Опыт изложенія ученія Господа Нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. По поводу ажеученія графа Л. Н. Толстого. Харьковъ. 1892. Ц. 1 р.
3. Какъ восполняются мнимые евангельскіе „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 христіанскаго богословія на западѣ. М. 1884.
6. Историческій очеркъ развитія анологетическаго 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 Анологетическое Богословіе и его задачи. Харьковъ. 1897.
10. Философія монизма (Критическій разборъ сочиненія Геккеля: Die Welt-räthsel. Bonn. 1899). Харьковъ. 1900.
11. Упанишадъ Вель. 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 иѣическихъ началъ въ развитіи личности. Харьковъ. 1886.
18. Новый русскій философъ Н. М. Минскій. Харьковъ. 1890.
19. Метафизическія воззрѣнія князя Сергѣя 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 іудейство (по Зейделю). Харьковъ. 1886.
24. Вѣра и знаніе, вѣра и жизнь. Харьковъ. 1885.
25. Спиритизмъ. 2 е изданіе. Харьковъ. 1886.
26. Разсудочныя силы животныхъ. Харьковъ. 1886.
27. Значеніе христіанскаго воспитанія женщины. Харьковъ. 1889.
28. Буддійскій катехизисъ. Переводъ съ нѣмецкаго. Харьковъ. 1887.
29. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ (Критическій разборъ). Изданіе 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 кѣскимъ католическимъ Архіепископомъ. (Нѣсколько словъ по поводу письма Верещагина въ № 316 „Русскаго Курьера“). Харьковъ. 1886.
37. Энциклика папы Льва XIII. Харьковъ. 1886.
38. Новое покушеніе іезуитовъ противъ Православія (Критическій разборъ появившейся за-границею книги „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“. Изданіе Сергія Астафкова). Харьковъ. 1887.
39. А. А. Фейгинъ и его переводъ книги о. В. Гетте „Э. Ренанъ предъ судомъ науки или опроверженіе извѣстнаго сочиненія Ренана „Жизнь Іисуса“. Харьковъ. 1889.
40. Протоіерей Іоаннъ Ильичъ Сергѣевъ (Кронштадскій), какъ проповѣдникъ. Харьковъ. 1890.
41. Религія москвитянъ (переводъ съ нѣмецкой рукописи 1702 года). Харьковъ. 1899. Ц. 10 к.
42. Архіепископъ Інокентій Борисовъ (Біографическій очеркъ) Сиб. 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 нападокъ на духовенство и его правоспособность въ дѣлѣ веденія начального народнаго обученія). Харьковъ. 1883.
47. Невинные изгнанники (эпизодъ изъ исторіи русской народной школы). Харьковъ. 1893.
48. Духовенство Старобѣльскаго уѣзда за время существованія въ Старобѣльскѣ духовнаго правленія (1797—188). Харьковъ. 1882.
49. Краткій указатель Старобѣльскаго Покровскаго Собора. Харьковъ. 1882.
50. Историко-статистическое описаніе Харьковскаго Каѳедральнаго Успенскаго Собора. Харьковъ. 1894. Ц. 1 р.
51. Высокопреосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій. Біографическій очеркъ. Съ 13 фотографическими снимками. Харьковъ. 1902.
52. Какъ первая Государственная Дума разрѣшила аграрный вопросъ? Харьковъ. 1906. Ц. 15 к.
53. Э. Ренанъ и его сочиненіе „Жизнь Іисуса“. М. 1904. Ц. 60.
54. Взглядъ Ренана на чудеса и пророчества въ евангельской исторіи. Харьковъ. 1904. Ц. 20 к.
55. Сужденіе Ренана объ источникахъ для жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. М. 1905. Ц. 60.
56. Къ вопросу объ автокефаліи 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 ученію Слова Божія). Харьковъ. 1908 г.

Кромѣ того печатается рядъ брошюръ по вопросамъ сектантскаго вѣроученія.

Отъ автора можно пріобрѣтать 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.